Историко-философский ежегодник

'93

ЕЖЕГОДНИК

1993

Выходит с 1986 г.

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФИЯ XX в.

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

ПАМЯТИ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ФИЛОСОФОВ — ЖЕРТВ ТОТАЛИТАРИЗМА

ИССЛЕДОВАНИЯ И ДИСКУССИИ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

ИЗДАТЕЛЬСТВО НАУКА

Росссийская академия наук
Институт философии

Историко-философский ежегодник

'93



Москва «Наука» 1994

В очередном выпуске ежегодника представлены статьи, посвященные доникейской патристике, философии Юма, Канта, Фихте, Гегеля, Хайдеггера, Адорно, Лукача, Хабермаса и др. История отечественной философии отражена в статьях о философии В. С. Соловьева, Грановского, Шестова и др. В рубрике «Переводы и публикации» впервые на русском языке читатель сможет ознакомиться с «Ответом Софрония Лихуда», работой Юма «Письмо джентльмена его другу в Эдинбурге», материалами по древнеиндийской философии.

Для философов, читателей, интересующихся историей философии.

Редакционная коллегия:

А. Л. Доброхотов (зам. отв. редактора), *А. И. Володин, Б. Т. Григорьян, П. П. Гайденко, М. Н. Громов* (зам. отв. редактора), *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:

докторы философских наук *М. С. Козлова, К. Х. Момджян,*
кандидат философских наук *А. И. Абрамов*

Редактор издательства *В. С. Егорова*

И $\frac{0391030000-453}{042(02)-94}$ 17-93 II

ISBN 5—02—013483—X

© Коллектив авторов, 1994
© Российская академия наук, 1994

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ТЕОРИЯ ЦИКЛОВ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Д. В. Никулин

Уже многие столетия философы неизменны в своем упорстве понять то, что в них, вокруг них и в общении меж ними, увидеть и уложить воедино начала сущего и инакового, неизменного и текущего, при этом отыскивая все новые методы рассуждения и инструменты анализа. Вспыхивают и гаснут философские системы, на смену одним приходят другие. Но есть ли какой-то смысл, порядок или логос, который водит и направляет эту череду, или же она всецело случайна, и мы вправе рассматривать различные системы как совершенные и в себе замкнутые образцы откровенного либо рационально сконструированного знания, — как россыпь прекрасных камешков, подобранных на берегу моря, или сверкающие крупинки бисера, предназначенные для прихотливой игры?

Очевидно, это один из основных вопросов философии истории философии. И вот, с одной стороны, нам известна линейная модель прогресса. Ясно сформулированная во времена Просвещения, предполагающая кумулятивное накопление знания позитивных начал о мире и обществе и рациональное их использование на общее благо, главным образом, в заботе о будущих поколениях, ибо прогрессивное стремление, не имеющее пределов и границ, неизменно открывает новые и новые горизонты, устремлено в будущее и никогда не знает сути настоящего, «здесь и сейчас». При этом каждый данный период исторического существования не представляет ценности сам по себе, но лишь как определенный этап или ступень перехода от непросветленного прошлого к будущему вдоль оси беспредельно продолженного времени. Подобная установка, очевидно, уже заранее предполагает представление об истории как априорной форме общечеловеческого развития и возможна только из предположения разумной постижимости развертывания исторического плана развития. Самое понятие истории появляется, однако, только с христианской эсхатологией, с откровением божественного воплощения во времени и пространстве, с полаганием абсолютного телоса, цели хаотическим движениям и стремлениям жизни людей, с поставлением ее под благое руководящее начало божественного провидения. Античность истории в таком виде не знала — «история» для нее — это памятная фиксация последовательного ряда событий, могущих служить достойными либо поучительными примерами и образцами для последующих поколений. Человек в этом случае постоянно

пребывает в круге, очерченном и заданном славными деяниями своих предков, хотя и совершенных, конечно, не без божественной помощи.

С другой стороны, нам известна также релятивистская парадигматическая модель существования, развития и смены отдельных типов науки, философии, культуры. Берущая начало в трудах Данилевского, Леонтьева и Шпенглера, она процвела в нынешнем веке (применительно к истории науки, например, — в работах Т. Куна[1]) в виде всевозможных культурологических концепций. Парадигматическая модель утверждает наличие замкнутых самоценных и самодостаточных культур, независимых друг от друга, каждая со своим особенным, уникальным миросозерцанием, несводимым и не выводимым из другого культурного горизонта. Каждая культура возникает, живет и умирает в соответствии, с одной стороны, с общими законами функционирования отдельных исторических типов, и, с другой — согласно своим собственным имманентным законам. В последовательной смене замкнутых типов мировоззрения нет никакой цели, какой-либо исторический прогресс и развертывание скрытого смысла во времени усмотреть решительно невозможно. Каждая культура или эпоха совершенна, замкнута в себе и равноправна со всеми другими и может вступать с ними лишь в некие беседы, диалоги или общение.

Вполне очевидно, что можно отыскать как факты, удовлетворяющие прогрессивной концепции, так и факты, удовлетворяющие концепции парадигматической. Так, например, в истории математики мы можем видеть как явное приумножение и накопление знания о математических объектах, так и обнаруживать столь же явное несходство математики античной и математики Нового времени в принципиальных их основаниях, исходных посылках и ценностных установках.

Между тем возможен третий путь, синтезирующий линейный подход и учение о парадигматических культурных образованиях. Для этого необходимо обратить внимание на определенное типологическое сходство и наличие параллелей между различными философскими учениями разных эпох. В самом деле, можно явственно выделить определенные типы философствования, по-разному проявляющиеся в истории философии (эмпирический, скептический, критический и др.), сохраняющие, однако, вполне определенное и устойчивое взаимное отношение. Чрезвычайно интересной и плодотворной представляется мне теория циклов развития истории философии, выдвинутая В. Хесле в книге «Истина и история»[2]. Теория циклов схожа отчасти с гегелевским учением о диалектическом развитии, однако каждая ступень каждого цикла не является здесь лишь подготовительной для последующей, но сохраняет свое собственное значение и самостоятельность в общей логической структуре цикла. При этом переход от одной ступени к другой образует замкнутый полный цикл, переход же от цикла к циклу — спиралевидную структуру[3].

Всего циклов насчитывается пять: античный, эллинистический, средневековый, нововременной и современный. Каждый цикл в ка-

честве исходного своего начала, тезиса (Т) имеет реалистически-догматическую «наивную» метафизическую систему миросозерцания, которая при тетически-антитетическом переходе (Т-А) через систему эмпиризма дает в качестве антитезиса (А) скептический релятивизм, отрицающий априорные идеальные основания философии. Трансцендентальная рефлексия над самыми условиями умозрения и нравственности, критическое осмысление возможности существования и осуществления теоретической и практической философии являют антитетически-синтетическую (А — S) ступень цикла, который завершается синтезом (S), созданием системы философии типа объективного идеализма — метафизической системы, основания которой, однако, просвещены критической рефлексией. Таким образом, каждый цикл имеет следующую структуру: догматическая метафизика (Т) — эмпиризм (Т — А) — скептицизм (А) — трансцендентальный критицизм (А — S) — объективный идеализм (S).

Что же касается конкретных мыслителей в истории философии и отдельных течений, то они соотносятся с пятью циклами и пятью ступенями каждого цикла следующим образом:

античность: Парменид (Т) — Эмпедокл, Анаксагор, атомисты (Т — А) — софисты (А) — Сократ (А — S) — Платон (S)[4];
эллинизм: Аристотель (Т) — стоики, эпикурейцы (Т — А) — скептики (А) — средние платоники (Филон из Ларисы, Антиох (А — S) — неоплатонизм (S)[5];
средневековье: Фома Аквинский (Т) — номиналисты, мистики (А) — Николай Кузанский (S)[6];
Новое время: Декарт, Лейбниц, Спиноза (Т) — Локк, Гоббс (Т — А) — Беркли, Юм (А) — Кант (А — S) — немецкие идеалисты (S)[7];
современность: Маркс (Т) — логические позитивисты (Т — А) — экзистенциалисты, постмодернисты (А) — трансцендентальная прагматика (Апель) (А—) — [будущий синтез] (S)[8].

Сама логическая структура теории циклов представляется мне верной и логически несомненной[9]. Действительно критика оснований, трансцендентальная философия возникает как разрешение скептического кризиса, тогда как эмпирически обосновываемые разыскания следуют за умозрительной догматикой, — наконец, системосозидающая философия объективного идеализма, могущая дать себе отчет в основаниях своих положений, суждений и высказываний, с логической необходимостью следует за критикой релятивизма. Сходные циклы развития можно, очевидно, обнаружить и в истории искусства и других отраслях человеческой культуры.

Возникают, впрочем и некоторые вопросы и затруднения. Так, в средневековом цикле незаполненными остаются промежуточные тетически-антитетическая и антитетически-синтетическая ступени, однако, несомненно, более подробный разбор истории средневековой философии выявит эмпирическую и критическую фазы (достаточно упомянуть, пожалуй, Роджера Бэкона и Вильяма Оккама). В классификации отсутствует и философия Возрождения, обыкновенно полагаемая за отдельный этап истории философии. На это, одна-

ко, следует сказать, что мыслители Ренессанса, отталкивая схоластическую ученость (требовавшую, во-первых, очень большого и кропотливого труда усвоения и освоения в силу изощренности и разработанности понятийного и аналитического аппарата и, во-вторых, во времена позднего средневековья в самом деле порой вырождавшуюся в бесплодные умствования) и подробно разработанную онтологию, оставаясь фактически ни с чем, вынуждены были искать иные — оккультные, герметические средства познания и выражения и так, по сути дела, и не создали сколько-нибудь значительной культуры рационального философствования (хотя, впрочем, во внерациональной компоненте они оказали огромное влияние на науку XVII в., в которой герметизм и алхимия представляли нечто гораздо большее, чем просто иррациональный довесок[10]. Далее, и Аристотель, и Декарт — творцы метафизики тетического типа — были, как известно, также и тонкими наблюдателями и экспериментаторами (хотя в античности эксперимент есть по преимуществу наблюдение-созерцание, тогда как в Новое время — пытка природы, поставление ее в такие условия, когда она скажет то, чего обычно не говорит). Это возражение легко отклонить, указав на то обстоятельство, что и Аристотель, и Декарт неизменно оставались метафизиками, искавшими экспериментального подтверждения своим умозрительным концепциям (бывшим порою в противоречии с опытом — так, например, некоторые из картезианских правил соударения упругих тел неверны), но никогда не выводившими основоположения науки и метафизики из явлений, в отличие от эмпириков, стремившихся обобщить данные опыта и в них открыть основания умозрения. Следует также заметить, что в пределах отдельных циклов можно обнаружить циклы локальные — в истории развития философской школы или традиции, такой, к примеру, как неоплатонизм (от Аммония и Плотина, через Порфирия, Ямвлиха, сирийскую, пергамскую и александрийскую школы к Плутарху Афинскому, Проклу и Дамаскию).

Что же касается философии современной, то, очевидно, как и в каждом цикле, представители разных ее этапов могут сосуществовать одновременно или «опережать свое время», хотя сама логическая структура цикла остается неизменной. Так, современная аналитическая философия относится, несомненно, к эмпиризму и отчасти и к скептицизму, а неокантианство начала века и феноменология Гуссерля (имевшие во многом сходные посылки и проблемы) по типу принадлежат к трансцендентальной субъективной философии, в некоторых точках соприкасающейся с современной трансцендентальной прагматикой[11].

Теория циклов более внимания уделяет типологическому сходству, нежели принципиальному различию между циклами, что отмечает и В. Хесле[12]. Если понимать под историческим типом рациональности набор явно или неявно принимаемых установок относительно фундаментальных оснований, на которые опираются рассудок и разум, обращаясь к умопостигаемым или телесным сущностям (в таких положениях, как соотношение дискретного и непрерывного, предела и бесконечности, действительности и возможно-

сти, покоя и движения и др.), то, очевидно, античный и эллинистический циклы принадлежат к одному типу рациональности, а античный и нововременной — к разным[13]. Новый исторический тип рациональности оказывается связанным с новыми проблемами и вопросами, — так, например, проблемы существования внешнего мира и психофизического дуализма принадлежат Новому времени, а проблема интерсубъективности и бессознательного — современности; античность их не знала, точнее, они не стояли перед нею в качестве проблем (в области практической философии — этике, политике, экономике различия в проблематике также весьма существенны). В средние века были выработаны принципиальные установки новоевропейского типа рациональности, от которого в ряде пунктов отличен современный тип рациональности. К сожалению, на это положение здесь можно лишь указать — не доказать: надо лишь отметить, что наряду с пятью историко-философскими циклами можно, я полагаю, выделить три принципиально различных типа европейской рациональности — античный греческий, новый европейский, современный. Первый включает в себя античный и эллинистический циклы, второй — средневековый и нововременной, третий — современный и, надо полагать, будущий шестой. Таким образом, циклы фиксируют типологическое сходство, а типы рациональности — различие в истории движения мысли.

Наконец, следует сказать, что возникновение науки, одного из наиболее высоких и универсальных достижений человеческого духа, связано с первым и третьим циклами, а ее расцвет и развитие — со вторым и четвертым[14]. Возможно, что современная нетрадиционная наука, начатки которой можно находить в нынешнем столетии (у Эйнштейна, Бора, Гейзенберга), зарождающаяся в цикле современности, готова будет в полную силу проявиться в начале следующего цикла развития, после появления философской системы типа объективного идеализма с возникновением умозрительной метафизики, как это было в начале эллинизма с появлением философии Аристотеля и в XVII столетии с появлением систем Декарта, Лейбница, Спинозы. Этот вывод о трех исторических типах рациональности совпадает, замечу, с выводом Апеля о трех фазах развития европейской философии: объективной (соответствует античному типу рациональности), субъективной (соответствует новоевропейскому типу рациональности) и интерсубъективной (соответствует современному типу рациональности)[15]. Так поток судеб и событий интеллектуальной истории обретает свой смысл, завершение и гармоническую сообразность.

[1] *Кун Т.* Структура научных революций / Ред. и послесл. Л. А. Марковой. М., 1977.
[2] *Hösle V.* Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatisher Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1984.
[3] Ibid. S. 96 sgg., 128 sgg. et passim, а также: Hösle V. Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung. Ethik; München, 1990. S. 38—58.
[4] *Hösle V.* Wahrheit und Geschichte... S. 171—623.

[5] Ibid. S. 625—676. О среднем платонизме подробнее см: *Dillon T.* The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220. L., 1977.
[6] *Hösle V.* Wahrheit und Geschichte... S. 676-707.
[7] Ibid. S. 707-743.
[8] Ibid. S. 744-749.
[9] Теорию циклов В. Хесле выдвинул в весьма молодые годы — ему было немногим более двадцати лет. Профессор Д. Вандшнайдер, известный немецкий исследователь творчества Гегеля, заметил, что, если бы не Хесле, ее предложил бы кто-нибудь другой — идея носилась в воздухе.
[10] См., например, сборник статей, посвященный рассмотрению этого вопроса: Reason, Experiment and Mysticism in the Scientific Revolution. N. Y., 1975. Множество трудов по алхимии и огромное количество записей алхимических опытов оставил в рукописях один из основоположников науки Нового времени, Ньютон (Op. cit., passim.).
[11] Ср.: *Hösle V.* Die Krise der Gegenwart... S. 61.
[12] Ibid. S. 39.
[13] Сама по себе рациональность, однако, одна, лишь по-разному проявляется в истории, также и разум — один, лишь по-иному формулирует проблемы, и истина — одна, лишь по-новому допускает причастность себе в каждую новую эпоху. Истина *воплощается* в истории. История же *проявляет* истину, так что не гении делают историю, но история делает гениев, ищет их для себя, чтобы сбыться (ср.: *Hösle V.* Die Krise der Gegenwart... S. 236).
[14] О средневековой науке, ее связи с наукой Нового времени и влиянии на нее см.: *Гайденко П. П., Смирнов Г. А.* Западноевропейская наука в средние века. М., 1989, а также: *Hösle V.* Die Krise der Gegenwart... S. 40; *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 380—504.
[15] Ср.: *Hösle V.* Die Krise der Gegenwart... S. 39.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ДОНИКЕЙСКОЙ ПАТРИСТИКЕ

(по сочинениям грекоязычных апологетов)

Ю. А. Чуковенков

В систематическом и последовательном изучении истории духовного самоосвоения человека невозможно пройти мимо отражения его в патристической литературе. Взгляды на человека раннехристианских мыслителей интересны не только как этап в становлении христианской доктрины человека, но и тем, что в области человековедения «ранние христиане поставили перед человечеством такие проблемы, многие из которых остаются актуальными для человечества в течение почти двух тысячелетий»[1]. Среди них идеи о ценности жизни и личности человека, о единстве человеческого рода и равенства всех людей, о человечности в отношении к человеку и др. Эти гуманистические принципы аргументируются в сочинениях христианских писателей не только теологически, но и антропологически.

В отечественной литературе взгляды апологетов на человека подвергались анализу неоднократно и с различных точек зрения[2]. Однако специального исследования, им посвященного, в нашем религиоведении и в нашей историко-философской науке нет. Автор ограничил здесь свою задачу воспроизведением и анализом содержания антропологических воззрений апологетов с целью выяснить их

место и роль: а) в религиозных системах апологетов, б) в становлении христианской доктрины человека.

Наиболее известными восточными (греческими)[3] апологетами были Юстин (ум. ок. 165), его ученик Татиан (ум. ок. 175), Афинагор (ум. ок. 177), Феофил Антиохийский (жил во второй половине II в.), Ириней Лионский (ум. в нач. III в.), Климент Александрийский (р. ок. 150 — ум. ок. 215), Ориген (ок. 185—253)[4]. Их произведения, сохранившиеся в большом количестве, изданы наиболее полно в 60-х годах прошлого века в «Патрологии» французского аббата Миня[5], многие из них переведены на русский язык[6]. Сведения о жизни и деятельности апологетов многочисленны, хотя и неполны.

Апологеты действовали в условиях становления церковной организации и первоначальной кристаллизации доктрины новой религии, все более настойчиво претендовавшей на духовное руководство обществом. Ближайшей задачей на этом пути было оправдание христианской веры перед лицом языческого мира[7], многие образованные представители которого, усматривая в христианстве грубое суеверие, способное увлечь лишь невежественных и несчастных людей, ядовито его критиковали[8]. Кроме того, христиане нередко подвергались как гонениям государственных властей, так и нападкам «толпы». Защищая христианство, апологеты стремились: 1) доказать неправомерность преследований христиан, 2) обосновать примат христианства над всей языческой культурой и оправдать тем самым его притязания на духовное руководство обществом. Эти задачи определили как стиль (полемичность), так и проблематику апологетической литературы: в процессе оправдания христианства апологетам неизбежно приходилось развернуто излагать христианские воззрения на Бога, мир, человека. Последнее, в условиях отсутствия единой христианской догмы, означало, как правило, сочинительство (на свой страх и риск при непременных ссылках на Писание, часто чисто условных либо даже бывших просто натяжками) собственных концепций, которые, по мнению их авторов, могли, с одной стороны, быть приемлемы для греческого мышления, а с другой — успешно конкурировать со всеми нехристианскими концепциями. Эта деятельность апологетов по своему методу явилась продолжением апостольской традиции соединения восточных, главным образом иудейских, элементов с греческими.

При этом апологеты продолжили эллинизацию самого апостольского наследия. Дело в том, что в своем первозданном виде комплекс представлений, выработанных новозаветными писателями, выражавшими умонастроения самых широких общественных слоев, как в силу своей социальной, так и национальной (значительной зависимости от традиций иудейского мышления) ориентации «не работал» в качестве инструмента христианской пропаганды по овладению образованными верхами. Ими эти представления воспринимались как чуждые[9]. «...Догмат о воскресении мертвых, ожидание всеобщей мировой катастрофы, наконец, проповедь о вочеловечившемся сыне божием, о рождении от девы, воскресении и вознесении распятого на кресте иудейского "софиста" — все это были "иноземные мифы и басни", которые считались непристойными и

даже недозволительными, если им удавалось проникнуть из мастерской ремесленника в высшее общество»[10].

Адресуясь к образованным верхам, апологеты вынуждены были сделать новый шаг по примирению и соединению Библии и античной философии. «Они попытались доказать философски-разумный характер христианства, отодвигая исторический элемент (т. е. предания о жизни и смерти Христа. — *Ю. Ч.*) в своих тезисах на второе место или вводя его в качестве доказательства». На первый план они выдвинули проповедь, основанную на понятиях греческой философии, о едином духовном Боге, о единстве мира и о том, что Бог создал и руководит миром, о единстве человеческого рода, о разуме (отождествляемом с откровением) и свободе воли, о бессмертии и вечной жизни. Это учение «стояло в близком родстве с духовной культурой государства»[11], обладало (в связи с этим) максимальной пропагандистской силой. На этом пути некоторым апологетам пришлось вести борьбу с крайностями эллинизации христианства, характерными для ряда гностических[12] школ и течений, доходивших в борьбе с иудаизмом до отрицания не только отдельных библейских основоположений (воплощение Бога, воскресение из мертвых и т. д.), но и всего ветхозаветного «откровения».

Оставаясь на почве эсхатологических ожиданий, апологеты второй половины II в. сознательно и решительно отстаивали правохристианское учение о втором пришествии Христа, воскресении мертвых, страшном суде и новом царстве — учение, в своей основе заимствованное из иудаизма, но с самого начала приведенное в соответствие с характером новой мировой религии[13]. Особенно энергично апологеты II в. защищали центральный пункт христианской сотериологии — идею воскресения во плоти, проявляя удивительную изобретательность в поисках рациональных доказательств этой нерациональной идеи, в то же время все настойчивее (по мере угасания эсхатологических чаяний) дополняя ее греческим учением о бессмертии души. В целом, творчество апологетов характеризуют две тенденции: 1) стремление органически вписаться в круг привычных для греко-римского мира представлений о Боге, мире и человеке; 2) подчеркивание не только специфики христианских взглядов, но и их несовместимости с античными воззрениями. Хорошей иллюстрацией к этому могут служить мировоззренческие оппозиции христианства античным воззрениям, сформулированные Татианом в «Речи против эллинов». «Некоторые утверждают, что Бог есть тело, а я говорю, что Он бестелесен, — бросал Татиан вызов традиции, — говорят, что мир неразрушим; а я утверждаю, что разрушится; говорят, что сожжение мира бывает в разные времена; а я говорю, что это будет один раз; судьями признают Миноса и Радаманта, а я Самого Бога; бессмертие приписывают одной душе, а я и телу вместе с душою»[14]. Размежевываясь с иудаизмом и языческой мудростью (двумя основными источниками христианства), раннехристианская апологетика (оставляя пока без внимания противников религии вообще) ожесточенно полемизировала с противниками христианской религии, с теми прежде всего, кто оспаривал ее универсалистские притязания.

Отстаивая, а зачастую и впервые формулируя коренные постулаты христианской теологии, сотериологии и этики, апологеты не выдвигали и не решали в качестве самостоятельных собственно антропологические проблемы.

Проблемы природы человека разрабатывались вслед и в русле теологии и сотериологии. Такая последовательность определялась главным образом двумя обстоятельствами: 1) религиозное сознание жаждало иметь прежде всего определенное представление о гаранте и главном субъекте спасения, а также о будущем спасенном состоянии и путях его достижения; 2) для древнегреческой философской мысли был характерен дедуктивный метод, требовавший выведения всего многообразия явлений и предметов из единого начала, соотнесения частей с целым. Восточные апологеты, воспитанные в традициях греческой философии, переносили этот метод на почву христианства. «В стремлении понять мировую историю философски, с точки зрения христианского богооткровения, — писал исследователь святоотеческой антропологии А. Мартынов, — восточные мыслители (и православные и еретики) начинали всегда с высочайшей идеи о Боге и отсюда уже путем диалектическим переходили ко второму члену религиозного Союза — человеку. При таком дедуктивном способе построения догматической системы, интерес к вопросам антропологического характера естественно отходил на задний план. Антропология подлежала рассмотрению лишь настолько, насколько она соприкасалась с теологией, и притом рассматривалась не на основании фактов данной действительности, а под углом зрения общих теоретических начал, путем априорным»[15]. Априорно-дедуктивный метод восточнохристианской антропологии, при котором образ человека формировался не на основе изучения реального человека и его жизнедеятельности, а на основе богословских умозаключений в интересах теологии, этот метод, окончательно сложившийся в IV в. в недрах классической патристики, достаточно определенно проявляется уже в сочинениях апологетов II в. Здесь, однако, уместно заметить, что таким образом христианским идеологам отнюдь не удавалось эмансипироваться от реального, чувственного человека: самые абстрактные богословские спекуляции не могли игнорировать самочувствование и самосознание тогдашнего реального человека. Однако образ человека в результате такого метода представал в крайне схематичном виде.

Оттесняемые на задний план, разрабатываемые фрагментарно, антропологические проблемы тем не менее занимали в творчестве всех апологетов значительное место: иначе и не могло быть в условиях нараставшего интереса к человеку, к его внутреннему миру и угасания общественных идеалов и общественной активности — характерных явлений кризисной ситуации поздней империи. Оценивая в целом сделанное апологетами в этой области, можно утверждать, что все узловые вопросы христианской антропологии оказались в той или иной мере в поле их зрения, а многие положения, высказанные ими, вошли навсегда в основной фонд антропологических идей христианства. В то же время антропологические высказывания апологетов разных поколений нельзя свести в единую кон-

цепцию человека. Они не могут служить даже контуром единой концепции и являются скорее фрагментами часто несовпадающих либо взаимоисключающих концепций человека, имеющих разные социальные[16] и идейные[17] истоки. Разнобой не исключал, однако, и известной общности во взглядах апологетов на человека. Сами общие задачи апологетики и способы их разрешения выступали критериями отбора антропологического материала, задавали не только подход к проблеме человека и общую оценку человека, но и характер решения частных проблем христианской антропологии. Такая роль, на наш взгляд, принадлежала прежде всего обоснованию: 1) права христианства не только на существование (наряду с другими религиями), но и на духовное руководство обществом; 2) теодицеи; 3) христианской сотериологии. Решению этих задач служила антропологическая сторона апологетики, а специфика их решения отдельными апологетами налагала свою печать на содержание их антропологических положений. Обратимся к их более детальному рассмотрению.

1. ЧЕЛОВЕК В СИСТЕМЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ ДУХОВНОГО ПРИОРИТЕТА ХРИСТИАНСТВА

Лейтмотивом раннехристианской апологетики был тезис о том, что у поврежденного грехом и подпавшего под власть демонов человечества есть один выход — обращение в христианство, которое ею истолковывалось как откровение людям единого и единственного истинного Бога Творца, Промыслителя и Спасителя мира. Оборотной стороной этого тезиса было утверждение о том, что ни одна другая религия (а их на территории империи в то время существовало немало), ни одно философское или этическое учение не пригодны быть руководством к жизни и спасению. Сама постановка вопроса о смене духовных вех являлась результатом всевозрастающего кризиса идеологии и общественных институтов рабовладельческого общества. Однако все апологеты трактовали кризис античного мира, античной культуры и философии, в частности, как кризис человеческого мира, человеческой культуры, человеческой мудрости. Борясь против языческой культуры, апологеты третировали ее как плод усилий несовершенного человека; объявляя античную философию социально бесплодной или даже вредной для общества, они принижали ее как продукт помраченного грехом человеческого ума[18]. То обстоятельство, что апологеты сами черпали многое из античных источников, не реабилитировало их: идеи греческой философии о Боге как благом первоначале мира, о бессмертии души и т. п. апологеты произвольно объявляли заимствованными философами из «писаний Моисеевых», а само это ими якобы установленное заимствование использовали «не в похвалу», а к «большему унижению мудрецов языческих, в доказательство бессилия человеческого ума в понимании высших предметов религии и философии, в обличении недобросовестной наклонности язычников искажать священные изречения, выдавать чужое за свое, и тому под.»[19].

Будучи едины в стремлении оправдать и защищать христианство, апологеты расходились в выборе средств и методов решения этой задачи, по-разному оценивали роль в этом античной культуры. Для Юстина, а затем Климента и Оригена на Востоке, Лактанция и Боэция на Западе античная культура в ее наиболее гуманистических проявлениях была, по удачному выражению Г. Г. Майорова, если не сестрой, то ближайшей родственницей христианства. Для Татиана и его последователей (Феофила на Востоке, Тертуллиана, Арнабия и Григория на Западе) она была не более как сплошное заблуждение, или, по его словам, «творение диавола». При разбросе оценок отдельных мыслителей все апологеты жестко критически подходили к греко-римской культуре. Она, «по их мнению, — историческое заблуждение, плод деяний человечества, не нашедшего в целом правильного жизненного пути, хотя и усматривавшего умами своих лучших представителей отдельные жизненные истины»[20].

В качестве альтернативы языческой мудрости, не сумевшей гармонизировать общество и самого человека, апологеты прокламировали христианское учение, но не как более высокое и совершенное творение человеческой мысли, а как сверхчеловеческое божественное откровение и потому не только более возвышенное, но и единственно истинное. «...Только то истинно, что утверждаем мы, наученные от Христа и от предшествовавших Ему пророков», — настаивал Юстин, противопоставляя христианство эллинской мудрости[21]. «Мы отделились от общепринятого и земного учения, мы повинуемся заповедям Божьим, следуя закону Отца нетления и отвергли мнения человеческие», — вторил своему учителю Татиан»[22]. Только обладая природой божественного откровения, христианство, по мнению апологетов, могло стать действенным средством возрождения человека[23] и утверждения нового, общего для всех образа жизни[24]. Черты этих преобразований, уверяли они, уже демонстрируют на практике христиане и христианские общины. Саму же необходимость божественного откровения апологеты выводили из несомненного для них факта греховной поврежденности человеческой природы. Полное откровение Божества в Иисусе Христе, по их мнению, потому и понадобилось, что «человек, погрязший в злой чувственный мир и преданный власти демонов, может быть причастен чему-либо разумному только через Божественное внушение»[25]. Все разумное, являясь богооткровением, может быть постигнуто помраченным умом человека только силою божественной благодати, «силою Отца», воплощенной в наивысшей степени в Боге-Сыне — Иисусе Христе[26]. Только через богопознание посредством Христова откровения, данного в помощь помраченному грехом человеческому разуму, человек может стать субъектом принятия божественной благодати и соучастником божественного плана своего спасения.

Развивая эту мысль, Ириней обосновывал ограниченностью познания человека, вытекающей из ограниченности и греховности его природы, необходимость не только божественного откровения, но и церкви как учителя единственно надежного в постижении истины, предназначенного для этого самим Богом[27]. Христианская аполо-

гетика, таким образом, выводила необходимость для человека богооткровенной религии и ее церковного института из самоочевидной для христианских писателей недееспособности самого человека как субъекта познания и практической деятельности. Такая позиция с необходимостью вытекала из альтернативы божественного человеческому, христианского языческому.

Несамодостаточность человека и необходимость в связи с этим божественного откровения апологеты, жившие в II в., разрабатывали главным образом в двух направлениях: во-первых, доказывая иноприродность человека Богу — той максиме, уподобление которой является назначением человека, представляющего собой в естественном состоянии ничтожество по сравнению с Богом; во-вторых, раскрывая последствия грехопадения прародителей. Их человек — это иноприродное Богу существо (Бог трансцендентен миру, человек имманентен ему), сотворенное из праха земного, со сложной психофизической структурой и в связи с этим и исходными характеристиками, существо само по себе смертное (если специально не облагодатствовано Святым Духом в акте избранничества или обращения)[28]. Мотивируя свой отказ человеку в бессмертии по природе, апологеты заявляли: если бы Бог создал человека бессмертным, он сделал бы его Богом[29], а следовательно, человек не нуждался бы ни в искуплении, ни в спасении, а божественное откровение было бы для него ненужным. Человек же был создан Богом немощным, настаивает Ириней, во имя его же блага, ибо в немощи человека открывается сила божия, «делая лучшим того, кто через свою немощь познает силу Божию»[30]. Бог далее попустил человеку впасть в грех и окончательно стать смертным только «для того, чтобы человек, получая от Бога неожиданное спасение, восстал из мертвых и прославлял Бога ...непрестанно благодарил за полученное от Него спасение, "дабы никакая плоть не хвалилась пред Богом" (I Кор. 1, 29), и чтобы человек никогда не возымел противного мнения о Боге, думая, что нетление принадлежит ему собственно по природе, и, уклонившись от истины, не хвалился в суетной надменности, будто он был естественно подобен Богу»[31]. Человеку по воле Бога предстояло пережить трагические последствия своего грехопадения, чтобы он «познал самого себя, что он смертен и немощен и уразумел Бога, что Он столь бессмертен и могуществен, что дарует и смертному бессмертие и временному вечность, и понял все прочие совершенства Божии, явленные в отношении к нему, и из них научился мыслить о Боге согласно с Его величием»[32]. С этих позиций апологеты (Ириней[33], Тертуллиан и др.) остро критиковали антропологические построения гностиков, признававших наличие у человека по природе, наряду с телом и душой, еще и частицы божества, «света», именуемого духом[34], представленного в избранных людях (духовных, или пневматиках) в виде преобладающего элемента, позволившего им иметь особое знание (гнозис) о Боге, человеке и его спасении и, возвышаясь с помощью гнозиса до Бога, сливаться с Ним.

Особую неприязнь у апологетов вызвали претензии гностиков на единоприродность с Богом и на самостоятельное постижение божественных тайн спасения с помощью только им доступного знания,

полное третирование тела как уз души, отрицание ими воскресения из мертвых (гностики признавали бессмертие души, а не бессмертие человека), загробного воздаяния, царства божьего на земле и т. д.)[35]. Все это подрывало основы христианства, противореча идее церкви (духовным церковь была излишня, материальным — бесполезна), создавая угрозу перерождения христианства в узкую мистическую секту избранных людей, отмеченных богоподобием природы. Идеологи же формирующейся христианской церкви были одержимы идеей преобразования всего мира, всех людей на основе богооткровенной религии Христа и деятельности церкви, призывавшей в свои спасительные объятия каждого. Подчиняя свои оценки человека этой идее, апологеты II в. отвергают утверждения гностиков о их единоприродности Богу и настаивают на том, что в своей иноприродности Богу все люди без исключения равны и одинаково далеко отстоят от своего творца, все нуждаются для спасения в благодатной помощи свыше. Сотворенный из «ничего» и сохраняющий в себе «ничтожество» всю жизнь человек как существо природное не имеет ничего общего с надприродным и непостижимым Богом. Преодолеть ограниченность своей тварной природы и уподобиться бессмертному Богу человек может лишь силой (благодатью) Бога. Только Бог, любя человека, силой своего могущества победит «сущность сотворения природы»[36], превратив человека в бессмертного.

Необходимость сверхъестественной помощи человеку апологеты обосновывали, кроме того, доктриной грехопадения и его последствий, в разработку которой они внесли значительный вклад. По мнению апологетов, грехопадение произвело решительный переворот в природе человека, связанный с тем, что Дух Божий, почивший до этого на созданном Богом человеке и делавший его потенциально бессмертным (это обстоятельство позволяло апологетам определять допадшего человека ни смертным, ни бессмертным) и мудрым, покинул его. Татиан, соединяя библейский миф о грехопадении с платоновской идеей о ниспадении душ в материю, представил этот драматический момент в образах: «Дух совершенный окрылял душу; когда она грехом прогнала его, он улетел, как птенец, и она упала на землю. Лишившись небесного сожития, она возжелала общение с низшим»[37], т. е. с материей. Склонившись к материи, душа стала смертной. Выше[38] Татиан поясняет, что грех, удаливший Духа, состоял в том, что прародители приняли сатану за Бога; Ириней, дословно толкуя библейский текст[39], видел суть греха в неподчинении первых людей воле Бога, что и повело к разрыву реального (физического) союза души человека и Духа Святого. Последний, оскорбленный непослушанием людей, оставил их, следствием чего была смерть физическая и духовная (неспособность к истинному знанию, к различению добра и зла). Физическое отчуждение от бога и духовная ущербность, возникшие в результате греха прародителей, наследуются всеми их потомками, для которых Адам является главой и родоначальником и которые сами себе помочь не могут. Для возрождения человека необходимо восстановление его первоначальной структуры посредством нового реального соединения его душевно-телесного состава с божественной природой, способной сооб-

щить ему бессмертие, познание и блаженство. Этот процесс начинается по воле Бога воплощением Сына Бога, благодаря чему Божество и человечество вновь соединяются «чтобы тленное поглощено было нетлением и смертное бессмертием»[40]. Последствия этого соединения распространяются на весь человеческий род, а Христос выступает духовным главой и родоначальником обновленного человечества[41]. Верующие в Христа получают благодать Святого Духа, который соединяется реально с душой человека и руководит ею, вселяется в человеческое тело и живет в нем, являясь залогом бессмертия всего человека. Доказательством воскресения людей в их телах является факт воскресения Христа.

Эти и подобные аргументы были призваны убедить язычников в том, что вожделенное бессмертие — залог наград и наказаний — находится в руках христианского Бога и лишь в качестве божественного дара может быть передано тем, кто с любовью и послушанием проникается верой в этого Бога. Иисус Христос, называемый апологетами Словом Божьим, Сыном Божьим, воплотившимся в человека, объявлялся ими тем единственным промежуточным звеном, посредством которого может быть восстановлена связь человека с Богом — единственным источником блаженства и бессмертия. «...Для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — Сыном человеческим, — провозглашал Ириней, резюмируя развитие христианского вероучения во II в., — чтобы [человек], соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался Сыном Божиим. Ибо мы никак не могли бы получить нетление и бессмертие, если бы не были соединены с нетлением и бессмертием»[42]. Эта проповедь находила все большее число слушателей, принимавших ее в качестве объяснения современной им жизни: торжествующего зла в мире, роста аморализма и жестокости, углубления всеобщего духовного упадка и деморализации, порождаемых нарастающим кризисом общества, видевших в ней, кроме того, и указание выхода из этого положения.

Проповедь апологетов испорченности человека и о христианстве как единственном чудодейственном средстве его возрождения попадала, таким образом, «в точку» общественных настроений. При этом идеологи христианства были далеки от мысли, что абсолютизируют самооценку человека кризисной эпохи, распространяя ее на человеческую природу вообще.

Отказ «эмпирическому» человеку в богоподобии и способности спастись самостоятельно не означал у апологетов принижения человеческой природы, человека как такового. Человек первоначальный — высшее творение Бога, единственное в мире существо, удостоенное общения с Богом и божественной заботы о его спасении, ради которого Бог посылает собственного Сына на унижение и крестные муки. Заимствованный у стоиков тезис о единстве человеческого рода как совокупности братьев (ибо все сыны Бога и равны перед ним в качестве таковых) в раннехристианской проповеди нередко превращался в основание требования человеческого отношения к человеку, равного подхода к людям вне зависимости от социальной и национальной принадлежности, ви́дения в каждом прежде

всего человека. Эта гуманистическая насыщенность и делала раннехристианскую проповедь привлекательной для «страждущих и обремененных».

Общий для апологетов взгляд на христианство как средство возрождения человеческой природы, созданной Богом, а позже глубоко поврежденной ослушанием прародителей, предопределял и общие апологетам представления о ее исторических метаморфозах. «Основной и наиболее общей чертой христианской антропологии первых веков, — заключает Ф. С. Владимирский, — можно признать различение трех состояний в жизни всего человечества: первобытного — идеального, невинного; настоящего — греховного и будущего — возрожденного. Но самое различие этих состояний, отличительные черты каждого из них и соответствующие им изменения человеческой природы не были еще достаточно раскрыты церковными писателями»[43]. Различение апологетами трех последовательно сменяемых состояний человеческой природы навсегда вошло в фонд христианской антропологии в качестве ее остова. Однако как основание различения состояний, так и их характеристика апологетами остались достоянием эпохи в силу органической связи с раннехристианскими представлениями о получении человеком даров Святого Духа (харизмы) непосредственно от Бога, — представлений, не удержавшихся в церковном правоверии последующих веков. В соответствии с этими представлениями различные исторические состояния человеческой природы характеризовались особым отношением к ней Святого Духа. Отсюда первобытное состояние — это состояние сожительства душевно-телесной природы человека с Духом божьим, который еще не оставил человека; настоящее — состояние расторгнутого союза человека с Богом, оставленности Святым Духом человека; возрожденное состояние характеризуется новым соединением человеческой природы со Святым Духом. Возрождение началось воплощением Бога-Сына в человека и продолжается через увеличение числа его приверженцев.

Обоснованию спасительной миссии христианства служит решение апологетами и такой кардинальной антропологической проблемы, как структура (на языке богословов «состав») человека. Считая природу человека смертной и усматривая непосредственный источник ее бессмертия в Святом Духе, который то пребывает вместе с человеком, то оставляет его, чтобы позже вновь с ним соединиться, апологеты II в. делали структуру («состав») человека переменной величиной. Их человек в первобытном и возрожденном состояниях состоит из трех частей: тела, души и духа (трихотомия), а в настоящем, падшем — из двух: тел и души (дихотомия)[44]. Как видно из предыдущего изложения, духу апологеты приписывали божественное происхождение, рассматривая его отобразом или семенем божественного логоса, получаемого человеком посредством участия в природе абсолютного Духа и утрачиваемого им по своей злой воле при уклонении от Бога. Душа в их понимании не божественная бессмертная сущность (о чем шла речь выше), а животная сила, смертная по своей природе и лишь по связи с божественным духом способная стать бессмертною. Представления о трехсоставности чело-

века, при которой человек является носителем двух духовных природ: души — жизненного начала и духа — начала божественного, олицетворяющего интеллект и другие высшие духовные потенции, пришли в христианство еще в новозаветные времена из греческой философии[45], но с коррекцией на библейский рассказ о сотворении человека Богом, которая впервые была осуществлена Филоном Александрийским[46]. Вполне определенно трихотомизм выражен в Посланиях Павла[47], испытавших в этом отношении, по мнению исследователей, влияние Филона и Сенеки. Непосредственным источником «условного трихотомизма» восточных апологетов были, наряду с Посланиями Павла, гностические сочинения. Ф. С. Владимирский справедливо отмечает, что, борясь с гностицизмом, апологеты «в конце концов возвращались к нему, — поскольку учение о трех частях человеческой природы соответствует гностическому делению людей на духовных, душевных и плотских и проистекает из одного с ним источника. Различие здесь лишь в том, что учители Церкви признавали соединение всех трех частей в каждом человеке, причем утрату, равно как и приобретение, высшей стороны человеческого существа, т. е. духа, обусловливали свободной волей человека, тогда как гностицизм констатировал совершенно фатальное преобладание в каждом отдельном человеке только какого-либо начала (или πνευμα , или ψυγh , или же ὑλh)»[48]. К этому следует добавить два момента: 1) апологеты, ставя получение Святого Духа в зависимость от воли человека, не отказывались и от иудейского принципа избранничества, заново сформулированного автором Посланий Павла; 2) следуя за тем же автором, апологеты, как и гностики, широко практиковали дифференциацию людей на духовных, душевных и плотских, делая это однако несколько иначе, чем Павел: последний в основу дифференциации полагал этические критерии, апологеты же ставили акцент на онтологии — присутствии или отсутствии в человеке Святого Духа.

Трихотомизм апологетов отличается от трихотомизма гностиков и трихотомизма Павла трактовкой природы духа: у апологетов дух — это не органическая часть природы человека, чем он является у гностиков и у Павла, а дар Бога за подвиг веры отдельным людям, которые, становясь его носителями, качественно отличаются от всех других людей. Человек, по мнению апологетов, в своем естественном состоянии лишен духа, являвшегося в антропологии гностиков и у Павла третьей, высшей частью человека, что и определяет условность трихотомизма апологетов II в.

Этот условный трихотомизм наиболее выпукло предстает в рассуждениях Татиана и Иринея, строго различавших человека совершенного и несовершенного, физического и благодатствованного Святым Духом. Первый состоит из тела и души и, по утверждению Татиана, превосходит животных только членораздельной речью[49]. Человек облагодатствованный, кроме тела и души, имеет еще и дух. Это Дух божий, который физически соединяется с душою. Дух присутствует не во всех, а только «в некоторых праведно живущих людях», ибо Бог благоволит обитать через духа только в том, кто держит себя «наподобие храма»[50]. В таком состоянии находился

первозданный человек, таковы ветхозаветные пророки. По мнению Иринея, духа «удостаиваются иметь одни верующие в Христа, все остальные не имеют и поэтому состоят только из души и тела»[51]. Дух Святой — непосредственная причина обновления природы искупленных Христом, физически соединяясь с душой и телом человека, обладает следующими действиями: 1) усыновляет человека Богу через Христа, 2) присутствуя в человеке, поглощает немощь его плоти и таким образом полностью преобразует его нравственность[52], например, силою Духа Святого у христианских мучеников уничтожается естественный страх смерти, и они бесстрашно идут на казнь; носители Святого Духа, кроме того, обладают духовными дарованиями (харизмой) и способны к чудесным действиям: говорить на разных языках, проникать в сокровенные тайны людей и изъяснять таинства божьи, изгонять демонов, предсказывать будущее, исцелять больных через возложение рук и т. п.[53]; 3) становится источником физического бессмертия, делая плоть человека «зрелою и способною к нетлению»[54]. Трихотомизм апологетов, органически связанный с харизматизмом, несмотря на свою условность и связь с новозаветной традицией, не был воспринят церковным правоверием последующих веков, так как не согласовывался с возраставшей претензией церковного института на монопольное обладание божественной благодатью и стал поэтому на почву дихотомии, которая была догматизирована соответствующими соборными определениями. Для церковной мысли харизматизм апологетов — неприятный курьез, проявление субъективизма, зигзаг неустоявшейся богословской мысли. Такой подход к трихотомизму апологетов — не более как попытка скрыть исторически преходящий, изменяющийся характер христианских взглядов на человека. Харизматизм и вытекавший из него трихотомизм (как подлинный, так и условный) раннехристианских писателей были не простой игрой богословской мысли, а скорее выражением миро-и-самоощущения членов христианских общин на первоначальном этапе, «когда христиан было мало, каждый мог чувствовать себя лично отмеченным, совершенный им выбор веры был глубоко интимным актом...»[55].

В этих условиях христиане остро чувствовали свое избранничество, свою исключительность, считали себя особым родом людей, составленным из всех народов земли. «Вы — род избранный... народ святой, люди, взятые в удел», — называет христиан автор Посланий Петра[56]. Эта психология избранничества и исключительности выразились, в частности, и в игнорировании реальных общественных различий и установлений (например, на допросах христианские мученики на вопрос о национальности зачастую отвечали: я христианин), а также в веронетерпимости, характерный даже для самого раннего христианства, что понятно по отношению к гонимой религии лишь в свете ее притязаний на духовное руководство миром.

Трихотомизм, таким образом, был антропологическим обоснованием исключительности христиан и христианства в целом, являясь идейным средством самоутверждения новой религии во враждебном ей мире, предпосылкой переосмысления либо отрицания

его ценностей и норм под углом зрения христианского мироощущения.

В дальнейшем в результате превращения христианства в мировую религию психологический комплекс избранничества отпадал, что неизбежно обрекало и раннехристианские представления о «составе» человека не на дальнейшее развитие, а на замену новыми, существенно отличными от них, выражающими новый этап в развитии церкви и качественно новое положение ее в обществе.

Следующее поколение апологетов в лице Оригена отказалось от сугубо «партийного», по выражению исследователей[57], разделения людей на имеющих и неимеющих Духа. Защищая идею спасения всех, а не только христиан (и в связи с этим оправдывая не только христианство перед язычниками, но и языческую культуру перед христианами), Ориген рассматривает дух не в качестве божественного дара избранным или совершающим нравственный подвиг, а как субстанциональную основу всякого человека, заключающую в самой себе предпосылку будущего соединения с Богом. Подробнее об этом речь пойдет ниже.

2. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТЕОЛОГИИ АПОЛОГЕТОВ

Для обоснования христианства первостепенное значение в эпоху апологетов имела разработка учения о Боге, приемлемого для греко-римского мира. Апологеты, как известно, и явились первыми «архитекторами» весьма сложного христианского Божества, выступающего в трех ипостасях (лицах): Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого — и выполняющего функции творца, промыслителя (управителя) и спасителя мира. Апологеты исходили из того, что в основе формирующейся христианской церкви должна лежать идея о всесильном и всеблагом Боге, желающем и способном разрушить ненавистную действительность, спасти (возродить) людей, воскресить мертвых, сделав их бессмертными, чтобы праведников вознаградить вечным блаженством, а грешников покарать вечными муками. С другой стороны, идущее к завоеванию мира христианство должно было освятить мир и человека, усматривая в них творения Бога. Это выдвигало на первый план представления о Боге как творческом начале бытия, представления, имевшие аналог в греческой идеалистической философии. Пересаживая прахристианские представления о Боге-Спасителе, искупившем избранников, на почву этой философии, апологеты учили, что «Христос есть телесное воплощение "Логоса", который от века был творческим началом мира и правил им как разум и мудрость»[58]. Из идеи Бога — всемогущего и всеблагого творца бытия апологеты делали следующие антропологические выводы: 1) человек был создан по образу и подобию Бога, своего отца; 2) человек, созданный всесовершенным богом, обладая природой более низкой, чем сам творец, был тем не менее совершенным творением и лишь в результате грехопадения утратил первоначальное совершенство, прогрессивно деградируя в результате

удаления от Бога[59]; 3) источником зла в мире является не благой Бог, а свободная воля созданных им существ: первоначально — ангелов, превратившихся в злых духов, а позже — и свободная воля людей. Не все эти положения апологетами II в. были раскрыты. Например, определив три состояния человеческой природы (о чем речь шла ранее), апологеты не установили их качественные различия, а первоначальное состояние совершенства не получило определенной характеристики. Не получило раскрытия в сочинениях апологетов и основное понятие христианской антропологии — понятие образа и подобия Бога в человеке. Более того, отсутствие интереса к этому понятию у апологетов, как и у их предшественников — новозаветных писателей (в том числе и у автора Посланий Павла), — характерная черта раннехристианских взглядов на человека, мимо которой не могли пройти даже церковные исследователи[60]. Из восточных апологетов II в. только Татиан[61] и Ириней[62] употребляют это понятие, да и то крайне ограниченно, к тому же вкладывая в него иной смысл, чем православная ордотоксия последующего времени. Во II в., нам думается, еще не пришло время для пропаганды христианами идеи о потенциальном богоподобии всех людей: она, несомненно противоречила общему тезису прахристианства об исключительности христиан, уравнивая их в своей сущности со всеми людьми. У апологетов еще сохраняется идея богосыновства (особенно характерная для иудаизма), связанная с разделением людей на сынов Бога и сынов диавола: христиане — сыны Бога, их противники — сыны диавола — вот что характерно христианскому мироощущению во II в. В то же время распространение апологетами богоподобия только на совершенных (т. е. христиан) как нельзя более соответствовало утверждению и защите христианства в не-христианском еще мире, обосновывая христианство антропологически.

Более основательно апологеты разрабатывали в русле теологии традиционную со времен Сократа проблему свободы воли, что у них стимулировалось главным образом стремлением объяснить существующее в мире зло: социальное неравенство, физические бедствия, преступность, аморализм и т. п. Ответить на этот вопрос апологетам предстояло в атмосфере господства таких нравственных умонастроений, в которых Бог представал не только всемогущим творцом и управителем мира, а и его спасителем, гарантом справедливости, воплощающим в себе милосердие и любовь; человек же выступал объектом заслуженного воздаяния: наград или кары. Новый, более высокий уровень нравственного сознания лишал кредита представления о Боге как источнике зла; общественные настроения характеризовались острым переживанием личностью собственной вины и ответственности. Мало совместимыми с идеей всемогущего и благого Бога оказывались и те традиционные решения проблемы зла, которые видели его источник либо в действиях злых существ, орудующих при попустительстве Бога, либо в природе самой основы мира — материи и ее законах. Сваливание зла на злых духов и материю объективно противоречило процессу формирования религиозно-этической системы христианства, воздвигавшейся на вменении ответственности за неудовлетворительное состояние мира и

человека самому человеку. Выражая эту тенденцию, апологеты, сохранив определенное значение за злыми духами и материей, перенесли центр тяжести в объяснении зла на свободную волю человека, усматривая в ней решающую внутреннюю причину как возникновения всеобщего разлада в мире[63], так и тех дурных и преступных действий, которые люди совершают повседневно.

Делая свободу воли основанием христианской теодицеи (оправдания Бога) и предпосылкой вменения человеку ответственности за его помыслы и поступки, апологеты пытались рационально обосновать идею свободы воли человека и одновременно примирить ее со своим антиподом — всеобщим божественным предопределением. При этом они опирались на аристотелевскую концепцию свободы как аспекта разума и приближались к стоическим оценкам значения зла в качестве условия проявления и развития нравственной энергии существ, обладающих свободой воли. В то же время они выступали против стоической идеи судьбы (фатума), полемизировали с поздними стоиками, которые признавали лишь общий промысел Бога о мире, отрицая заботу Бога о каждом человеке, ожесточенно боролись против дитеизма (двубожия) гностиков, признававших, наряду с верховным благим богом, существование злого бога (демиурга), создавшего мир и человека.

Борясь против различных противников монотеизма, апологеты формировали образ всемогущего, всеведущего и одновременно всеблагого личностного Божества, пекущегося о мире в целом и о каждом человеке в отдельности. В ответ на утверждения гностиков о том, что всемогущий, всеведущий и всеблагой Бог не мог создать человека со свободой воли, которой человек сразу же дурно воспользовался, апологеты заявляли, что Бог именно по своей благости одарил природу сотворенных им разумных существ (ангелов и людей) свободой (сделав их тем самым подобными себе) с тем, чтобы они могли выбирать между добром и злом. Выражая эту мысль, Юстин формулирует: «...Такова природа всякой твари — быть способною к пороку и добродетели, и ни одна из них не была бы достойной похвалы, если бы не имела возможности склоняться в ту или другую сторону»[64]. Та же идея проводится Татианом[65], Иринеем[66], Феофилом[67], Афинагором[68]; Тертуллиан[69] и Ориген[70] выработали развернутые концепции свободы воли[71]. Получив величайший дар Бога — способность выбирать между добром и злом, первые люди (а ранее их архангел Люцифер, ставший предводителем воинства демонов) неправильно им распорядились, выбрав зло, чем повергли мир и себя в состояние несовершенства, положили начало злу. Способность выбирать, однако, сохраняется у человека и в падшем состоянии. Это энергично доказывает Юстин, по мысли которого, свобода воли подтверждается следующими обстоятельствами: во-первых, ее предполагают ветхозаветные пророки[72] и «все где-либо бывшие здравомыслящие законодатели и философы», предписывавшие «иное делать, а иного удаляться»[73], во-вторых, если нет свободы выбора, то «ни добродетель, ни порок не существуют» и они различаются только во мнении людей, а думать так «есть величайшее нечестие и беззаконие»[74]; в-третьих, тем, «что один и тот же че-

ловек переходит к противоположным вещам»[75], от добродетели к пороку, и наоборот, что исключалось, если бы его поступки определялись судьбой. С позиций вменения человеку ответственности за свои поступки апологеты отклоняли гностический тезис о предопределенности людей к добру или злу самой их природой (преобладанием в ней либо духовного, либо душевного, либо плотского элементов), проводя более или менее последовательно прямо противоположные идеи. А именно: 1) все люди, обладая разумом и свободой выбора, имеют одинаковую природу, нет от природы злых или добрых людей, таковыми они становятся по собственной воле[76], 2) в связи с тем, что как утрата, так и приобретение высшей стороны человеческого существа — духа — обусловлены свободой воли человека, он сам является творцом своей природы, люди сами виновники своего жалкого состояния.

Эти и другие рационалистические аргументы в пользу свободы воли человека, имея своей конечной целью выработку христианской теодицеи и этической системы, не приближали, однако, апологетов к ответу на другую задачу, которую они пытались решить, — к совмещению свободной воли человека с божественным предопределением, задачи, встающей перед всеми монотеистами и одинаково для всех неразрешимой. В связи с последним обстоятельством есть смысл говорить лишь о специфике подхода апологетов к решению этой задачи. Она состояла, в частности, в том, что апологеты в отличие от своих предшественников — новозаветных авторов[77] и своих современников — гностиков «сильно подчеркивали, — по выражению Гарнака, — свободу и ответственность»[78], что, естественно, приводило их к ограничению божественного предопределения, ставя на путь полемики со своими многочисленными оппонентами, в том числе и с новозаветными авторами (полемика с последними проходила, как правило, в скрытой форме). Юстин[79], например, в противовес концепции Павла о предопределении Богом избранных к спасению и обреченных к смерти[80], считает возможным для человека заслужить спасение усилиями свободной воли, сводит божественное промышление о людях к предвидению и справедливому мздовоздаянию[81] и тем самым дает начало решению этой проблемы в духе восточнохристианской патристической традиции, которая получила завершение в формуле И. Дамаскина: «Бог предопределяет то, что не находится в нашей власти»[82]. В связи с этим у апологетов нет мотива, характерного Посланиям Павла, о парализующих волю человека последствиях первородного греха, а проблема наследования греха остается вне круга их интересов[83].

Объяснение зла в монотеизме свободой воли человека, создавая видимость решения проблемы, делало позицию апологетов в целом, крайне непоследовательной: ущемленными в конечном счете оказывались как всемогущество и всеблагость Бога, так и свобода воли человека. Наряду с отстаиванием полновластия Бога над материей и положения о том, что зло не есть качество материи, апологетами, как замечает А. Гарнак, «фактически все чувственное все-таки считалось порочным»[84]. Богу, создавшему мир, противопоставлялась бесформенная материя «с тем, чтобы рассматривать все мате-

риальное как само по себе злое и неразумное»[85]. На человека, погрязшего в вещественный мир, действуют фактически два начала: во-первых, материя (вещество), посредством которой демоны, адресуясь к низменным, плотским стремлениям людей, «поработили себе человеческий род»[86]; во-вторых, Бог, адресуясь к духовным стремлениям, воздействует духом, откровениями, высшее из которых — боговоплощение, именем и силой Христа освобождает людей от власти демонов. Таким образом в мире действуют, наряду с Богом, еще две конкурирующие с ним личностные силы: свободная воля человека, как правило, выступающая из-за тяготения к веществу и демонских внушений как греховное своеволие, и демоны, олицетворяющие плотское начало, успешно противодействующие первоначальным замыслам Бога о мире[87]. Действия этих сил делают в конечном счете божественное управление миром столь неэффективным, что Бог вынужден прибегнуть к чрезвычайной мере: послать собственного сына на унизительную казнь, чтобы попытаться спасти некогда прекрасно созданный мир. Следовательно, Бог как единое начало бытия практически существенно ограничен. Благость Бога также оказывается ограниченной как инициативой Бога в отношениях с неуверовавшими в Христа и обрекаемых за это Богом на помрачение разума и делание всяческих «непотребств» во имя справедливости последующих наказаний[88], так и невероятно жестокой мстительностью по отношению к согрешившим в этой временной земной жизни, но посылаемых Богом на вечные дикие муки в геенну.

Свобода воли человека, в свою очередь, оказывается крайне ущемленной божественным предопределением и действием благодати. В связи с тем что мировыми процессами управляет Бог, свобода воли человека простирается на выбор не общей цели (она задана Богом), а лишь средств ее достижения. Далее, человеческая воля к добру в состоянии греховной поврежденности человека, не обладая благодатью Святого Духа, ограничивается лишь желанием добра, бессильная перейти в добрые дела. Воля к добру может воплотиться в добрые дела лишь с помощью божественной благодати, так как, по мнению апологетов, человек способен к добру не по природе, а по благодати[89]. Человек не является субъектом ни исторического процесса, ни своего собственного спасения. Он лишь субъект принятия или отрицания божественной благодати, действием которой превращается в созидателя своего спасения[90]. Свобода же и самодеятельность человека могут быть условием, а не причиною спасения, субъектом которого является вся божественная Троица[91]. В связи с тем что «...Бог во всем первенствует... все же прочее находится в подчинении Богу» и направляется им к совершенству, вера в Бога, послушание и выполнение его воли составляют высшее благо, имеющее следствием бессмертие, противоположное, т. е. неверие и неповиновение Богу суть зло, влекущее за собой смерть[92]. Требование повиноваться Богу трансформировалось далее в настоятельные рекомендации послушания церкви, пресвитерам и т. д.[93] Все это, как видим, вводит свободу воли и самостоятельность человека в жесткие рамки божественного предопределения и церковной регламентации, пре-

вращая их либо в фикцию (в отношении к добродетели), либо в средство теодицеи (в качестве объяснения источника зла). Характерно, однако, что апологеты в своих рассуждениях на эту тему не выпячивали, как правило, божественное предопределение, выдвигая на первый план свободу воли человека и его ответственность за зло в мире, совмещая абсолютизацию благодати Святого Духа с тезисом о том, что человек своею жизнью может или привлекать духа, или оскорблять его и удалять от себя. Эта осторожность в оперировании идеей божественного предопределения, диктовавшаяся первоначально прежде всего интересами теодицеи в полемике с дитеизмом гностиков, становится в дальнейшем характерной чертой православного половинчатого по своему существу решения проблемы свободы воли и предопределения[94], будучи стимулирована в дальнейшем борьбой восточнохристианской церкви против манихейства, павликианства и других дуалистических сект.

Такое решение проблемы свободы воли и предопределения, внутренне противоречивое, а у некоторых апологетов (в частности, у Иринея[95]) просто путанное, было неудовлетворительно еще и потому, что не объясняло и даже не принимало в расчет неодинаковость людей по их природным данным, а также громадные различия в реальных условиях их жизни, чаще всего наследуемых и существующих независимо от их воли. Эти обстоятельства стимулировали поиски более убедительной теодицеи. Одним из результатов этих поисков являлась теодицея, разработанная из платонизма и стоицизма представителем александрийской школы христианского богословия и философии Оригеном, деятельность которого приходится на первую половину III столетия. Созданная Оригеном философско-теологическая система, ориентированная на интеллектуалов античного мира и призванная облегчить им переход в христианство, решительнее, чем у его предшественников, соединяя раннехристианские представления о Боге, мире и человеке с античной философией, последовательно отстаивала всеблагость Бога, благодаря еще большему расширению зоны свободной воли, объясняя ею участь человека не только в будущей загробной, но и в земной, реальной жизни. При этом речь шла не только о свободе воли человеческих существ, но прежде всего о свободе воли некоих духов (умов), часть из которых впоследствии становится людьми, а земная участь последних всецело определяется тем, в какой мере они отпали от Бога, будучи духами[96].

Основу системы Оригена составляют взаимоотношения между Богом и его творением. Существующий от вечности, неделимый, бестелесный, невидимый и неизменяемый, но вечно творящий Бог открывает себя первоначально в своем отобразе — Сыне, Логосе (Слове), 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. В этот мир равных духовных сущностей вошла дифференциация вследствие того, что они были наделены свободой воли и поэтому не удержались на одинаковой ступени совершенства. Про-

изошло 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[97]. Духи, более охладевшие и глубже павшие, стали человеческими душами и были заключены в человеческие тела. Наиболее глубоко павшие духи — дьяволы и демоны получили мрачные формы сатанинских тел и живут в преисподней[98]. 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[99].

Таким образом, по учению Оригена, различия между классами существ, в том числе как между ангелами и людьми, так и между существами одного и того же класса («и звезда от звезды разнится в славе»[100]) определяется различием в степени их отпадения от Бога и происходят не от Бога, у которого нет этого различия, а исключительно от свободы самих этих существ[101]. И современное положение той или иной воплотившейся в тело души всецело зависит от ее личных заслуг или проступков в предыдущей жизни[102]. Человеческие души, являясь падшими духами, существуют с самого начала и уже прошли несколько миров и будут еще странствовать по многим мирам, прежде чем достигнут своего конечного совершенства. Их положение в этом мире обусловливается их поведением в прошлом. А положение в следующем мире предопределяется деятельностью в земной жизни[103]. Аналогично объясняются различия между людьми по природным данным. Например, люди различаются по умственным способностям якобы потому, что некоторые умы (т. е. духи) сохраняют нечто из первоначальной мощи, а некоторые не сохраняют ничего или сохраняют очень мало. Вот почему одни люди с самого раннего возраста оказываются с блестящими умственными способностями, другие же — с более вялыми, а некоторые рождаются крайне тупыми и совершенно не способными к учению. Ориген указывает на факт неодинаковости условий жизни и исторических судеб народов, на громадные различия между людьми по происхождению. Одни рождаются в среде варваров — грубых и необразованных народов, другие — среди мудрых и образованных греков, третьи — среди евреев, народа богоизбранного; одни народы свободны, другие управляются тиранически; одни люди наследуют имущество и свободу, другие — рабство и бедность; одни подвержены болезням и страданиям, от которых другие свободны. Пафос системы Оригена в том, что она не только объясняет, но и оправдывает существующий порядок вещей: все в мире происходит с ведома и под контролем Бога и направляется им «к общему преуспеванию всего [бытия]». В том числе и различие душ своих созданий, а следовательно, и различие их участи он направил «к гармонии единого мира», создав из различных душ «как бы один дом, в котором должны находиться сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные и глиняные, и одни сосуды — для почетного употребления,

другие же для низкого»[104]. То есть громадное разнообразие человеческих существ, социальные и иные различия между ними имеют смысл и оправдание в гармонии целого (общества), и то, как согласуются эти различия, порождаемые действиями божьих созданий, с гармонией целого есть выражение непостижимой мудрости Бога[105]. А то зло, которое обрушивает Бог на свои создания в виде наказаний за проступки, являясь предпосылкой разнообразия и гармонии, не есть, по существу, зло ни по отношению к целому, ни по отношению к созданиям, ибо посылается Богом ради очищения и наставления их на путь истинный. Мировой процесс есть не что иное, как очищение и исправление павших некогда духов, в котором Бог выполняет роль врачевателя и воспитателя[106]. Он неизбежно закончится всеобщим, не исключая демонов и их предводителя Сатану, восстановлением (апокатастасисом) падших духов в их первоначальное — совершенное, невидимое и бессмертное — состояние[107], и воссоединение с Богом, положением, при котором «Бог будет все во всем»[108]. Тем самым будут созданы предпосылки для нового падения духов и возникновения нового мира.

Восстановление, однако, совершаясь при участии свободной воли и для каждого существа в отдельности, произойдет не внезапно, а постепенно, в некоторых случаях путем многовековых тягчайших испытаний[109]. Для содействия очищению и восстановлению духов Бог посылает своего сына — Логоса, которые принимает образ человека Иисуса Христа. Эта экстраординарная мера потребовалась в связи с тем, что установленному Богом миропорядку (гармонии общественного целого) «в последние времена» стал угрожать «близкий конец и весь человеческий род склонился к окончательной погибели, потому что ослабели не только управляемые, но и те, кому была поручена забота об управлении»[110]. Вот тут-то миру и потребовалась помощь самого творца, чтобы он восстановил утраченное и оставленное в пренебрежении искусство повиновения для одних и искусство управления для других. Образцом для тех и других, считает Ориген, служит Иисус Христос, давший пример как послушания до принятия смерти, так и покорения Богу его вчерашних врагов, чем «восстановил нарушенные законы царствования и управления». Именно через покорение Богу всех его врагов и последнего из них — (смерти) достигается всеобщее спасение и состояние гармонии, которое характеризуется формулой: «Бог все во всем». Добровольную покорность Христу, подобную той, которую проявили апостолы и святые, последовавшие за ним, Ориген, как и другие апологеты, объявляет высшей человеческой ценностью, верной стезей к спасению от всех зол и бед.

Итак, широкое использование идеи свободы воли[111] вывело теодицею Оригена за пределы оправдания собственно Бога, дополнив ее апологией общественного уклада как продукта взаимодействия свободной воли человека и самого справедливого и благого промысла Бога. Этот взгляд на общество шел на смену прахристианским взглядам, разделяемым еще апологетами II в., видевшими в обществе не «гармонию целого», а «царство князя тьмы» (Сатаны). Достроив христианскую теодицею, Ориген оказал могучее влияние на

все последующее развитие христианского богословия, хотя ряд положений его системы были осуждены позже церковью. Осужденной оказалась и лежащая в основе его теодицеи теория предсуществования душ, которая осталась тем не менее весьма привлекательной для православных богословов тем, по словам епископа Сильвестра, что «бросает некоторый свет на замечаемое в мире крайнее неравенство внешних состояний и условий, распределяемых между людьми, начиная с самого их рождения и детства, независимо ни от каких со стороны их личных заслуг»[112]. Тем самым христианством был сделан новый шаг в углублении отражения процессов общественной жизни и человека.

Этот шаг стал возможен благодаря не только развитию христианской мысли. Его реальной предпосылкой было развитие общественной жизни, которое характеризовалось нарастанием элементов новых (феодальных) отношений, смягчавших систему личной зависимости, развивавших индивидуализацию и субъективизацию личности, сферу правовых отношений, что выразилось, в частности, во введении в 212 г. на территоии империи всеобщего гражданства. При всей своей парадоксальности по содержанию и мифологичности по форме раннехристианское учение о свободе человека и божественном предопределении в своем развии чутко фиксировало диалектику объективного и субъективного, общего и единичного в контексте эпохи и меняющегося положения церкви в обществе.

3. В РУСЛЕ СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИХ ЧАЯНИЙ

Ядро христианской антропологии — учение о природе и сущности человека формировалось в русле сотериологии[113] — центральном пункте христианского мировоззрения: ожидаемым в загробной жизни наградам и наказаниям должна была соответствовать природа самого человека, иначе весь механизм религиозного восполнения не срабатывал. Между жизненными условиями христиан, их сотериологическими надеждами и антропологическими представлениями установилась с самого начала следующая зависимость: жизненные условия порождали жажду в определенных благах, ожидаемых в «царстве божьем» и способных восполнить их недостаточность в реальной жизни; а уже в соответствии с характером ожидаемых благ конструировалась природа человека[114].

Во времена апологетов христианская сотериология сама постепенно формировалась в острой идейной борьбе многочисленных групп и течений, составлявших тогдашний христианский мир. И хотя христианство во всех своих проявлениях с самого начала было религией спасения, ему еще предстояло пережить века острой богословской полемики, чтобы выработать общецерковное понимание природы спасения, условий и средств его достижения. Во II в. эта полемика еще только развертывалась, хотя тогда уже вполне определились две основные тенденции решения сотериологических проблем, выражавшие два типа отношения к действительности и понимания путей ее преодоления.

Стремясь быть понятой образованными эллинами раннехристианская апологетика соединяла прахристианскую апокалиптическую сотериологию и вытекающие из нее натуралистические представления о человеке с греческой мистикой и спиритуализмом. При этом в рассуждениях апологетов II в. преобладают представления, вытекающие из мировой эсхатологии: о скором конце света, земном царстве Христа, воскресении мертвых и т. д., а в восточнохристианской[115] апологетике III в. (в частности, в сочинениях апологетов, принадлежавших к александрийской школе, — Климента Александрийского, Оригена и их учеников) преобладающими становятся представления индивидуальной эсхатологии о мистическом соединении с Богом единичной человеческой души.

Апологеты II в. сохраняют весь комплекс плебейской предметно-вещественной эсхатологии прахристианских общин (отодвигая, правда, конец света в неопределенное или отдаленное будущее), охотно ссылаются на Апокалипсис Иоанна[116], что неудивительно, если учесть, что эта книга была во II в. самой популярной в христианской среде. Пафос их сотериологии в рационалистических «доказательствах» воскресения мертвых — идеи, представлявшейся образованным грубым суеверием. Желая переломить такое отношение, апологеты изощрялись в созидании «доказательств». Афиногор и Тертуллиан создали специальные пространные сочинения о воскресении (см.: *Афиногор.* О воскресении мертвых, *Тертуллиан.* О воскресении плоти), в которых настаивают на воскресении именно тела в том виде, в каком оно существовало на земле, с теми же частицами материи, которые входили в его состав при жизни.

Красноречиво о воскресении в теле пишут Юстиан (Апология, I, гл. 8, 18; Разговор, гл. 130), Татиан (Речь против эллинов, гл. 6), Феофил (К Автолику, I, гл. 13—14), Ириней (Против ересей, II, 33, 5; V, гл. 1—20). Эти «доказательства» в своем большинстве исходят не из природы человека, а из всемогущества Бога, природных циклов и т. д. и поэтому для нас неинтересны. Существенно другое: апологеты не представляют ни божественного суда над людьми, ни полноценного воздаяния им, а следовательно, и утверждения справедливости без воскресения в теле. Как суд должен вершиться над человеком, а не только над его душой, так и воздаяние: награды праведникам и наказания грешникам должны быть предназначены целостному человеку, а не какой-то его части. «Правды не бывает в суде, — убеждал Афиногор, — когда недостает того, кто совершил праведное, или неправедное. Совершил же в жизни то, о чем производится суд, человек, а не одна душа»[117]. Праведный суд божий «полагает возмездие обеим частям (человека), и не одна душа должна получить возмездие за то, что сделано вместе с телом, — ибо она не сама по себе увлекается к грехам относительно телесных удовольствий, пищи или других чувственных благ, — и не одно только тело, — ибо оно само по себе не способно рассуждать о законе и правосудии: — но человек, состоящий из того и другого, подлежит суду за каждое свое действие...»[118]. Ириней, развивая эту мысль, писал: «Справедливо, чтобы праведники в том же создании (во плоти), в котором подвизались или подвергались скорбям, и получили плоды

страдания своего; и в создании, в котором умерщвлены по любви к Богу, в том же и оживились; и в создании, в котором понесли рабство, в том же и царствовали»[119]. В свою очередь, и преступники закона божьего должны воскреснуть для вечных мук в собственных телах, которые, по мнению Юстина, должны быть «пожираемы червем и неугасимым огнем, оставаясь бессмертными, так, что будут зрелищем для всякой плоти»[120].

Таким образом, принятие апологетами всерьез простонародных ожиданий чувственно-вещественных наград и наказаний неизбежно делало их поборниками и, можно сказать, заложниками идеи воскресения во плоти, предполагавшей, в свою очередь, целостного человека как единое телесно-духовное существо. Несмотря на всю свою наивность, мысль о воскресении мертвых требовала индентичности личности: одним и тем же человеком является тот, кто жил на земле, и тот, кто приходит на суд Бога и там либо подвергается наказанию, либо получает награды. Перед Богом предстает жившее на земле существо в составе той же души и того же тела. Предельно четко и кратко это требование выражено Тертуллианом: «Так как причина воскресения состоит в назначении суда, то необходимо должен явиться тот же самый человек, который и был, чтобы получить от Бога определение награды или наказания»[121]. Тело, в свою очередь, превращалось в реальную субстанцию идентичности человека, ибо, как убеждал Афиногор, люди «не могут опять существовать как те же люди, если те же самые тела не будут возвращены тем же самым душам».[122]

Итак, каков человек поборников воскресения мертвых? Настаивая на предметном, чувственном воздаянии целостному человеку, апологеты определяют его в соответствии с аристотелевской традицией как психофизическое единство, образующееся из соединения души и тела и проявляющееся как в способе существования, так и в природе этих составляющих его двух основных частей. Нерасторжимое единство в человеке души и тела, сформулированное уже Татианом (душа «образована так, чтобы могла проявляться посредством тела, ибо душа никогда не является без тела, и плоть не воскресает без души... Душа есть связь плоти; а плоть есть вместилище души»[123], у Афиногора превращается в методологический принцип решения всего комплекса вопросов, связанных с человеком, — от его творения до воскресения мертвых. Его суть Афиногор выразил в следующих постулатах: «Если ни природе души самой по себе, ни природе тела отдельно не даровал Бог самостоятельного бытия и жизни, то только людям, состоящим из души и тела, чтобы с теми же частями, из которых они состоят, когда рождаются и живут, по окончании сей жизни они достигали одного общего конца: то душа и тело в человеке составляют одно живое существо, которое испытывает и свойственное душе и свойственное телу, действует и исполняет то, что относится к чувственному или умственному постижению; и потому совершенно необходимо, чтобы такой состав всецело направлялся к одному концу, — дабы все и во всех отношениях сходилось к одной гармонии и к общему согласию, — сотворение человека, природа человеческая, действия и страдания, образ жизни

и сообразная с природою последняя судьба»[124]. Ириней, включая в структуру совершенного человека наряду с телом и душой дух Божий, специально оговаривается, что «душа и дух могут быть частью человека, но никак не человеком», который есть «соединение и союз души, получающей духа Отца с плотью, которая создана по образу Божию»[125].

Идеологи, обещавшие приверженцам новой религии земное чувственное блаженство в земном царстве Христа, склонны были и в самом человеке видеть природное существо, субстанцию которого составляет не духовный феномен, а телесно-чувственная организация. Человек, по определению Юстина, страстное и «разумное животное», душа которого одного и того же рода, что и душа «лошади или осла»[126]. «Человек есть плоть», вторит ему Татиан, и если не будет иметь духа божьего, что достигается лишь праведниками, то «будет превосходить животных только членораздельными звуками, а во всем прочем образ жизни его будет такой же, как у них...»[127]. Феофил, оставаясь на почве библейских рассказов о сотворении Богом человека, подчеркивает то обстоятельство, что человек создан из земли[128]. Для Иринея природа равнозначна субстанции, и Адам, по его мнению, имел субстанцию из девственной земли, которую Бог еще не оросил дождем, а человек не обрабатывал[129]. Созданное из такого материала, тело человека Ириней часто отождествляет с человеком в целом и именует просто «созданием»[130]. Существование человека вне тела немыслимо: «...Если кто уничтожит существо плоти, т. е. создания, и будет разуметь только один дух, — таковое существо не будет уже человек духовный, а дух человека или Дух Божий»[131]. С уничтожением тела «и с переходом души в среднее место, ничего уже не остается от человека... Ибо разум человека — ум его, мысль, направление ума и тому подобное не суть что-либо особое от души, но движения и действия самой души, которые без души не имеют никакой субстанции»[132]. Сын Бога, чтобы стать человеком, воплощается в обыкновенное человеческое тело, что в божественном плане предусмотрено от вечности; тем самым освящает его и делает прообразом телесной организации всякого человека, которая в связи с этим создается «по образу Божию», т. е. по аналогии с телом Иисуса Христа. Более того, своею человеческою жизнью Христос освятил все возрасты до старческого включительно, «всем возвращая общение с Богом»[133], утраченное ранее в результате грехопадения прародителей.

В сотериологии и христологии Ириней, как и некоторые другие апологеты, спорит с гностиками, учившими, что тело есть создание не верховного благого Бога, а несовершенного демиурга, и отрицавшими воскресение в теле, а также действительность телесной природы Христа (одни из гностиков считали тело Христа призрачным, другие — небесно-душевным, тонким, эфирным). Противополагая природу и Бога и рассматривая тело «падшего» человека как источник скверны, Ириней в то же время посвящает многие страницы своего антигностического труда доказательству возможности не только воскресения, но и обожения тела по причастию к силе божьей, что Бог сделался человеком, чтобы человек стал Богом, т. е.

стал бессмертным[134], что Христос был и истинный Бог и истинный человек[135], соединявший в себе немощную и смертную природу человека со сверхъестественным принципом — Святым Духом[136], превратившийся тем самым в своеобразный переходный мост от Бога к человеку и от человека к Богу, возглавив человечество на пути к Богу. И подобно тому как Христос после распятия воскрес в собственном теле, так и «все вписанные в (книгу) жизни восстанут со своими собственными телами, со своими собственными душами и духами, в которых угодили Богу. Достойные же наказания подвергнутся также со своими душами и телами, в которых отступили от благости Божьей. Те и другие перестанут рождать и рождаться, жениться и выходить замуж, так чтобы род человеческий согласно с предопределением Божьим был закончен и сохранил гармонию Отца»[137]. Но воплощение Бога в тело человека и воскресение богочеловека Христа является гарантией будущего воскресения и обожения человека лишь в связи с тем, что само тело человека создано по образу тела Христа, что и делает возможным их взаимопроникновение, взаимодействие и обожение тела человека телом и кровью Христа через церковное причастие[138]. Последнее есть источник нетления тел и их будущего воскресения.

Как в сотериологии, так и в антропологии апологеты исходили из принципа древних, широко использованного стоиками: подобное соединяется с подобным. Само соединение и союз души и тела, составляющие человека, возможны, по мнению апологетов, в силу родственности их природы: душа духовна только в сравнении с грубым веществом тела и состоит из особого рода материи легкой и эфирно прозрачной. Обладая двойственной природой, т. е. будучи и материальной и духовной, душа способна соединяться как с телом (и быть смертной), так и с духом божьим — источником жизни — и быть бессмертной по связи с ним. Расчищая место для благодати, апологеты принижали душу, определяя ее смертной по природе, получающей бессмертье лишь по связи с Богом и утрачивающей его при потере этой связи. Даже Юстин, философ платоновской школы, считал душу смертной: «Души необходимо получили начало и могут перестать существовать; ибо они произведены для людей и прочих животных»[139]. И далее: «Душа причастна жизни, потому что Бог хочет, чтоб она жила, и потому может перестать некогда жить, если Бог захочет, чтоб она не жила более. Ибо душе не свойственно жить так, как Богу; но как человек существует не всегда, и тело его не всегда соединено с душою, но как нужно разрушиться этому союзу, душа оставляет тело, и человек уже не существует, так и от души, когда нужно, чтобы ее не было, отнимается жизненный дух и душа уже не существует, а идет опять туда же, откуда она взята»[140]. Татиан, Ириней и Тертуллиан отказывали душе не только в бессмертии, но и в духовности, считая ее материальной, состоящей из особого рода вещества. По мнению Татиана, душа есть часть вещественного духа, пронизывающего и объединяющего всю вселенную[141], она может проявляться только через тело и служит для него связью, по своей природе она есть субстанция сложная и, следовательно, может разлагаться и умирать[142]. «Душа сама по себе, — настаивал Тати-

ан, — не бессмертна, эллины, но смертна... Сама по себе она есть не что иное, как тьма, и нет в ней ничего светлого... если она живет одна, то уклоняется к веществу и умирает вместе с плотию...»[143]. Иринею душа представлялась в виде некоей тончайшей жидкости, разлитой по всему телу и принимающей от него вид или отражение[144]. Управляя телом и сообщая ему жизнь, она сама получает бытие и потому не бессмертна. «...Душа не есть жизнь, — повторяет Ириней формулу Юстина[145], — но участвует в жизни, дарованной ей Богом»[146]. Наиболее последовательно идею материальности души проводит Тертуллиан, изложивший эту точку зрения в трактате «О душе» («De animo») — первом христианском сочинении, посвященном специально антропологии и написанном автором с целью опровергнуть философское мнение о небесном происхождении души. Свои положения о душе Тертуллиан строит на стоическом учении о материи как субстанции всего сущего, включая человеческую душу и самого Бога. Все существующее имеет своего рода тело, — утверждал Тертуллиан, — поэтому и душа по своей природе есть тело особого рода[147]. Как тело, душа подлежит трем пространственным измерениям, имеет внешний образ и воздушный лучезарный вид, по своим внешним очертаниям соответствует внешности физического тела. Душа образуется вместе с телом, и как тело порождает тело, так и душа порождает с помощью Бога душу. Происходя от Адама, душа через посредство родителей наследует не только образ верховного творца, но и извращенность природы первочеловека.

Высказывая эти мысли о человеке, апологеты постоянно отмежевываются от платоновских определений сущности человека как духовной, безначальной и бессмертной субстанции, высшей формой познания у которой являются собственные воспоминания о пребывании в мире духовных сущностей и которая самостоятельно с помощью очищения добродетелью может уподобиться Богу и слиться с ним. Для достижения своей главной цели человек платонизма не нуждался ни в божественном откровении, ни в церковном институте. Это-то прежде всего и делало платонизм неприемлемым для идеологов христианской церкви[148]. Признаваемое платонизмом бессмертие душ по природе и связанные с ним предсуществование и переселение душ были несовместимы с христианскими представлениями о вменении и получении реальных наград и наказаний. Проповедников воскресения и блаженства во плоти не устраивала и соматология платонизма, постулировавшая, что плоть, как и всякая материя, не обладает сущностной реальностью. По указанным причинам против платоновского спиритуалистического понимания сущности человека активно выступали и те из апологетов, которые, подобно Юстину, в целом симпатизировали платонизму[149]. Кстати, именно Юстин сформулировал мотивы отрицательного отношения христиан к учению платонизма о душе, указав на два главных обстоятельства. Во-первых, платоники, «отправляясь от мысли, что душа бессмертна и бестелесна, думают, что не могут подвергнуться наказанию, если сделали что-либо злое, так как бестелесное недоступно страданию», во-вторых, «если же душа бессмертна, то она не нуждается в чем-либо более от Бога»[150]. Безна-

чальной, нематериальной и бессмертной душе платонизма апологеты противопоставляли конечную, материальную и смертную по своей природе душу, которой Бог дает бытие, сохраняя ей жизнь и после смерти тела. В результате вмешательства Бога в посмертные судьбы душ «те, которые оказались достойными видеть Бога, уже не умирают, а другие подвергаются наказанию, доколе Богу угодно, чтоб они существовали и были наказываемы»[151]. Души не уничтожаются после смерти их обладателей, так как «это было бы весьма выгодно для злых», а размещаются в том же месте, откуда взяты, но так, что «души благочестивых находятся в лучшем месте, а злые и беззаконные — в худшем, ожидая здесь времени суда»[152]. Данное понимание природы души вошло в целом в христианское правоверие без подчеркивания ее материальности и смертности.

Апологеты II в., считая Бога, как и библейские писатели, единственным источником бессмертия, отступают от их точки зрения в определении участи грешников, считая, что вечная жизнь (бессмертие) дается Богом не только праведникам, но и грешникам (последним ради вечных мучений)[153]. Это «углубление» библейской точки зрения делало христианское воздаяние полнее, а пропаганду его эффективнее. Кроме того, апологеты трактовали назначение человека не как просто бессмертие, а как вечную безбольную и блаженную жизнь целостного человека, источником которой является Святой Дух. В соответствии с первоначальным планом Бога человек был создан именно для того, чтобы иметь в тесном союзе с Богом нескончаемую прекрасную жизнь[154]. Первозданный человек должен был под влиянием обитающего в нем Святого Духа возвыситься до бессмертия и других свойств Бога, стать богоподобным. Это развитие человека было, однако, прервано грехопадением, так как Святой Дух покинул его. После явления Христа, восстановившего в себе связь человека с Богом и искупившего первородный грех, человек может реализовать свое первоначальное назначение, лишь приобщившись к Христу, восприняв его искупительную жертву. Уподобляясь Христу в послушании Богу, человек должен превратить себя в «храм Святого Духа», ибо только действием Святого Духа преодолевается немощь и смертность человека и восстанавливается утраченная в грехопадении потенция к богоуподоблению, т. е. способность к бессмертию, познанию Бога и вечному блаженству. Адам, по мнению Иринея, обладая такой потенцией, не смог реализовать свое высокое предназначение только потому, что не имел опыта различения добра и зла, и поэтому избрал зло[155]. После откровения Бога в Иисусе Христе, вернувшего человека в его первоначальное состояние, человек располагает всеми объективными предпосылками (в том числе и опытом познания добра и зла), чтобы вернуть способность к бессмертию и блаженству. Достаточно «стяжать Святого Духа», который, окружая человека изнутри и вовне, делает его плоть «зрелою и способною к нетлению»[156]. Но Святой Дух побеждает смерть в телах искупленных не сразу, а постепенно. В земной жизни верующие через познание Бога верою[157] и благодаря преодолению чувственности[158] получают как бы часть Духа, приучаются прини-

мать и носить в себе Бога, делаются духовными (пневматиками). Полную же благодать, которая сделает верующих богоподобными, они получат лишь по воскресении[159]. Однако уподобившись в бессмертии Богу и достигнув таким образом идеала совершенства, к которому был предназначен Богом при самом своем сотворении, человек остается целостным психофизическим существом, наслаждающимся не только видением Бога, но и реальными благами райской жизни. А суть процесса его обожения состояла в получении телом жизненной силы от Святого Духа для преодоления своей смертности, происходящей от потери или ослабления жизненной силы. Резюмируя свои мысли о порядке реализации божественного плана о человеке, Ириней в полемике с гностиками настаивал: «...не вначале сотворены мы богами, но сперва людьми, а потом уже богами... ибо... надлежало, чтобы прежде явилась природа, а потом смертное было побеждено и поглощено бессмертием, и тленное — нетленным, и человек сделался по образу и подобию Божию, получив познание добра и зла»[160].

Призыв к достижению богоподобия был общим местом не только раннехристианской проповеди, но и всей религиозно-философской литературы поздней античности. Ириней, однако, не ограничился призывами к богоуподоблению, а связал старую греческую идею об обожении человека с фундаментальным тезисом христианства о воплощении Бога в человека, утверждая, что Бог стал человеком ради того, чтобы люди стали, подобно богам, бессмертными. Увязав в один узел христологию и антропологию, Ириней дал христианской сотериологии формулу, выражавшую как цель спасения — обожение человека, так и способ ее достижения — «стяжение Духа Святого»[161], используемую для краткого выражения сущности православия и поныне[162]. Оформленная богословски Иринеем концепция обожения человека всецело соответствовала потребностям утверждения христианства. Во-первых, достижение человеком своего назначения она связывала не с развертыванием его сущностных сил, а с преодолением его природы действием сверхъестественного фактора — благодати Святого Духа. Человек оказывался в полной зависимости от христианского Бога. В то же время признавалось значение и его самодеятельности, его свободы принятия или отказа от божественной благодати. Об этом подробно шла речь ранее. Во-вторых, являясь предельно широкой, формула обожения «давала крышу» социально противоположным типам решения сотериологических и антропологических проблем: натуралистическому, сводящему обожение к физическому обновлению человека, и мистико-спиритуалистическому, по которому обожение тождественно духовно-нравственному возрождению личности.

Концепция обожения человека явилась одной из форм богословских синтезов, посредством которых создавалась всеобщая религия и потребность в которых становилась все острее в связи с дальнейшим возрастанием социальной неоднородности христианских общин. Вступление в общины все большего числа состоятельных и образованных греков и римлян подготовило крах актуальной мировой эсхатологии и замену ее индивидуальной эсхатологией, что неиз-

бежно повело к кризису натуралистических взглядов на человека и, в частности, представления о человеке как неразрывном единстве души и тела, исключавшего идентичность личности после смерти[163]. Все чаще христиане молились не за скорый конец мира (который многим из них представлялся не царством дьявола, а прекрасным творением Божьим), а за отсрочку его[164]. Ожидания всеобщего Страшного Суда сменялись надеждами на загробное воздаяние отдельному человеку сразу же после смерти. Место общества царства божьего занимала идея индивидуального блаженства, которое «простецам» представлялось как материальное благополучие в раю, а образованным, воспитанным на традициях платоновской философии, — в виде духовного наслаждения вблизи божества. Идея индивидуального загробного воздаяния, доступная для масс и приемлемая для образованных греков, и явилась системообразующим элементом идеологии формировавшейся христианской церкви[165].

Новая идеология, шедшая на смену мировой эсхатологии, имела своими идейными истоками не древнеиудейскую апокалиптику, а греческие мифы о загробной жизни и созданные на их основе поэтические и философские произведения. Эта смена вех повела не только к падению популярности Апокалипсиса Иоанна, но и к прямым нападкам на него в христианской среде[166]. Уже во II в. с ним успешно конкурирует Апокалипсис Петра, в котором приводятся почерпнутые из греческих источников об Элизиуме и Гадесе описания материально понимаемых райских блаженств и адских мучений, получаемых после смерти не народами, как в Откровении Иоанна, а отдельными людьми. Многие общины включали Апокалипсис Петра в канон священных книг[167], что свидетельствовало о его популярности. Однако мировая эсхатология, утратив актуальность, не была отброшена полностью ни тогда, ни позже. Ее отдельные элементы, такие, как учение об искуплении и учение о втором пришествии Христа, навсегда остались в ряду основных положений христианской сотериологии[168]. Но в эпоху апологетов в повестке дня стояла замена мировой эсхатологии индивидуальной и разработка учения о загробной жизни, что, в свою очередь, предполагало смену вех в антропологии и, в частности, разработку (вместо концепции целостного человека как единства души и тела) учения о душе как субстанции личности, носителе человеческого Я. Душа должна была стать полноценным восприемником некогда жившего человека, способным принять посмертное воздаяние. Тем самым душа и ее посмертное существование должны были стать центральной проблемой христианской антропологии.

Выражая эту тенденцию, восточные апологеты, жившие во II в., включали в свои сотериологические построения элементы не только мировой, но и индивидуальной эсхатологии, создавая, по существу, двухслойную сотериологию. Так, уже Юстин, сохраняя в целом верность прахристианской доктрине о воскрешении избранных, подвергает ее эллинизации, так что она оказывается, по выражению Р. Жоли, на полпути между верованием первохристиан и учением греков о бессмертии души[169]. Из высказываний Юстина следует,

что душа не только существует после смерти человека, но и получает сразу некое частичное воздаяние[170]. Во имя его Юстин приписывает ей телесность, которая делает ее способной чувствовать. Ириней представил, по существу, две сотериологические концепции — одну основанную на хилиазме, другую — на идее обожения человека, скрепленные христологией[171]. Посмертное состояние души у Иринея характеризуется не только тем, что им воздается посредством дифференциации их местонахождения, но и тем, что они, сохраняя внешний облик своих бывших владельцев, являются носителями самоадекватности личности. Напомнив евангельский рассказ о богаче и Лазаре, Ириней заключает, что «каждый класс душ получает достойное жилище еще прежде суда» и что «...они сохраняют образ человека, так что могут быть узнаваемы, и помнят о том, что здесь [в этом мире]»[172]. Именно в связи с этим Ириней уподобляет душу воде: как вода, влитая в сосуд, приобретает форму этого сосуда, так и душа принимает форму тела, сохраняя его образ и после смерти. У Иринея еще нет разработанной концепции о посмертном пребывании душ в раю или в аду после периода мытарств или чистилища. Такая концепция — продукт богословской мысли более позднего времени, однако приведенные фрагменты труда Иринея шли, как мы видим, в этом направлении. Богословским прозрением Иринея, интенсивно разрабатываемым в дальнейшем на христианском Востоке, была и, по существу, мистическая идея обожения человека благодатью Святого Духа[173], хотя сам Ириней вкладывал в нее скорее «реалистический», чем мистический смысл, так как видел цель обожения не в духовном блаженстве от слияния с божеством, а в телесном бессмертии благодаря физическому обновлению и в наслаждениях всяческими благами.

Иные, чисто мистические чаяния о будущем и соответствующие им спиритуалистические представления о человеке христиански оформлялись вне церкви — у гностиков (что уже отмечалось); в церкви — у представителей богословской школы в Александрии. Климент и Ориген, стремясь сделать христианство приемлемым для образованных эллинов и выражая их умонастроения, сознательно отвергали хилиазм, идеи божьего суда и воскресения тел как бредни простонародья[174] и разрабатывали мистическую сотериологию, переносившую решение проблемы спасения во внутренний духовный мир человека, активно используя идейный арсенал греческой философии (главным образом платоновские и стоические идеи), аллегорически перетолковывая библейские тексты. Формально сохраняя многие понятия прахристианской реалистической эсхатологии, Климент и в еще большей мере Ориген спиритуализировали их содержание: объектом спасения у них является не весь человек, как у апологетов II в., а только его душа, как у гностиков. Многочисленные свидетельства ветхо- и новозаветных текстов о материальных наградах и наказаниях «нужно понимать образно»[175] — как символы чисто духовного воздаяния. Процесс спасения есть очищение от неведения и греха. Христианство же есть единственно истинное знание (гносис) о мире и его спасении, а христианин — истинный мудрец (гностик), если он достиг совершенства в познании своей рели-

гии и, побеждая чувственные влечения, живет во плоти как бесплотный[176].

Под влиянием концепции Платона о посмертных наказаниях грешников в течение определенного срока Климент, а за ним и Ориген отвергли складывавшееся в церкви учение о вечности мучений грешников, утверждая, что милосердный Бог налагает наказания на грешников лишь в целях их исправления и что за гробом возможно покаяние и усовершенствование. Климент полагал, что все души, в том числе и души праведников, проходят период исправительных наказаний посредством огня раскаяния, стыда, неудовлетворенных желаний. И лишь по мере очищения огнем страданий душа поднимается к Богу, вступая в сонм ангелов и архангелов. Весь процесс спасения, начатый, по мнению Климента, воплощением Слова Бога (Логоса), соединившим все человечество с Богом, он понимал аскетически[177], как процесс индивидуального обоготворения (обожения)[178], которое начинается уже на земле обращением язычника к вере, а потом верующего в гностика, т. е. совершенного христианина[179], и являющееся в конечном счете плодом действия божественной благодати. Идеальный христианин представлялся Клименту в образе стоического мудреца — аскета, и его главную добродетель он видел «не в христианской любви, а в состоянии апатии и в обладании высшим гносисом»[180]. Обоснование этого идеала и его достижения через христианский гносис сделали Климента предтечей того направления христианской мистики, которое в дальнейшем получило название абстрактно-спекулятивного (в противовес нравственно-практическому). Своим же учением о молитве как внутреннем безмолвии и непрестанной беседе с Богом[181] он создал «начатки того разветвления древнегреческой мистики, которое позднее стало известно под именем исихии»[182].

Ориген, развивая идеи своего учителя и нередко серьезно от них отклоняясь, создал грандиозную спекулятивную схему всеобщего (включая демонов и их предводителя Сатану) восстановления (апокатастасиса) в свое первоначальное состояние совершенства ниспавших некогда и составивших существующий мир духов. В этом общекосмическом процессе происходит и индивидуальный апокатастасис человеческих душ (духов). При этом посмертная участь душ грешников и душ праведников различна. После смерти души получают новые тела, природа которых всецело соответствует состоянию совершенства или несовершенства, которого они достигли при жизни в телах людей[183]. Души грешные долго скитаются привидениями вокруг своих могил, и их постепенное очищение достигается «адскими» страданиями. Но это не геенские огни и муки, а либо терзания ума, который казнится угрызениями совести и огнем раскаяния[184], либо «страшное и болезненное мучение» души, испытывающей «наказание и муку разлада с собою» и чувствующей «возмездие за свое непостоянство и беспорядочность»[185]. Муки разлада души с собою — это в одно и то же время и «возмездие за отказ от добрых дел и плодотворного чувствования», и «основание более прочной связи и обновления»[186]. Очистившись огнем собственных грехов, дух человека освобождается от них и может идти

вперед ко все большему совершенству, чтобы достичь в конце концов состояния чистоты, которое было до грехопадения. Посмертное существование душ праведников, по рассуждениям Оригена, предстает как начинающийся при жизни поступательный процесс их умственного развития через обогащение знаниями[187]. Первоначально души святых попадают в то место на земле, которое в соответствии с церковной традицией Оригеном называется раем, но понимается «местом учения, так сказать аудиторией, или школой душ», где души учатся «о всем том, что они видели на земле»[188], завершая с помощью благодати познание природы, человека (его души и ума), истории Израиля и его обрядов, животного мира, природы демонов, божественного промысла «о каждом отдельном существе»[189]. Далее души (имеющие «развитой ум») сравнительно быстро переходят в воздушные пространства, знакомятся с небесами, видят, «что делается там», и изучают основания, «почему это так делается». Затем эти души поднимаются в межпланетные пространства, где под руководством Бога изучают природу звезд. Пройдя мир видимый, души достигают мира невидимого и вступают в страну чистых духов и первообразов, по которым создан мир, где созерцают разумные и духовные субстанции лицом к лицу. Апокатастасис завершается утратой душами своих эфирных оболочек и превращением их в умы (в духов), которые, достигнув богоподобия, возвращают себе первоначальную природу и способны не только к созерцанию Бога, но и к слиянию с ним[190]. Последнее означает поглощение личности в безусловном бытии. Первоначального состояния совершенства достигают в конечном счете все духи, и это делает материальный мир излишним, потому что он был создан как место наказания и очищения для духов (III, 5, 4). Этот мир исчезнет, ему на смену придет другой, но уже иной мир[191].

Как идеолог церкви, Ориген связывал всеобщее возрождение с деятельностью божественной Троицы, утверждая, что падшие души, обладая свободой воли и руководимые демонами, все более запутываются в грехах и не способны избавиться от них собственными силами. Богоуподобление и дальнейшее слияние с Богом для них стало возможным благодаря соединению божественного Логоса (сына Бога) с плотью человека, при посредстве души Христа, ставшей связующим звеном между Богом и человеческим телом[192]. Следующие за Христом в любви и преданности Богу получают помощь от Святого Духа через таинства и божественный гносис, что и ведет их к обожению. При этом Святой Дух соединяется не со всем человеком, делая и тленное тело его бессмертным, как утверждали апологеты II в., а действует только на его ум (дух), бессмертный по природе, который, очищаясь (обоживаясь) при общении с Богом, одухотворяет (обоживает) и тело, находящееся в его обладании. В результате Святой Дух не превращает смертное и естественное в бессмертное и надприродное, а очищает божественный бессмертный дух от природного и смертного. Что касается человека, то в своем стремлении к чисто духовной жизни он «прежде всего должен отрешиться от чувственно-материальной стороны бытия. Отсюда необходимость мироотречения, аскетического самоумерщвления и ка-

фортический характер этики Оригена»[193]. Между прочим, сам Ориген оскопил себя, был скопцом, так что скопческие секты очень часто опирались на его учение и опыт. Таким образом, ядром сотериологии Оригена (как и сотериологии Климента) является не конец мира и установление царства Христа на земле, а преодоление тяготения души человека к материальному, полная переориентация его на духовные ценности, на задачи умственного развития.

Созданные Оригеном сотериологические мифы, в которых спасение предстало как возрождение падших духов посредством очищения их от материи, а рай — в виде идеально организованной школы для обучения душ праведников, очевидно, импонировали мистически настроенным современным интеллектуалам-гностикам, тем, кого Ириней назвал «ненасытными и неблагодарными» за то, что хотят вначале быть богами, а потом людьми[194] и для которых спасение представлялось в виде возвращения к первоначальной чистой духовности. Именно им, своим единомышленникам, адресовал Ориген свои сотериологические схемы, платоновские по существу, лишь слегка помазанные христианским миром. В то же время, желая сохранить согласие с верой церкви, Ориген удерживает прахристианскую идею воскресения мертвых, «хотя логическая последовательность не оставляла места в системе Оригена для учения о воскресении тела»[195]. Необходимое примирение достигается Оригеном благодаря замене идеи воскресения реальных земных человеческих тел идеей получения неких пневматических духовных тел[196], в которые облекаются якобы души вместо вещественных телесных оболочек[197]. Заслуживший царство небесное удостаивается превращения тела земного в «тело духовное, способное обитать на небесах»[198]. Такая, казалось бы, незначительная замена позволяла Оригену, формально принимая учение о воскресении мертвых, сохранять принципиальную позицию в толковании воздаяния как чисто духовного и, во-вторых, считать субстанцией личности не телесно-духовную организацию человека, а только его душу.

Спиритуализацию воздаяния, определившую поворот в христианской сотериологии (он означал вытеснение не только иудейских представлений греческими, но и замену чаяний простонародья философски оформленными взглядами, лишенными оппозиционного звучания), александрийцы мотивировали антропологически. По мнению Климента, «истинное превосходство человека», состоящее в познавательной способности, в разуме и дающее ему возможность достигать высшего совершенства — созерцать Бога, обнаруживается в его структуре: человек наделен наряду с телом разумной душой[199]. Ориген еще более заостряет антропологическую аргументацию духовности воздаяния. Возражая «людям, надеющимся на чувственные обетования», Ориген убеждает, что душе естественно и прирожденно желание благ духовных, происходящих от удовлетворения природной жажды души «постигнуть истину о Боге и познать причину вещей». Однако в этой жизни человеческий ум постигает «только немного из многочисленных и безмерных сокровищ божественного знания». Поэтому продолжение и завершение познания возможны лишь в потустороннем мире, где «тем, кто имеет в этой

жизни некоторое предначертание жизни и знания, должна быть придана красота законченного изображения»[200].

Трансцендентность конечной цели человека, состоящей в созерцании Бога и слиянии с ним, обосновывается александрийцами в последнем счете трансцендентным происхождением и трансцендентной сущностью самого человека, благодаря чему и возможны общение и слияние его с Богом. И Бог — это, по Оригену, мыслящее себя мышление и ум (дух) человека, созданный Богом из ничего, но, как и он, бессмертный и свободный, единоприродны и в качестве таковых могут сливаться. «Если, — убеждал он, — небесные силы через участие в премудрости и освящении принимают участие в интеллектуальном свете, т. е. в божественной природе, и в том же свете и премудрости получили участие также и человеческие души, то эти души и небесные силы одной природы и одной сущности. Но небесные силы нетленны и бессмертны; значит, и субстанция человеческой души, несомненно, бессмертна и нетленна»[201]. Таким образом, александрийцы — эти перебежавшие в христианство интеллектуалы, усматривая подлинное существование человека в интеллектуальном развитии и творчестве, и сущность человека видели в его интеллекте (уме) и в соответствии с этим разрабатывали модель человека, которая по своей природе являлась, как видим, экзистенциальной, т. е. исходившей из представлений об идеальном существовании человека. Достижение последнего ими связывалось не с мировой драмой (о которой грезили прахристиане), а с метаморфозами трансцендентной природы индивидуального человека.

Трансцендирование человека у александрийцев достигается сведением его сущности к духовному (идеальному) феномену, единоприродному с Богом. Сверхъестественное начало, называемое ими умом, или духом, вводится в структуру человека в качестве ее первоосновы и системообразующего элемента. Люди, по Оригену, это особым образом ниспадшие духи, прошедшие в процессе падения 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. Носителями собственно человеческих родовых качеств и индивидуальных человеческих различий являются человеческие души, составляющие особый вид небесных существ. Именно души — носители человеческой личности — обладают волей, свободой и ответственностью. Поэтому понятия «души» и «мы» у Оригена идентичны[202]. Таким образом, если сущность человека, воплощенная в духе, состоит в божественном происхождении, божественной цели и свободном решении, то его природу составляет душа, духовно-телесный феномен особого рода. Реальная же человеческая плоть, будучи внешней оболочкой души на короткое время земного существования, не определяет природу человека и не является ее составляющей. Ниспадая на землю и воплощаясь в человеческие тела, небожители переходят в разряд земных обитателей. Здесь люди состоят из трех основных частей: духа, души и тела, которые неравноценны по своему достоинству[203] и по-

стоянно борются между собой за преобладание в них. В связи с последним все люди подразделяются на три разряда: духовных, душевных и плотских. Когда душа склоняется в сторону духа, вечного божественного начала в человека, тогда человек становится духовным, когда же в сторону плоти, т. е. подчиняет себя чувственности, человек делается плотским[204]. 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 умом»[205]. Душа способна на «развоплощение» и должна к нему стремиться. Понятия «дух», «душа» и «плоть» Ориген наполнял не только онтологическим и ценностным, но и гносеологическим содержанием: вслед за Филоном он «разрабатывал доктрину о трех смыслах Библии — "телесном" (буквальном), "душевном" (моральном) и "духовном" (философски-мистическом), которому отдавалось безусловное предпочтение»[206]. Эти понятия у Оригена, как и у его предшественников — христианских гностиков первых веков (в том числе и у Павла), играли роль универсальных методологических принципов. Последующие поколения христианских идеологов до сегодняшнего дня включительно находят в этих понятиях готовый упрощенный инструментарий для анализа социальных, этических и гносеологических проблем[207].

Следовательно, устоем спиритуализированной антропологии Оригена явилась широко распространенная в античном мире идея предсуществования духовного начала: реальному земному человеку у Оригена, как мы уже видели, 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»[208]. 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 Оригена в формировании христианского богословия и сохранения 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. В соответствии с этой концепцией существование личности и после разрушения тела продолжалось естественно в силу богоподобной природы души — носителя личности. Тем самым центральная идея новой религии о загробном воздаянии получила приемлемое для образованной части населения антропологическое обоснование, что являлось залогом распространения и принятия ее в этих кругах.

Христианским богословам и философам импонировала осуществленная Оригеном спиритуализация человека, сведение его к трансцендентной, богоподобной, автономной умозрительной сущности, что выводило его из-под детерминирующего влияния материальных законов, человеческих ценностей и норм, превращало его в религиозное существо, ставило под духовное руководство религии. Именно эту сторону антропологии Оригена до сих пор восторженно оценивают идеологи церкви и религиозные философы. Однако, принимая платоновскую идею автономной человеческой души, церковь не могла последовать за александрийскими философствующими богословами ни в понимании спасения как чисто духовного феномена (гносиса и т. п.), ни в понимании человека в качестве духовной сущности, подобной Богу по своей природе. Совершенно неприемлемой для церкви была платоновская идея предсуществования душ — этот центральный пункт системы Оригена. Дело в том, что учение о богоподобии человеческой души по природе делало проблематичной необходимость церкви в качестве орудия спасения человека, т. е. подрывало саму идею церкви. Неудивительно, что учение Оригена о предсуществовании душ и о духовном воздаянии вскоре же подверглось нападкам церковных идеологов, в том числе и в Александрии, и в дальнейшем было официально осуждено 5-м Вселенским собором.

Тем не менее построенная на платонизме оригеновская трактовка придала системе христианских взглядов на человека мировоззренческую определенность, имевшую тысячелетнюю перспективу, во многом предопределив ее умозрительно-спекулятивный характер, в частности ее метод, основанный на соотношении человека и Бога в качестве однопорядковых сущностей.

Как отмечено выше, антропологические взгляды Оригена служили обоснованием практики аскетизма, третирования плоти, реальных человеческих потребностей. В то же время в системе Оригена через учение об умах получила онтологическое обоснование идея самоценности человека — эта максима гуманизма, сформулированная античными мыслителями и повторенная до Оригена только Афиногором, и то лишь мельком. Сведение человеческой сущности к автономной духовной субстанции при всей своей абстрактности и умозрительности давало антропологическое основание для утверждения автономности личности, великого гуманистического принципа — человек выше гражданина. Спиритуализация человека означала крутой поворот в формирующейся христианской антрополо-

гии, она принципиально по-новому наполняла ветхозаветную формулу: «человек — образ и подобие Бога», сохранившуюся в христианской ортодоксии до сего дня; она означала также переход от условной к фактической трихотомии, которая со времен Реформации завоевывает все более прочное место в христианском человековедении, в том числе и в антропологии современного русского православия.

Принцип трансцендирования сущности человека, впервые четко выраженный Оригеном, стал краеугольным камнем мистической ветви христианского человековедения, выступавшего в течение веков обоснованием внемирской, а часто и внецерковной ориентации личности. Не случайно термин «богочеловек», выражающий наиболее адекватно сущность мистического христианства (См.: В. С. Соловьев «Лекции о богочеловечестве»), был введен именно Оригеном[209]. Идея «духовного» человека как основы человека «эмпирического» прошла сквозь патристическую антропологию, особенно явственно проступив у Григория Нисского (в его учении о двойном творении человека) и у Максима Исповедника, следовавшего в антропологии за епископом Нисским. Воспринятая раннесредневековой мистикой в лице Иоанна Скота Эуригены, эта идея триумфально прошествовала сквозь системы великих немецких мистиков (Экхарта, Бёме, Баадера), чтобы вновь влиться в русло православия в учениях русских реформаторов: Вл. С. Соловьева (концепция «софийного человека»), Н. А. Бердяева (учение о Первоадаме) и др.

«Александрийцы» не ограничились выяснением онтологии человека и обратились к его гносеологии. Ориген, в частности, сведя человека к душе, проанализировал распространенные в его время идеалистические концепции души, соотнося их с ветхозаветными постулатами, полагая библейские взгляды на душу в качестве критериев истинности[210]. Тем самым был сделан новый шаг в формировании христианской антропологии как системы, шаг по пути превращения ее из состояния фрагментарного в концептуальное. Однако и у Оригена антропология еще не приобрела даже относительной самостоятельности, будучи органически вплетенной в его богословскую систему, в основе которой лежит противоположность Бога и созданного им мира духов; последний выступает с одной стороны как раскрытие сущности Бога, а с другой — как созданный — противоположен Богу-творцу. Основными элементами этой системы в связи с этим являются: 1. Бог и его развитие. 2. Падение созданных духов и его последствия. 3. Спасение и восстановление[211].

Подведем некоторые итоги.

Восточнохристианские апологеты II—III вв., не выдвигая и не решая антропологических проблем в качестве самостоятельных, разработали (а в ряде случаев пересмотрели) представления о человеке, возникшие на предшествующем этапе становления христианства. Это развитие происходило главным образом в русле формировавшегося христианского учения о Боге и учения о спасении, основанного на идее личного бессмертия, и потребовало новых, более широких синтезов библейских мифологических и греческих фило-

софских воззрений на человека. Наиболее развита антропологическая мысль христианского Востока в эту эпоху в системах Иринея и Оригена, представляющих синкретические комплексы взглядов на Бога, мир и человека и воплотивших в себе два существенно различных типа богословского решения человековедческих проблем: натуралистического и спиритуалистического. Ни один из них в «чистом» виде не мог стать основой общецерковной доктрины человека в силу главным образом своей односторонней социальной ориентации. Для выработки такой доктрины требовались новые синтезы и сочетания взглядов и представлений, разнородных по своей социально-психологической природе.

Тем не менее в рассуждениях о человеке апологетов II—III вв. при существенных различиях в решении основных проблем человековедения (что выразилось, в частности, в разном содержательном наполнении основных антропологических понятий того времени) отразились многие общие принципы и черты христианского осмысления человека. К ним, на наш взгляд, можно отнести следующие. Во-первых, видение в человеке прежде всего носителя общечеловеческой природы, абстрагирование при решении главного вопроса жизни — вопроса о спасении — от его реальных социальных связей, отношений и характеристик. В борьбе с гностиками христианские апологеты утверждали: все люди, имея равно поврежденную грехом природу, равны перед Богом и имеют равные шансы на спасение. Такое видение людей питало раннехристианские постулаты о единстве человеческого рода, имевшие стоическое происхождение, и раннехристианский культ абстрактного человека, первоначально выраженный в новозаветных документах. Получив богословское обоснование в патристике, этот культ был оттеснен в условиях феодализма на периферию христианского миропонимания и вновь выдвинут на передний план и развит буржуазными реформаторами христианства.

Во-вторых, двойственный подход к человеку: он по представлениям апологетов соединяет в себе духовное и телесное начала при определяющей роли первого и поэтому может быть одновременно и имманентен и трансцендентен миру (у одних по связи с Богом, у других в силу собственной природы); он в одно и то же время ничтожен (в сравнении с Богом) и велик (в сравнении с другими земными тварями); он свободен в выборе и в то же время всецело предопределен Богом, он может познавать себя сам, но высшее знание о нем — от Бога и т. д.

В-третьих, у апологетов уже обозначились: умозрительный метод христианской антропологии, базирующийся на формуле «образ и подобие», а также контуры ее структуры, в частности — основная онтологическая проблема: душа в ее отношении к телу и исторический аспект структуры в виде указаний на исторические состояния человеческой природы (первоначальное — идеальное, настоящее — падшее, будущее — возрожденное) без выяснения их различий.

Наконец, антропологические умозаключения апологетов ярко демонстрируют, как мы видели, и такие особенности религиозного отражения человека, как определяющая зависимость его содержа-

ния от социально-психологических факторов, а также служебно-апологетическая роль антропологии в религиозном комплексе.

Ведущей тенденцией в эволюции христианских представлений о человеке в эпоху апологетов была их спиритуализация, выраженная наиболее полно в системе Оригена. Спиритуализация в «чистом» виде, чреватая прямым дуализмом материального и духовного, была неприемлема для церкви, перешедшей к союзу с миром и освящению его. Это обстоятельство было осознано в разной степени уже апологетами, в том числе и Оригеном: место дуализма материи и сознания у них занимает дуализм материи и формы. Даже душа, по Оригену, более форма тела, нежели его антитеза. Такой «снятый» дуализм делал теоретически возможным освящение мира, плоти, государства и т. д. Новая роль церкви в обществе предопределила дальнейшую эволюцию ее идеологии, ее философскую переориентацию на неоплатонизм со скрытым в нем пантеизмом и широким синтезом многих философских школ. На их основе и были созданы первые христианские антропологические системы, но это произошло уже на новом этапе развития патристики.

[1] *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности II—III века. М., 1981. С. 165.

[2] Наиболее полно этот анализ представлен в исследованиях, посвященных антропологическому наследию отдельных раннехристианских мыслителей. Систематическое изложение взглядов апологетов на человека см.: Архимандрит Киприан (Керн), проф. Правосл. богосл. ин-та в Париже. Антропология Св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 73—138; фрагментарное изложение см.: *Владимирский Ф. С.* Антропология и космология Немезия еп. Емесского в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912. Ч. II. С. 225—248, 286—442; *Мартынов А.* Учение св. Григория еп. Нисского о природе человека. М., 1886. С. 39—80, 90—110; *Миртов Дм.* Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1990; *Позов А.* Основы древнецерковной антропологии. Мадрид, 1965. Т. 1: Сын человеческий; 1966. Т. 2. Апокастасис; Отдельные антропологические положения апологетов воспроизводятся в работах по истории средневековой философии, в исследованиях по истории культуры. См.: *Майоров Г. Г.* формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 55—100; *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979. С. 37—46; *Бычков В. В.* Указ. соч. С. 147—165; *Скворцов К.* Философия отцов и учителей церкви: Период апологетов. Киев, 1868. В церковной историографии анализ доникейской патристики представлен наиболее полно в лекционных курсах по истории древней церкви профессоров Санкт-Петербургской Духовной Академии В. В. Болотова (т. II, 1910), А. И. Бриллиантова (1915), Московской — И. В. Попова (1912). Из многообразной иностранной литературы о патристической антропологии в наш научный оборот заслуженно вошла книга Г. Робинсона «Христианское учение о человеке» (*Robinson H. W.* The Christian Doctrine of Man), изд. в Эдинбурге в 1920, 1926 и 1947 г.

[3] Наряду с греческими действовали латинские (западные) апологеты, к числу которых относят Минуция Феликса (2—366), Тертуллиана (ок. 155 — ок. 220), Арнобия (ум. ок. 326), Лактанция (ок. 250—325) и др.

[4] Краткие жизнеописания апологетов см.: *Бычков В. В.* Указ. соч. С. 41—50. Литература об апологетах указана в статьях — персоналиях «Философской энциклопедии».

[5] *Migne J. P.* Patrologiae cursus completus. Series graeca (PG).

[6] На русском языке имеются соч. Юстина «Апология I», «Апология II», «Разговор с Трифоном иудеем» в переводе священника П. Преображенского (см.: Памятники древней христианской письменности в русском переводе. М., 1862. Т. III; Татиана «Речь против эллинов», Афиногора «Прошение о христианах» и «О воскресении мертвых», Феофила Антиохийского «Три книги к Автолику» (см.: Сочинения

древних христианских апологетов в русском переводе / Введен. и примеч. протоиерея П. Преображенского. СПб., 1895); а также сочинения св. Иринея, епископа Лионского, жившего во II в. В рус. пер. свящ. П. Преображенского (М., 1871; 2-е изд. — 1900 г.); «Строматы», творение учителя церкви Климента Александрийского (пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892); его же «Кто из богатых спасется» (Рус. пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1888); «О началах», сочинение Оригена, учителя Александрийского (III в.) (Рус. пер. Н. Петрова. Казань, 1899); его же «Против Цельса», ч. 1 (Казань, 1912).

[7] Поэтому христианские писатели II—III вв. и получили общее наименование — «апологеты» (от греч. apologiomai — защищаю).

[8] Сохранившиеся тексты античных критиков христианства см.: *Ранович А.* античные критики христианства. М., 1935. Характеристику содержания полемики с христианами см.: *Спасский А.* Эллинизм и христианство: история литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством за раннейший период христианской истории (150—254). Сергиев Посад, 1913; *Рожицын В.* Раннее христианство в освещении его современников. М.; Л., 1926.

[9] О существенных различиях греческой и библейской эсхатологии см.: *Кнопф Р.* Происхождение и развитие христианских верований в загробную жизнь / Пер. с нем. СПб., 1908. О различиях греческой и иудейской богословской традиции см.: *Гэтч Э.* Эллинизм и христианство // Общая история европейской культуры. СПб., 1911. Т. VI: Раннее христианство. С. 1—172; см. также: *Попов И. В.* Элементы греко-римской культуры в истории древнего христианства. М., 1909.

[10] *Гарнак А.* Церковь и государство до образования государственной церкви // Из истории раннего христианства. М., 1907. с. 197.

[11] Там же. С. 198, 197.

[12] Гностицизм — религиозно-теософическое движение поздней античности, выступавшее во II в. главным соперником христианства. Подробнее о гностицизме и его отношении к христианству см.: *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979; *Свенцицкая И. С.* Тайные писания первых христиан. М., 1980. Гл. V, VI.

[13] Изменения свелись к двум пунктам: 1) иудеи ждали появления мессии, христиане же верили, что первое пришествие мессии уже состоялось, а вскоре произойдет и второе, решающее для судеб мира и всех людей; по учению иудаизма участие в будущей славе получал тот, кто принадлежит к израильскому народу, христиане же связывали спасение и участие в будущем царстве лишь с верой в Иисуса Христа: спасается тот, кого Иисус признает верным себе при втором пришествии. Сопоставление иудейской и христианской эсхатологии см.: *Кнопф Р.* Указ. соч.; *Никольский Н. М.* Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства // Никольский Н. М. Избранные произведения по истории религии. М., 1974. С. 148—205.

[14] *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 25 //Соч. древних христианских апологетов. СПб., 1895. С. 33.

[15] *Мартынов А.* Учение св. Григория еп. Нисского о природе человека. М., 1886. С. 45. Характерно, что настоящий вывод почти дословно повторяет, давая оценку итогам развития восточнохристианской антропологии во II—III в., другой исследователь древнецерковного учения о человеке — Ф. С. Владимирский, подчеркивающий служебный характер антропологии по отношению к «целям чистого богословия» (*Владимирский Ф. С.* Предисловие переводчика // Немезий, епископ Емесский. О природе человека / Пер. с греч. Почаев, 1904. С. XVI; см. так же: *Он же.* Антропология и космология Немезия еп. Емесского в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912. С. 230—232).

[16] Социальные позиции и ориентации апологетов можно дифференцировать следующим образом: Татиан и Тертуллиан — идеологи христианских низов; Юстин, Афиногор, Ириней — представители средних слоев, идеологи рабовладельческого крыла христианских общин; Климент Александрийский и Ориген — выразители настроений и интересов состоятельной образованной части христианских общин конца II — первой половины III в.

[17] Идейные истоки высказываний апологетов о природе человека составляют соответствующие положения библейских книг (гл. I—III глав кн. Бытия) и концепции различных школ греческой философии. У апологетов II в. преобладают буквальное истолкование Библии и элементы стоической и аристотельской традиции, а у апологетов III в. аллегорическая экзегеза и платонизм.

[18] *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 26; *Феофил.* К Автолику, кн. II, гл. 8, 12; *Еремий.* Осмеяние языческих философов. подробнее об отношении апологетов к культуре греко-римского мира см. цит. книгу В. В. Бычкова (гл. II).

[19] Об отношении писателей классических к библейским по воззрению христианских апологетов: Историко-критическое исследование ординарного профессора С.П.-Г. Духовной академии Евграфа Ловягина. СПб., 1872. с. 4, 21.

[20] *Бычков В. В.* Указ. соч. С. 53.

[21] *Юстин.* Апология I, гл. 23.

[22] *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 32.

[23] «Это учение, — разъяснял Юстин миссию христианства, — преподал нам Иисус Христос, единый собственно Сын, родившийся от Бога, Слово Его и первенец и сила, который по воле Его соделался человеком, — для изменения и восстановления рода человеческого» (*Юстин.* Апология. Гл. 23.)

[24] «Должен быть один и общий для всех образ жизни, — настаивал Татиан. — А теперь, сколько городов, столько законодательств, так, что одни почитают гнусным то, что, по мнению других, прекрасно» (*Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 28).

[25] *Виндельбанд В.* история древней философии. 3-е изд. СПб., 1902. С. 308.

[26] *Юстин.* Апология II. Гл. 10; *Он же.* Разговор с Трифоном иудеем. Гл. 100, 119. Та же мысль о возможности познания Бога человеком, только с помощью божественного откровения, проводится и Татианом — см. гл. 13.

[27] *Ириней.* против ересей, IV, 33, 38; V, 20.

[28] Высказывания на эту тему у апологетов многочисленны, например: *Юстин.* Разговор с Трифоном иудеем. Гл. 4,5; *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 13; *Афиногор.* О воскресении из мертвых. Гл. 10, 15; *Феофил.* К Автолику. Кн. II. Гл. 19, 24, 27; *Ириней.* Против ересей. IV, 38; V, 3.

[29] *Феофил.* К Автолику. II, 27.

[30] *Ириней.* Против ересей. V, 3. Эту мысль, высказанную ранее автором Посланий Павла (I Кор. XII, 7—10), Ириней развивает в ряде мест своего большого труда.

[31] Там же, III, 20.

[32] Там же.

[33] В своем антигностическом труде «Против ересей» Ириней отводит критике антропологии гностиков много страниц. См. кн. I. Гл. 5—8; кн. II. Гл. 29—34; кн. V. Гл. 1—20.

[34] Гностики — валентиниане, чьи взгляды критикует Ириней, усматривая в человеке микрокосм, различали в нем три стороны: чувственно-материальную, душевно-демоническую и духовно-божественную, в которых отражались три ступени мирового бытия: материя, Демиург и Бог. В зависимости от преобладания каждой из них люди делятся на три типа: материальный, душевный и духовный. Духовные — это гностики по своей субстанции, возвышающиеся над всеми, даже над Демиургом, имеющим лишь душевную природу. В конце мира подобное возвратится к подобному: материальные люди, соединившись с материей, будут уничтожены в огне, души праведных перейдут вместе с Демиургом в среднее место, духовные (пневматики) вознесутся выше седьмого неба, перейдут в плирому.

[35] *Ириней.* Против ересей. Кн. II Гл. 25—28; кн. V, Гл. 1—20.

[36] Там же. IV. 38, 4; см. IV, 10, 2.

[37] *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 20.

[38] Там же. Гл. 7.

[39] *Ириней.* Против ересей. III, 35, 37.

[40] Там же. 19, 1.

[41] Там же. 18, 1.

[42] Там же. 19, 1.

[43] *Владимирский Ф. С.* Антропология и космология Немезия еп. Кмесского... С. 230—231.

[44] См.: *Юстин.* Апология I. Гл. 46; Апология II. Гл. 8; *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 7; *Ириней.* Против ересей. V, 6, 1, V, 8, 2. Настоящий взгляд на структуру человека, получивший название условного трихотомизма, разделяли все (за исключением Афиногора) восточные апологеты II в.

[45] Как разумная душа Платона, так и теоретический разум Аристотеля иноприродны человеку и вступают с ним лишь во временную связь, в результате чего человек делается носителем двух духовных природ.

[46] Филон, соединяя платоновскую концепцию с библейской, утверждал, что дух человека — это дух бога, вдохнутый им в человека в процессе сотворения. Подроб-

нее о концепции Филона см.: *Троицкий А.* Антропологическое и эсхатологическое учение Филона // Вера и разум. 1904. № 18. С. 191—202.

[47] Трихотомизм наиболее четко выражен в следующих местах: I Фессалон., 5,23; К Евреям, 4,12.

[48] *Владимирский Ф. С.* Указ. соч. С. 231.

[49] *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 15.

[50] *Ириней.* Против ересей. V, 6,1; V, 9,1. Выше (I, 2,53) Ириней утверждает, что душу все имеют, а дух только те, кто побеждает чувственные желания.

[51] Характерно в этом отношении замечание архимандрита Киприана (Керна) об антропологии Иринея. «В вопросе о составе человека, — досадует церковный исследователь святоотеческой антропологии, — лионский святитель, как и все писатели древности, страдает неточностями» (Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 99).

[52] Там же. V, 9,2, 9,3.

[53] Там же. V, 6,1; II, 32,4.

[54] Там же. V, 12,3; 9,4.

[55] *Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 31.

[56] I Петр, II, 9.

[57] См.: *Скворцов К.* Философия отцов и учителей церкви. Период апологетов. Киев, 1868. С. 43.

[58] *Гарнак А.* История догматов // Из истории раннего христианства. С. 198.

[59] Идея роста деградации человека после грехопадения, заимствованная у Филона, наиболее четко выражена Иринеем.

[60] См.: Архимандрит *Киприан* (Керн). Указ. соч. с. 82, 104.

[61] Татиан, понимая «образ» и «подобие» как синонимы, видел подобие человека Богу в бессмертии человека, возникающее от присутствия в нем Духа божьего и утрачиваемое в связи с потерей последнего (см. Гл. 7,15).

[62] Ириней, соотнося человека с Богом-отцом не различал, как и Татиан, «образ» и «подобие», усматривая подобие человека Богу в свободе и разуме (точнее, в способности познания добра и зла) (см.: *Ириней.* Против ересей. IV, 38,4), получаемые человеком от Бога наряду с бессмертием. Эти качества человек теряет вместе с утратой Святого Духа в результате грехопадения. Впервые они восстанавливаются в Христе (Там же. V, 30,3), что служит лишь началом восстановления образа и подобия Бога у всех тех, кто уподобляется Христу в своей любви и послушании Богу (Там же. III, 20,2; IV, 14,1). «Потерянное нами в Адаме, т. е. бытие по образу и подобию Божию, мы опять получили во Христе Иисусе» (Там же. III, 18,1). Соотнося человека с Богом-сыном (Христом), Ириней разграничивает «образ» и «подобие» и полагает, что образ Бога заключается в теле человека (Там же. V, 6,1), подобие же дается от Духа Святого тем, кто, уподобляясь Христу, достигает совершенства, «делается по причине излияния Духа духовным» (Там же.). Тот же, кто не является наследником Христа, т. е. не-христианин, не имеет в душе Духа, «таковой по истине есть (человек) душевный и, оставшись плотским, будет несовершенный: он имеет образ (Божий) в создании, но подобия не получает чрез Духа, и потому он несовершенен» (Там же). Эти рассуждения апологетов обнаруживают зависимость не только от тогдашнего состояния христианского движения, но и от типичных для рабовладельческого общества воззрений на человека, в соответствии с которыми полноценным человеком признавался только свободный человек, а разум считался атрибутом свободы (ср. концепцию человека Аристотеля). Апологеты, говоря о состоянии утраченного богоподобия, т. е. потери свободы и разума, заменяли лишь форму рабства, ставя на место реального социального рабства рабство греху, миру (материи), демонам (языческим богам) и т. п. Татиан, например, заменил античную формулу: раб — говорящее орудие, своей — раб греха есть животное, обладающее речью (*Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 15).

[63] Настоящий тезис особенно четко приводит Феофил. См.: *Феофил.* К Автолику. II, 17.

[64] *Юстин.* Разговор с Трифоном... Гл. 1.

[65] *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 7.

[66] *Ириней.* Против ересей. IV. Гл. 37, 39.

[67] *Феофил.* К Автолику. II, 27.

[68] *Афиногор.* Прошение о христианах. Гл. 24.
[69] См. его работу «против Маркиона».
[70] См. его главный труд «О началах», кн. III, гл. 1, 2, 7.
[71] Подробнее о теодицее у апологетов см.: *Гэтч Э.* Эллинизм и христианство. Восьмая лекция. Греческая и христианская теология. II. Моральное управление миром // Общая история европейской культуры. СПб., 1911. Т. VI. С. 99—114.
[72] *Юстин.* Апология I. Гл. 44.
[73] Там же. Гл. 7.
[74] Там же. Гл. 28; ср. гл. 43.
[75] Там же. Гл. 43.
[76] Ириней в цитируемой работе (кн. IV) в главе 37, названной «Человек свободен, и нет людей добрых и злых от природы», обосновывает эту мысль; решающий аргумент — этический: «...если бы некоторые по природе были добры. а другие злы, то ни добрые не заслуживали бы похвалы, ибо они таковыми устроены, ни те не были бы достойны порицания, ибо они так созданы».
[77] Идея всеобщего божественного промысла выражена в Новом завете многократно и особенно ярко в формулах о том, что без воли божьей и волос не может упасть и что «волосы на голове все сосчитаны» (Матф. X, 30). О предопределении Богом участи человека многократно указывает автор Посланий Павла. См., напр.: Римл. VIII. 28—30; Эф. 3—14; Тим. II, 1,8.
[78] *Гарнак А.* История догматов // Из истории раннего христианства. С. 277.
[79] В рассуждениях о свободе воли Юстин зависит от Платона. См.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 59, 61.
[80] Римл. VII, 28—30; IX, 18—33; VI, 23.
[81] «...Бог, — поясняет Юстин, — зная наперед будущие дела всех человеков и определяя в себе, что каждый человек должен получить воздаяние по достоинству дел своих, предсказывает через пророчественного Духа, что они получают от Него сообразно с достоинством своих дел: чрез это Он всегда призывает человеческий род к новому вниманию и напряжению и показывает свое попечение и промышление в них» (*Юстин.* Апология I. Гл. 44).
[82] *Дамаскин И.* Точное изложение православной веры. Кн. II. Гл. 30.
[83] Более того, Климент Александрийский объяснял расположенность человека к греху не наследственной греховной порчей. а действием иных причин: неведением, слабостью, дурным воспитанием и т. п. факторами (Строматы, кн. II, гл. 20).
[84] *Гарнак А.* История догматов. С. 281.
[85] *Виндельбанд В.* История древней философии. 3-е изд. СПб., 1902. С. 309.
[86] *Юстин.* Апология II. Гл. *5*; ср.: *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 12, 16, 18.
[87] Именно демоны, по мнению Юстина, «посеяли между людьми убийства, войны, любодеяния и всякое зло» (*Юстин.* Апология II. Гл. *5*). Действиями злых демонов попирается справедливость, в результате «добрые, каков Сократ и подобные ему, бывают гонимы и заключены в узы, а Сарданапал, Эпикур и подобные им, по-видимому, благоденствуют в изобилии и славе» (Там же. Гл. 7). Демоны «ввели судьбу, которая чужда справедливости; ...убийцы и убиваемые, богачи и бедняки — той же судьбы...» (*Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 8). Установленный злыми демонами существующий порядок вещей достоин, по мнению Юстина и Татиана, только одного — скорейшего разрушения. Однако Бог медлит произвести разрушение вселенной «ради семени христиан» (*Юстин.* Апология II. Гл. 7).
[88] Библейский тезис о намеренном введении людей в заблуждение Богом не все апологеты решились повторить. Ириней, однако, воспроизводит соответствующие места Посланий Павла, в том числе Римл. I, 28: «И как они ни заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства», и всецело к ним присоединяется, предрекая незавидную участь нехристиан. *Ириней.* Против ересей. IV. 29.1—2.
[89] По природе добрым является только Бог (*Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 7; ср.: *Ириней.* Против ересей. IV, 10,2; *Ориген.* О началах. I, 2,4; I, 6,2; I, 8,3).
[90] «Ибо творить, — назидал Ириней, — свойственно благости Божией, а быть тварию есть свойство человеческой природы. Посему если ты отдашь Ему твое, то есть веру в Него и повиновение, то примешь Его искусство и будешь совершенное дело Божие» (*Ириней.* Против ересей. IV, 39,2).
[91] Ириней следующим образом определяет участие Троицы и человека в историческом процессе: «...Отец хочет и повелевает, Сын действует и исполняет, а дух питает и возвращает, человек же постепенно преуспевает и восходит к совершенст-

ву, т. е. приближается к Несозданному, ибо Несозданный совершен, а таков есть Бог» (*Ириней.* Против ересей. IV, 38,3). Выше та же мысль: «Дух приготовляет человека к Сыну Божию, а сын приводит к Отцу. Отец же дарует нетление и жизнь вечную, которая для всякого происходит от видения Отца» (Там же. 20,5).

[92] Ириней формулирует это так: «Добро есть повиноваться Богу, веровать в Него и соблюдать его заповедь, и в этом состоит жизнь человека, а не повиноваться Богу — зло, и в этом смерть» (Там же. 39,1).

[93] См.: Там же. 26,2.

[94] Уже апологеты пользуются чаще понятием «божественное предвидение», нежели понятием «божественное предопределение». Впоследствии греческие отцы заменили божественное предопределение предвидением (см.: Философская энциклопедия, т. 4. ст. С. Аверинцева «Предопределение»), при этом, боясь учением о предвидении ограничить человеческую свободу, «всегда выясняли, что человеческие действия известны Богу потому, что они имеют в будущем совершиться в силу свободной воли человека, а не потому совершаются, что Бог предвидит и предопределяет их — так как Бог не может быть виновником злых деяний» (*Владимирский Ф. С.* Указ. соч. С. 278).

[95] Ириней в работе «против ересей» формулирует взаимозаключающие тезисы, пожалуй, с наибольшей определенностью и резкостью. Например, с одной стороны, он утверждает, что Бог есть единственный источник всякого добра (IV, 10,2), с другой — «падшего» человека выдает за вменяемого субъекта добрых дел (IV, 37 и IV, 39); в одних случаях у него Бог предопределяет людей к вере или неверию и тем самым к спасению (занося спасаемых в «книгу жизни»), или к погибели (II, 28,7; II, 33,5; IV, 29, 1—2), а в других — будущая участь человека всецело определяется его собственным выбором между верой и неверием, между добром и злом (IV, 37 и IV, 39).

[96] *Ориген.* О началах. II, 9, 2—8.

[97] По мнению Оригена, планеты и звезды являются живыми существами. См.: Там же. I, 7, 3.

[98] Там же. I, 6, 2—3; II, 9,1.

[99] Там же. II, 6, 3—5.

[100] Там же. II, 9, 5. Ориген повторяет формулу ап. Павла (I Кор., 15, 44).

[101] Настоящее учение Оригеном заимствовано у Платона (Законы, X).

[102] Там же. III, 1, 20.

[103] Ориген считал наш мир одним из множества миров, сменяющих друг друга. Там же. II, 3, 3—4.

[104] Там же. III, 1, 20.

[105] Там же. II, 9, 6. Ориген и в ряде других мест подчеркивает мысль о том, что реальная земная иерархия состояний и служебных положений людей формируется Богом на основе учета их заслуг в предшествующей жизни. См.: Там же. I, 5, 3; I, 6, 3; II, 9, 8; III, 1, 20—22.

[106] Там же. I, 2, 1. Так же непостижимым является и то, что составляет реальную основу свободы воли, созданной, ограничивающей волю творца.

[107] Там же. II, 10; III, 1, 13—15. Эту функцию Бога Ориген распространяет вплоть до управления душами, их намерениями и расположениями, назначая человеку в соответствии с возможностями его души тело и внешние силы, искушающие его (Там же. III, 1, 13; III, 2, 3). Бог предоставляет человеку возможность переносить искушения, «но ленивое или доброе выполнение этой данной нам Богом возможности находится в нашей власти» (Там же. III, 2, 3). Таковы в конечном счете границы человеческой свободы по Оригену.

[108] Там же. III, 5, 4.

[109] Там же. I, 6, 4; II, 11, 3; III, 6, 1. Формула «будет Бог все во всем» встречается у ап. Павла (I. Кор. 15, 28).

[110] Там же. III, 5, 6. Возник, так сказать, кризис не только низов, но и верхов. Как видим, проницательный ум Оригена верно схватывал отдельные черты кризиса античного общества.

[111] В то же время оригеновская концепция о необходимости всеобщего восстановления противоречила фундаментальному богословскому тезису о человеке как субъекте принятия или отрицания божественной благодати, внося в учение о свободе воли очевидную непоследовательность. Кроме того, она была несовместима с христианскими убеждениями об окончательности приговоров так называемого страшного суда в конце мира. Вот почему учение Оригена о всеобщем восстанов-

лении было осуждено V Вселенским собором (553 г.) (см.: Деяния Вселенских Соборов, Казань, 1875. С. 463).

112 *Сильвестр*, епископ. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). 3-е изд. Киев, 1898. Т. III. С. 305.

113 Сотериология (от греч. soterion — спасение и logos — учение) — учение о спасении.

114 Обусловленность антропологических постулатов сотериологическими чаяниями видели и отмечали сами апологеты. Ориген, в частности, борясь против хилиастов, веровавших в скорое наступление земного тысячелетнего царства Христа, упрекал их в том, что они, понимая библейский текст буквально, «думают, что обетования будут состоять в телесном наслаждении и роскоши; и поэтому-то главным образом, не следуя учению апостола Павла о воскресении духовного тела (I Кор. 15, 44), после воскресения они желают таких тел, которые никогда не были бы лишены способности есть, пить и делать все, что свойственно плоти и крови» (*Ориген.* О началах, II, 11, 2.). При этом Ориген утверждает общий принцип: люди представляют блага загробной жизни по аналогии с теми, которыми пользуются в этой жизни, где «один считает высшим благом телесное удовольствие, другой — заботу о делах общественных, иной же — занятие науками и познанием» (Там же. II, 11, 1).

115 Следует иметь в виду, что настоящая «смена вех» в большей мере характерна христианскому Востоку. Христианский Запад остался в целом на почве реалистической эсхатологии.

116 Юстин, например, заявляет о приближении «конца мира», верит в небесный Иерусалим, проповедует тысячелетнее царство божие. «Я и другие здравомыслящие во всем христиане, — заявляет он, — знаем, что будет воскресение тела и тысячелетие в Иерусалиме, который устроится, украсится и возвеличится...» (Разговор с Трифоном... Гл. 80). И далее: «У нас некто, именем Иоанн, один из апостолов Христа, в откровении, бывшем ему, предсказал, что верующие в нашего Христа будут жить в Иерусалиме тысячу лет, а после того будет всеобщее, словом сказать, вечное воскресение всех вместе и потом суд...» (Там же. Гл. 81). Ириней во второй половине 5-й книги (гл. 21—37) своего труда «Против ересей» излагает, по «Откровению Иоанна», древнехристианскую эсхатологию. Земное царство Христа характеризуется здесь как царство изобилия и материального благополучия (гл. 31—37), которыми наслаждаются воскреснувшие святые и оставшиеся в живых христианские праведники. Между людьми и животными и среди животных господствует мир. Дикие звери не истребляют своих собратьев: пищей им служит трава. Люди царствуют на земле, наслаждаясь ее плодами. Виноградная лоза дает там 10 тыс. побегов, каждый побег — 10 тыс. ветвей, каждая ветвь — 10 тыс. гроздей и каждая кисть — 10 тыс. ягод, а каждая выжатая ягода дает по 25 л вина. Подобным образом и пшеничное зерно дает баснословный урожай (гл. 33, 3). Христос ест и пьет со своими избранными в этом царстве, а язычники и неверующие служат им в качестве рабов.

117 *Афиногор.* О воскресении мертвых. Гл. 20.

118 Там же. Гл. 18.

119 *Ириней.* Против ересей. V, 32, 1.

120 *Юстин.* Разговор с Трифоном... Гл. 130.

121 *Тертуллиан.* Апология. Гл. 48.

122 *Афиногор.* О воскресении мертвых. Гл. 25.

123 *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 15.

124 *Афиногор.* О Воскресении мертвых. Гл. 15.

125 *Ириней.* Против ересей. V, 6, 1.

126 *Юстин.* Разговор с Трифоном... Гл. 93.

127 *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 15.

128 *Феофил.* К Автолику. II, 19, 24.

129 *Ириней.* Против ересей. III, 21, 10; ср. III, 18, 7. Плоть (кровь, жилы и прочее) «составляет сущность человека» (Там же. V, 2, 2.).

130 Там же. V, 3, 3; 6, 1; 7, 1; 32, 1.

131 Там же. 6, 1.

132 Там же. II, 29, 2.

133 Там же. III, 18, 7.

134 Там же. III, 18, 1; 19, 1.

135 Там же. III, 9.

136 Там же. III, 18, 7; V, 1, 1—2.

137 Там же. II, 33, 5.

138 Негодуя на гностиков, Ириней с пафосом вопрошает: «Когда чаша растворенная и приготовленный хлеб принимают слово Божье и делаются Евхаристиею те-

ла и крови Христа, от которых укрепляется и поддерживается существо нашей плоти, то как они (еретики) говорят, что плоть не причастна дара Божия, т. е. жизни вечной, — плоть, которая питается телом и кровью Господа, и есть член Его?» (Там же. V, 2, 3).

139 *Юстин.* Разговор с Трифоном... Гл. 5.

140 Там же. Гл. 6.

141 *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 12. Вещественный дух, о котором пишет Татиан, есть не что иное, как пневма стоической философии.

142 Там же. Гл. 15.

143 Там же. Гл. 13.

144 *Ириней.* Против ересей, кн. II, гл. 19, 6—7; гл. 34, 1.

145 *Юстин.* Разговор с Трифоном... Гл. 6.

146 *Ириней.* Против ересей. Кн. II, гл. 34,4. Выше (гл. 34,3): «Жизнь не от нас и не от нашей природы, но даруется по благодати Божьей».

147 В гл. 9 Тертуллиан рассказывает об одной монтанистке, известной своим пророческим дарованием, будто бы видевшей однажды, находясь в экстазе во время богослужения, человеческую душу, облеченную в тонкое, газообразное тело.

148 См.: *Ириней.* Против ересей. II, 33; *Тертуллиан.* О душе. Гл. 10, 12, 15, 19, 20, 24.

149 Исследователи считают, что по своим мировоззренческим принципам Юстин примыкал к среднему платонизму, главным образом к Плутарху. Об отношении Юстина к платонизму подробно см. *Joly R.* Christianism et philosophie: Etudes sur Justin et les apologistes greos du deuxieme siècle. Bruxelles, 1973.

150 *Юстин.* Разговор с Трифоном... Гл. 1.

151 Там же. Гл. 5.

152 Там же. Эти же мысли пересказывает Ириней, полемизируя с платониками. См.: *Ириней.* Против ересей. II, 34, 1—4; V, 3, 3; 5, 1.

153 В связи с этим они придерживались принципа, сформулированного Юстином: смерть души вместе с телом была бы выгодна злым. (*Юстин.* Разговор с Трифоном... Гл. 6).

154 Наиболее последовательно эту мысль проводит Афиногор, доводя ее до заключения о том, что человек как разумное существо, созданное для собственного бытия, а не для иных каких-то целей, должен всегда сохраняться как телесно-духовное существо по воскресению из мертвых (см.: *Афиногор.* О воскресении мертвых. Гл. 12).

155 *Ириней.* Против ересей, IV, 38—39; ср. III, 30, 1—2.

156 Там же. V, 12, 3.

157 Там же. IV, 20, 5—6; 38, 3.

158 Там же. V 8—12.

159 Там же. V, 8, 1.

160 Там же. IV 38, 4.

161 Там же. V, 6—12. Ириней подчеркивает, что повторяемый неоднократно тезис о превращении человека в храм Святого Духа взят им из Посланий Павла: I Кор. 16—17, I Кор. 6, 15 (см.: *Ириней.* Против ересей, 2, 6, 1—2).

162 Показательны в этом отношении высказывания идеологов русского православия. Профессор Попов И. В.: «Идея обожения... была центральным пунктом религиозной жизни христианского Востока, вокруг которой вращались все вопросы догматики, этики, мистики» (*Попов И. В.* Идея обожения в древневосточной церкви. М., 1909. С. 51). Архиепископ Филарет, ректор МДА: «Стяжи Духа Святого! — эти три слова характеризуют все направление нашей богословской мысли...» (ЖМП. 1972. № 1. С. 74).

163 Это представление о человеке, как мы видели, было наиболее определенно выражено Татианом и Афиногором.

164 Тертуллиан пишет о таких молитвах как о чем-то само собой разумеющемся, повседневном: «Мы не хотим испытывать этой катастрофы и этого конца, и потому, когда мы молимся об отсрочке этого, то этим самым содействуем продолжению Римского государства» (*Тертуллиан.* Апология. Гл. 31).

165 Подробнее см.: *Никольский Н. М.* Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства // Избранные произведения по истории религии. М., 1974. С. 202—205.

166 «Как только настоящий греческий дух, — замечает Р. Кнопф, — сделался силою в церкви, критика напала на Апокалипсис» (Происхождение и развитие христианских верований в загробную жизнь: Пер. с нем. СПб., 1908. С. 23). Особенно непримиримую позицию занимала александрийская богословская школа. Епископ Дионисий Александрийский, ученик Оригена, написал в середине III в. спе-

циальное сочинений, в котором доказывал, что Апокалипсис не может происходить от апостола Иоанна. Но еще в последней четверти II в. римский пресвитер Гай приписывал Откровение римскому еретику Керинфу «на том основании, что оно учит о земном царстве Христа, о плотской жизни в страстях и удовольствиях, о тысячелетнем царстве с брачными празднествами» (Там же. С. 24).

167 *Свенцицкая И. С.* Тайные писания первых христиан. М., 1980. С. 102.

168 Более того, в кризисных ситуациях и в эпохи общественных переворотов вновь и вновь возрождалась проповедь скорого конца света, прихода Антихриста и т. п. К Апокалипсису Иоанна возвращалась популярность, последнее облегчалось тем, что после сложных перипетий он все-таки был включен в новозаветный канон (692 г.).

169 *Joly R.* Op. cit. P. 218.

170 «Души благочестивых находятся в лучшем месте, а злые и беззаконные — в худшем, ожидая здесь времени суда» (Разговор.., гл. 5). «Души злодеев, и по смерти имея чувствование, будут наказаны, а души добрых людей, свободные от наказаний, будут жить в блаженстве» (Апология, I, гл. 20).

171 В результате, по определению А. Гарнака, «возникла вера не без внутреннего единства и силы, но с неограниченным объемом, вера, которая должна была сделаться верою церкви, образованных и необразованных, вера, составленная из самых различных — философско-апологетических, библейских, христософических, гностически-антигностических и чувственно-фантастических — элементов...» (*Гарнак А.* История догматов // Из истории раннего христианства. С. 283).

172 *Ириней.* Против ересей. II, 34, 1.

173 Подробнее об этом см.: *Попов И. В.* Идея обожения в древневосточной церкви.

174 См.: *Ориген.* О началах. II, 10, 3 и особенно II, 11, 2.

175 Там же. II, 11, 2.

176 *Климент* (Александрийский). Строматы (Stromata). IV, 21; VII, 12.

177 Вот принцип православной этики, основоположником которой считают Климента, сформулированный им в названии гл. IV книги «Строматы»: «Мудрец истинный (гностик), насколько от него зависит, воздерживается от всего, что льстит чувственности, и жертвует благами этого рода для высших» (т. е. духовных благ). Ср. кн. V, гл. II.

178 Там же. VI, 9; ср. VII, 3. Идею богоуподобления как выражение высшего блага для человека Климент переносит из философии Платона, о чем сам свидетельствует в гл. 22, кн. IV «Стромат».

179 Там же. VII, 10.

180 *Минин П.* Главные направления древнецерковной мистики. Сергиев Посад, 1916. С. 13.

181 *Климент* (Александрийский). Строматы. VII, 7.

182 *Минин П.* Указ. соч. С. 16—17.

183 *Ориген.* О началах. II, 10, 3.

184 Там же. II, 10, 4.

185 Там же, II, 10, 5.

186 Там же.

187 Тех, кто представлял райские блага в виде пищи и питья, Ориген назидает: «Святые будут есть, но — хлеб жизни, питающий душу пищею истины и премудрости — (хлеб жизни), который просветит ум и напоит его из чаши божественной премудрости...» (Там же, II, 11, 3).

188 Там же. II, 11, 6.

189 Там же. II, 11, 5.

190 Там же. I, 8, 4; то же III, 6, 1.

191 Там же. II, 3, 3; то же III, 5, 3.

192 Там же. II, 6, 3. Без этого посредствующего звена «божественной природе невозможно было соединиться с телом» с силу различия в их сущности. О решающей роли Бога в возрождении человека см. также: Там же. III, 1, 18; 2, 5.

193 *Минин П.* Указ. соч. С. 42.

194 *Ириней.* Против ересей. IV, 38, 4.

195 *Попов И.* Конспекты лекций по патрологии 1911—1912 гг. М., 1912. С. 142.

196 Идею получения «духовных» или «небесных» тел теми, кто отмечен благодатью Бога, Ориген заимствует у ап. Павла — I Кор., 15, 35—56. См. у Оригена «О началах» (II, 10, 2).

197 *Ориген.* О началах. I, VI, 4; II, 10, 2—3; II, 11, 2; III, 6,5.

198 Там же. II, 10, 3.

199 *Климент* (Александрийский). Строматы. VI, 3, 12, 25; ср. VII, 3.

[200] *Ориген.* О началах. II, 11, 4, 5. «Вообще теперь мы еще только ищем, тогда же ясно увидим» — так заключает Ориген сопоставление посюстороннего и потустороннего познания. (Там же. II, 11, 5).
[201] Там же. IV, 36.
[202] См.: Там же. I, 6, 2; II, 8, 3; III, 4, 1.
[203] Ориген во взглядах на структуру человека разделял платоновскую субординацию, в соответствии с которой душу считал низшим началом по сравнению с духом (она есть «ум, уклонившийся от своего состояния и достоинства» — (Там же. II, 8, 3), началом, представляющим «нечто среднее между немощною плотью и бодрым духом» (Там же. II, 8, 4).
[204] Там же. III, 4, 2—3.
[205] Там же. II, 8, 3.
[206] Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 466.
[207] См.: *Сарычев В. Д.* Святоотеческое учение о богопознании // Богословские труды: Сб. 3. Изд. Московской патриархии, 1964.
[208] *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 (Там же. I, 6, 4; ср. II, 2, 2).
[209] *Волотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. СПб., 1910. Т. II. С. 345.
[210] См.: *Ориген.* О началах. Кн. 3, гл. 4, § 1—5.
[211] *Гарнак А.* История догматов // Из истории раннего христианства. С. 293.

ГЕГЕЛЬ: ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ
(Размышления о личности молодого Гегеля)

М. Ф. Быкова

Подумайте о том, чьи вы сыны:
Вы созданы не для животной доли,
Но к доблести и к знанью рождены.

Данте

Размышления, подтолкнувшие меня на написание настоящей статьи, связаны с осмыслением довольно распространенного в научной и околонаучной (и не только философской) среде и литературе суждения о Гегеле как о страшном человеке. Определение «страшный человек» по отношению к Гегелю доводилось мне слышать неоднократно из уст различных — как по возрасту, так и по профессиональным интересам — людей. Характерны и должны быть приняты в расчет их аргументы, доводы, оценки. Кроме того, на помощь приходят книги, где они более или менее систематизированы.

Гегель... Да, это имя нередко вызывает ужас или раздражение. Его образ совы Минервы вдруг представляется чудовищем, полночный час вылета которого якобы весьма соответствует зловещей таинственности самой гегелевской философии. Что эта таинственность чудодейственна, что она способна завораживать — конечно, тоже принимается в расчет. Да только о ней говорят снисходительно или раздражительно: мы-то дескать, от этого избавлены... Занимаясь Гегелем, я сталкиваюсь с «синдромом» неприязни, раздражительности по отношению к философу. Антипатия к Гегелю порой

настолько глубока, что люди, философская эрудиция которых, талант, способность к историко-философской рефлексии (а это, по-моему, особый дар) не могут не вызывать уважение и почитание, советуют написать о Гегеле так, чтобы просто разбить, перечеркнуть его окончательно. Все это в немалой степени культивируется и в иных биографических и квазибиографических сочинениях о мыслителе. Дело в том, что при всей кажущейся объективности изложения документальных и биографических данных в такого рода книгах сам их пафос таков, что Гегель остается в памяти читателя, быть может, и неглупым, даже глубоким философом, но исключительно несимпатичной личностью, а также создателем вредной, «страшной» философии. Доминантами его характера объявляются жесткая решимость, непреклонность, жестокость, упрямство, даже деспотизм, суровый педантизм, скупость и т. д. Гегель изображается «страшным человеком» еще и потому, что он-де был «замкнут» в пространстве своих абстрактных мыслей и спекулятивных построений. Образ социально-политической и социально-этической философии Гегеля, в построение которого, кстати, внесли свою лепту и крупные философы XX в. (Э. Кассирер, К. Поппер), вменяет Гегелю в вину то, что он-де стал теоретиком тоталитарного режима, абсолютной власти. Гегеля-метафизика обвиняют в том, что он создал культ всеобщего, абсолютизировал всеобщее благодаря подавлению единичного, индивидуального, личного. Суровый шваб, изображаемый практически на всех воспроизводимых у нас портретах «официально», несколько отчужденно: со спокойным, кому-то кажется жестким, даже устрашающим взглядом; в портретах литературных — уже самоуверенный, довольный собою, официозный философ. А как же иначе: прижизненное признание, соответствующие официальные должности, ученики и последователи, а в центре всего — созданная «на века» система с якобы реализованной претензией на абсолютность и завершенность. Приблизительно таков образ Гегеля, который создает ему славу «страшного человека».

Справедливости ради надо заметить, что сам Гегель порой давал для подобной оценки определенные основания. И дело здесь не только в сложности его философской системы — многообразии абстрактных, спекулятивных построений, сквозь которые приходится буквально «продираться» к реальному содержанию, изобилии насильственных конструкций, ведущих к явной мистификации вполне реальных проблем и вопросов. Определенные основания заключены и в самом содержании системы: как бы Гегель ни стремился быть ревнителем индивидуальности, единичности, все же всеобщее одерживало над ним верх, и при этом не только в виде некоторого абстрактно-всеобщего (абсолютная идея, дух), но и в качестве чего-то институализированного (общества, государства, права, морали и т. д.)[1]. Некоторые эпизоды из жизни Гегеля, его манера поведения в определенных ситуациях, некоторые черты характера вряд ли вызвали бы теплые чувства. Да, Гегель порой отличался излишней категоричностью, определенной нетерпимостью к оппоненту, иногда жестокостью в отношениях, в том числе и с друзьями. Все это было. Однако когда такие, вроде бы не «встраивающиеся» в линию поведе-

ния «положительного героя», черты, свойства, поступки абсолютизируются и заслоняют все другие, они «вдруг» превращаются в «аргументы» в пользу «страшного образа» Гегеля. И становятся как бы определяющими в образе личности. Я не берусь здесь анализировать причины такого преображения. Но думаю, что основной является привычка мыслить в парадигме бинарности. Привычка, которая особенно пагубна в гуманитарных исследованиях. Уже в самом подходе к оценке (явления, объекта и т. д.) даны только два полюса, и вся деятельность исследователя (наблюдателя, мыслителя) сводится к выбору между ними. Добро или зло, истина или ложь, хорошее или плохое, положительное или отрицательное, биологическое или социальное, разумное или чувственное — сколько угодно долго можно продолжать этот перечень. Но мир, жизнь, человек намного сложнее, и эти два измерения (а в действительности их, конечно, намного больше) присутствуют в них в такой, порой причудливой, форме, что выбор между ними не просто упрощает, обедняет явление, личность, а, по существу, лишает их реальной жизни, схематизирует.

Гегель не был лишен некоторых, возможно, неприемлемых для нас, не нравящихся нам свойств и черт. Однако это вряд ли означает, что его образ должен быть сведен лишь к этим проявлениям. Образ Гегеля наверняка подвижнее, многообразнее, возможно, и противоречивее, ибо это образ живого человека — человека страдающего, мыслящего и действующего. Отмечу и еще один, весьма, по-моему, существенный момент. Речь идет о необходимости анализа и оценки личности (в данном случае личности философа), прежде всего в контексте той среды (социальной, идеологической, реальножизненной, ситуативной), в которой он жил и творил. Здесь «ключ» ко многим «открытиям» и поражениям личности, к взлетам и падениям духа, к кажущимся неясными свойствам, к вроде бы выбивающемуся из «общего замысла» поведению. То же и с Гегелем. Свойства и черты его личности во многом (хотя и не до конца), возможно, могут быть объяснены той социокультурной обстановкой и средой, которая, будучи действительной обителью Гегеля, обеспечивала определенный простор для мыслительной работы, но в то же время и ограничивала саму личность в чем-то очень существенном и жизненном. (Не потому ли у Гегеля проблема субъективности приняла специфическую, гипертрофированную форму и предстала в качестве действительной лишь как проблема абсолютной субъективности?) Вот почему и к тем проявлениям, которые вроде бы делают Гегеля несимпатичной личностью, необходимо подходить очень дифференцированно и, если угодно, конкретно-исторически. Например, часто гегелевскую привычку регулярного ведения книги доходов и расходов оценивают как неприглядную черту его характера. Действительно, для кого-то из нас это лишь свидетельство скупости, гипертрофированного педантизма. Однако вспомним, что тщательное регулирование семейного бюджета, экономия средств для Гегеля были вызваны постоянным весьма критическим уровнем его материального состояния. Гегель не раз практически находился на грани тогдашней немецкой бедности. Да и некоторые дру-

гие проявления характера Гегеля, кажущиеся сегодня, увы, не самыми добрыми и симпатичными, оказываются объяснимыми и понятными в контексте современной Гегелю эпохи и среды. Биограф Гегеля К. Розенкранц в этой связи подчеркивал: «Механизм берлинской жизни требует умения придерживаться твердой и последовательной линии, если не хочешь стать игрушкой в чужих руках и при самом большом даровании превратиться в ничтожество...»[2].

Итак, настолько ли объективно «страшен» Гегель? Не «прощая» Гегелю его спекулятивно-идеалистические ошибки и заблуждения, логицистские «выверты» и противоречия, критически осмысливая его теоретические результаты, буду все же иметь смелость утверждать, что Гегель вряд ли был неким «чудовищным призраком». Но мне бы не хотелось, чтобы читатель истолковал эти размышления как простую апологетику Гегеля. Он не нуждается в защите. Значительное тому подтверждение — гегелевский ренессанс конца XX в.

Было бы важно, чтобы эта статья рассматривалась как приглашение к продолжению разговора о личности философа, разговора объективного, доброжелательного, умного. В нашей литературе традиция исследования личности ученого наиболее полно представлена в популярной серии «Жизнь замечательных людей». Кроме того, имеются популярные и полупопулярные серии «Мыслители прошлого», «Жизнь замечательных идей» и др., авторы публикаций в которых в большей или меньшей степени также обращаются к исследованию личности ученого. Однако в научных исследованиях личностный пласт, как правило, остается за рамками интереса (и, по-видимому, это беда не только авторов, но и издателей трудов, оберегающих «чистоту» научного жанра в соответствии с неизвестно кем и когда выработанным стереотипом строгой академичности и научности). Правда, Гегелю здесь повезло немного больше, нежели другим философам. Так, вышедшая в издательстве «Наука» книга Н. В. Мотрошиловой «Путь Гегеля к "Науке логики"» (М., 1984) в качестве одной из задач имела исследование личностного развития Гегеля. Однако разговор лишь начат...

Включаясь в этот разговор, хочу привлечь внимание читателей к юношеским годам Гегеля, к его тюбингенскому периоду. Ибо здесь можно не только вычленить мотивы для его позднего философского развития, но и увидеть живой образ Гегеля, почувствовать «пульс» его жизни, найти объяснение некоторым «тайнам» его личности, понять внутренние черты его во многом уже сложившегося характера.

Философ... Насколько многогранно содержание этого понятия. Здесь и профессиональное призвание, и серьезное, сознательное устремление в глубь смыслов, и значительный индивидуально-личностный пласт. Что является определяющим в этом причудливом синтезе уникально-индивидуального (Я, личности) и индивидуализируемого всеобщего (обращенной «на себя» памяти культуры), что привносит сюда реальные смыслы? Несомненно, лидирующая роль принадлежит личности со всеми ее страстями, чувствами и интеллектуальными переживаниями. Личность человека, его индивидуальное Я, уникально-личностное человеческое естество не может пе-

рекрываться, заслоняться его профессией (как в смысле процесса деятельности, так и в аспекте ее результатов — например, созданной философской системы), особенно когда профессиональный интерес найден на поприще философии. Личность всегда глубже, сущностнее, ярче. Но она, как правило, выказывает свою суть, внутреннюю сущность лишь через «содеянное», через текст (будь то научная система, полотно художника, предмет, сделанный ремесленником, и т. д.). Не потому ли изучение личности (а философа особенно — уже в силу специфики философского действия) — дело весьма сложное и трудоемкое. Особенно через столетия. Как правило, исследователь имеет в своем распоряжении вторичный материал — воспоминания современников, официальные документы и т. д. Специальные научные труды философа, пусть они всегда имеют индивидуальную окраску — и чем значительнее личность их создателя, тем уникальнее личностное начало в философских произведениях, — все же не создаются их авторами с главной целью: выразить самих себя... Первичным материалом, по-видимому, можно считать письма философа. Еще ближе к непосредственному личностному миру — дневниковые записи, особенно если они действительно написаны «наедине» с собой и только для себя. Тут могут уцелеть для истории чисто личностные переживания, мысли, ощущения, т. е. душа, живущая собственной жизнью.

Ниже вниманию читателей предлагается перевод одной из таких записей[3] 22-летнего Гегеля — студента Тюбингенского теологического института, или, более точно, theologisches Stift. Странички из дневника датированы 27.06.1792 г.

...Гегель уже почти четыре года в Тюбингене. Уже окончены первые два курса, на которых преимущественно изучалась философия. Написаны два небольших философских сочинения, и защищена магистерская диссертация (правда, по введенному порядку не своя собственная, а написанная под наблюдением, фактически в соавторстве с профессором Августом Бэком). Уже второй год продолжается непосредственное изучение теологии с обязательным подробным штудированием догматов церкви и теологических работ. Восхищение Кантом, его трудами, царившие среди преподавателей Тюбингена, передавалось и студентам. Но критичный молодой ум Гегеля не может согласиться с апологетикой философии Канта — даже такими ее большими знатоками и ценителями, какими были преподаватели Тюбингена Иоганн Флат[4], Готлиб Рапп[5] и др. Юный Гегель, изучающий Канта самостоятельно, еще не находит в его философии созвучия своим мыслям, идеям, устремлениям. Гегель в поиске: в поиске своего жизненного пути и поиске себя. Но этот поиск обоснован уже выработанными принципами и устремлениями, самостоятельными идеями и мыслями, которые еще не приобрели форму научных текстов, но неоднократно проговорены в дискуссиях со студентами-однокашниками, особенно с близкими друзьями.

Дружеский союз Гегеля с Гельдерлином превратился уже в союз тройственный: в 1790 г. в Тюбингене появился 15-летний Шеллинг, взгляды которого оказались созвучны духу, переживаниям, интеллектуальным предчувствиям и интуициям юных друзей-со-

курсников. Объединенные тесными узами дружбы, юноши окрылены духом и величием событий Французской революции. Они славят достоинство и свободу, красоту и разум — все то, что весьма созвучно пытливым порывам юношеского ума и сердца.

Гегель молод. Он влюблен. Уже некоторое время он испытывает неразделенное чувство к Августе Гедельмейер — дочери профессора теологии в Тюбингене. Оставаясь наедине с собой, «старик» (а так прозвали в Тюбингене Гегеля его соученики за старообразную внешность и за то, что он в первые годы учебы предпочитал развлечениям чтение книг) часто размышляет о себе...

Прислушаемся к его мыслям и переживаниям, вдумаемся в их смысл, попытаемся проникнуть в живой, реальный образ Гегеля — с тем чтобы потом поразмышлять о нем...

27.06.1792

Поздний вечер, все уже спят. Собственно, сегодня не произошло ничего, что стоило бы записывать, — не считая, может быть, спора с Шеллингом. Но это было уже во второй половине дня. Утром же все было как обычно: подъем, молитва «из-под палки» — и еще до того, как кофе согреет тебе сердце и голову; затем — в комнате— чтение, позднее — повторение, еда и перед всем и после всего этого — опять молитва, едва ли хоть одна мысль. Да и лекции Флата для меня всегда пустые. В основе — только его желание спасти свои откровения, пусть он так много, без умолку болтает о Канте. Как он сегодня опять искажал каждое слово «Критики»! Прав Рейнгардт[6], они настраивают солнце по стенным часам, как будто бы философия должна заботиться о догмах. Только ли кокетничала сегодня Августа? Ее глаза удивительны! Очевидно, считает она меня неотесанным, неуклюжим. Если б только у меня было немного больше присутствия духа. Я пью и пью — хочу приобрести немного легкости, а становлюсь от этого еще тяжеловеснее. С другой стороны — Руссо ведь тоже не был блестящим в компании. Руссо! Я должен еще дождаться полночи, когда настанет день его рождения! Боже мой, — и остальные спят, — даже Гельдерлин. Руссо презирал все: легковесность, болтовню, тщеславие. Он был тоже тяжел — и хорошо. Очевидно, я — как он. Но, собственно, я охотно бываю среди людей. Природа, уединенность, тишина... Но ведь я неплохо чувствую себя, когда беседую во время прогулки. Это опять напоминает мне о споре с Шеллингом. Думаю, он немного страдает манией величия. Как будто новое может просто взяться из воздуха! Для меня это все слишком спекулятивно. Нужно наблюдать за тем, каковы люди. Если кто-то хочет, чтобы люди к нему прислушивались, необходимо добраться до их сердец; то, что говорил Шеллинг, фантастично, но так абстрактно! Кто Я, что есть Я? Руссо более прав. Возможно, я несправедлив к Шеллингу. Ведь он хочет того же, что хочу и я. Всеединства. Но можно ли это доказать, продемонстрировать? Жизнь, она должна это суметь! А он, Шеллинг, верит: когда он сочиняет что-либо о мире, то мир к тому прислушивается. Видимо, я завистлив. Он блестящ, поэтому так уверен в себе, пишет же он о Фихте как о равном! И Шеллинг на пять лет моложе меня...

Кто знает, как много еще времени пройдет, пока узнают мое имя. А ведь мне есть что сказать! Но стоит мне это начать записывать, всегда выходит что-то другое, менее значительное. И все же я был сегодня прав! Философия должна быть практической! Учением о познании можно заниматься тогда, когда нечто уже сделано в мире. Я думаю, Гельдерлин все же мне ближе. Греки! Там у них была свобода, они могли наслаждаться жизнью. У нас это уже скучно. Бог мой, я мечтаю о Греции — и сижу здесь в Tübinger Stift[7]. А даже Франция далека. Но через 14 месяцев мы поднимем здесь, в этой комнате, бокалы с вином![8]

Лихие парни: запереться в комнате, когда герцог наносит визит! А трубка, которую он им выбросил из окна! Гельдерлин тоже курит слишком много. Хотя при этом пью я больше. Курить и пить — вот наша оппозиция, как это плачевно![9] Но что здесь еще остается? Лучше торчать в пивной, чем молиться в Stift. Ах, я становлюсь банальным. Но уж остроумным-то я должен быть!

Средний я, обыкновенный. Шеллинг все же получил от мира больше. Меня слушают только мои друзья — но, видимо, лишь один раз. Гельдерлин показывал мне сегодня вечером чудесное стихотворение, которое он написал: «я... страдаю! вечно и вечно так!..» Когда-нибудь всем нам вместе удастся ли что-то создать?

Утром должен я еще раз беседовать с Раппом. Он разумный малый, но всегда попадает впросак от изощренности Флата. Как будто бы с помощью умозаключений можно доказать бога! Разум и свобода, невидимая церковь! — а не эта обременительная несговорчивость доктринальной веры (Kathederglaubens).

После обеда буду гулять с Августой, видимо, и пить вино, рассказывать ей о дне рождения Руссо. Интересно ли ей? Гельдерлин говорит, что женщины притупляют его честолюбие. Но вполне возможно, что они его окрыляют. Я желал бы, чтобы со мной была женщина, которая бы мною восхищалась. Которая не делала бы меня неуверенным, прислушивалась бы ко мне, распознала бы во мне самое высокое. Она должна быть красивой, чтобы ее восхищение приносило и мне радость. Гельдерлин хорош собой, а я нет. Хотя, судя по рисунку Фаллота, стыдиться особенно нечего.

Я буду завтра Августе читать вслух из «Новой Элоизы»[10] — или лучше из «Эмилии»[11]? ...Здесь ужасный воздух. И как только все они могут спать! Я должен выдержать еще год — а потом уже идти в мир. Несомненно, что я не стану священником. Может, я буду писателем, смогу однажды написать так, чтобы люди почувствовали, чего я хочу, чтобы они поняли, что должно произойти.

Двенадцать часов! Руссо! Ты покоишься на своем острове. Если бы ты знал, что уже случилось... И что еще случится, даже здесь! Невидимая церковь. Я приветствую тебя.

Запись в дневнике — некоторые «мысли вслух», размышления о себе, друзьях, любимой, о жизни... Что они могут рассказать нам, живущим почти двумя столетиями позже, о человеке, чье имя устрашает? Есть неплохой, я думаю, материал, чтобы поразмыслить о Гегеле как о живом человеке, если угодно, «примерить» себя к нему. Соблазн усиливается тем, что речь идет о молодом Гегеле. Его переживания, мысли, стремления созвучны юношеству и сегодня.

Молодой Гегель... Что волнует и мучает его? Что заставляет его в предполночный час, вроде бы не отмеченный яркими событиями, склоняться над страницами своего дневника? Как просто и как сложно понять его... Он ищет себя: томимому жаждою мысли, ему тесно в кельях веры; опьяненному воздухом Французской революции, ему душно в атмосфере тогдашней Пруссии; воодушевленный образами Греции и идеалами Руссо, он терзается собственной бездеятельностью, бесполезностью, неспособностью найти с в о е место, сказать с в о е слово в жизни. «Кто Я, что есть Я?» — вопрос, обращенный к абстрактному Я философии Шеллинга, Гегель примеривает и к самому себе: «Каков Я?»

Как знакомы всякому молодому человеку эти поиски своего Я, терзания над определением смыслов и ценностей собственного существования — попытками дерзко и неуверенно «соразмерить» себя с идеалами и кумирами, друзьями и ровесниками, со временем, в которое выпало жить...

Жизнь человека — целый мир, наполненный противоречиями: удачами и бедами, мечтами и грезами, желаниями прекрасного и несбыточными надеждами, счастливыми открытиями и невосполнимыми утратами. Несложно заключить, что Гегель был таким же, как все: живым человеком со всеми свойственными ему (особенно острыми в молодые годы) терзаниями и сомнениями, непредсказуемыми, противоречивыми страстями, мыслями и действиями. Но он был одновременно и другим, иным, отличным ото всех. И дело здесь не столько в, видимо, уже обнаружившемся философском даровании Гегеля, в его энциклопедичности и таланте — ведь недаром его выбрал для бесед и споров несомненно талантливый Шеллинг, — сколько в настойчивом поиске Гегелем индивидуального Я и в том, что этот поиск уже в юности привел его к осознанию с а м оценности индивидуальности, «самости». Дарования, глубокие знания лишь акцентируют эту уникальность, придают особую огранку драгоценному, пусть еще не вполне проявившемуся таланту.

Не все черты личности Гегеля отвечают привычному для нас образу «положительного героя». Внешняя скрытность, по признанию самого Гегеля, была его специфической особенностью. Замкнутость и внешняя суровость молодого Гегеля накладывает отпечаток на его отношения с товарищами: его манера общения лишена изящества и легкости, он внутренне скован, неловок. Но Гегель мучается и страдает[12]. Он понимает, что общение с ним не всегда приносит радость, чаще он в тягость окружающим. И сам он тяготится — своей

неуклюжестью, некоммуникабельностью, какой-то, по его мнению, неинтересностью, неоригинальностью. И переживания эти заострены искренним чувством к Августе. Но вряд ли можно свести дело к такой понятной для юноши тоске по ответному чувству. Речь идет о более глубоких внутренних смысложизненных размышлениях.

А вот они уже выделяют Гегеля. Молодой Гегель обостренно переживает то, что считает неудачей в поиске своей индивидуальности, — и это в Германии, где быть и казаться таким, как все, было предпочтительно! Столь мучительные переживания собственной «неполноценности» рядом с блестящим, хотя и совсем юным Шеллингом, ярко одаренным Гельдерлином. А он никак не научится выражать на бумаге теснящиеся в голове мысли, хотя уже чувствует, ему есть что сказать людям. Смутное ощущение своего высокого жизненного предназначения соседствует и с неуверенностью, и с «уговариванием» самого себя... Как важен для понимания личности Гегеля этот причудливый синтез — порывов юношеского самоутверждения и зрелой мудрости, уже якобы разгадавшей тайну самобытности. Да, для Гегеля важно состояться. Отличиться, быть признанным — и не только среди друзей и ровесников, — но при этом различиться с другими, найти свое видение, свое понимание, свое Я. И второе здесь превалирует. Нет, это не легкомысленное тщеславие — его, как полагает Гегель, презирал Руссо, а потому надлежит отвергать всякому преданному почитателю французского мыслителя. Спорный вопрос: был ли тщеславным Руссо? Можно спорить и о том, какую роль играло тщеславие в личностном мире Гегеля. Но сейчас — в юности — Гегель всегда пребывал в состоянии неуверенности в себе, нерешительности. Впрочем, в известной степени неуверенность преследовала его всю жизнь.

Однако может возникнуть вполне резонный вопрос: как человек, испытавший неуверенность в себе, долго и трудно пролагавший себе путь в философии, превратился в одного из самых «категорических» мыслителей, который, как полагают многие, сотворил одну из наиболее «самоуверенных» философских систем. Что касается духа (характера) системы, то в большей степени это было данью традиции. Разбивка на параграфы, разделы, главы была общепринятым методом структурирования научных текстов. Да и логическая парадигма системы, совершенствующаяся Гегелем практически всю жизнь, диктовала свои, строго «категорические» законы построения. Немалую роль сыграл и немецкий язык, который так приспособлен для выражения архитектоники сложной системы. Выступая на XVIII Международном философском конгрессе (Брайтон, 1988), профессор Ю. Хабермас высказался в том духе, что философские проблемы могут, дескать, адекватно обсуждаться на немецком языке — истинно философском. Я не берусь давать здесь оценку этой мысли Ю. Хабермаса, который долго и продуктивно занимался изучением проблем языка. Но что касается гегелевской системы, то, думаю, именно немецкий язык внес в философскую систему определенную жесткость, логическую четкость (речь идет о *выражении* системы), категориальную однозначность и категоричность. (Кста-

ти, что-то из этого утеряно в русских переводах Гегеля.) Возможно, есть и еще одно, более глубинное объяснение «категоричности» системы Гегеля, разгадка «тайны» его философии. «Самоуверенность» системы была как бы реваншем философа за собственную нерешительность, неуверенность в себе, постоянные сомнения в своем Я.

Но отчего мучился и страдал сам Гегель? Попытаемся разобраться в этом.

Гегелю 22 года, а он еще практически ничего не достиг в жизни. Даже не нашел своего места в ней. Хотя им уже и сделан выбор между автономией разума и авторитетом божественного слова в пользу свободы разума, этот выбор еще не откристаллизован и не обоснован в текстах, еще не найдены с о б с т в е н н ы е аргументы в его пользу. Гегель все еще остается учеником, пусть даже и великих учителей и событий.

Эти суждения могут вызвать у современного читателя укоризненную улыбку или даже раздражение. Да, к сожалению, в наше время двадцатилетний возраст считается периодом во многом беззаботного юношества. Время, когда мы еще не в состоянии (по ряду, в том числе и объективных, культивируемых нашей системой образования и воспитания причин) серьезно претендовать на интеллектуальную и творческую самостоятельность, а часто и не желаем этого. Не потому ли период ученичества, столь необходимый в юношестве, затягивается порой на долгие годы, а иногда длится и всю жизнь. Вряд ли здесь мне удастся полно выявить причины подобных явлений. Но для меня ясно одно: если сегодня мы всерьез заинтересованы в реальном изменении нашего общества, в интенсивном развитии нашей науки — что однозначно связано с ее действительным омоложением, — то практика затяжного ученичества, препарирования или вовсе ограждения интеллектуальной и творческой самостоятельности юношества и молодежи должна уступить место практике стимулирования широкой самостоятельности мысли, творчества и действия молодого поколения. Талант может не развиться или раскрыться не полностью, если не будет адекватного его индивидуальности простора, в том числе интеллектуального и творческого. И пусть молодости, лишенной жизненного опыта и мудрости, свойственны ошибки и промахи; пусть ее поиски в большей степени подвластны настроению и эмоциям, нежели зрелой разумной взвешенности; пусть порой в суждениях молодых одерживает верх максимализм, стремление оценивать все и всех «по большому счету», что, кстати, нередко принимается за весьма безосновательные амбиции и расценивается как бессодержательное, поверхностное посягательство на авторитеты. Но при всех этих «пороках» молодости, которые, увы, временны («увы» — ибо, по-моему, именно юношеской эмоциональности и страстности, какого-то непрестанного протеста против фальши и догмы очень не хватает нашим интеллектуалам, особенно в общественной науке), вряд ли можно затушевывать, не замечать ее огромных достоинств: интуицию и страсть к новому (будь то в сфере социальной, научной или художественно-творческой), внутреннюю готовность и стремление к *соб-*

ственному самостоятельному творчеству и интеллектуальному поиску в широкой (и даже безграничной) области[13] и др. Ограждение же самостоятельности молодого поколения, сужение его жизненного пространства, стремление направить его интеллектуальные, моральные и творческие силы по уже наезженной колее влекут за собой не просто временный застой в науке, искусстве, обществе. Платой за это является размывание, нивелирование индивидуальности и, следовательно, поощрение и культивирование ограниченной безликости и бесталанности, откровенной «серости». Обо всем этом я пишу здесь и теперь (и сознательно даже с некоторой страстностью), ибо вижу, чувствую, как сегодня, когда молодое поколение вырывается из духовного вакуума на творческий и интеллектуальный простор, когда оно стремится добиться признания его права на самостоятельное, независимое развитие, а точнее, отстоять свою индивидуальность и уникальность (конечно, не без «перегибов»: иногда, может быть, с повышенной агрессивностью, а порой с безосновательным и даже огульным нигилизмом и т. д.), *содержание* деятельности молодежи и юношества остается непонятым или оцениваемым лишь по внешним проявлениям[14]. А ведь именно в этом движении и заключена истина жизни — жизни социума, жизни культуры, жизни науки. Я пишу об этом здесь и теперь, ибо вижу в образах молодого Гегеля и его сверстников «вызов» нынешнему поколению молодых и хочу, страстно желаю, чтобы оно, мое поколение, приняло этот дерзкий вызов, созвучный с вызовом нашей революционной эпохи, с тем чтобы не стать поколением потерянным, а обрести историю как поколение личностей и индивидуальностей.

Вернемся же к Гегелю и его времени. Ко времени, названному эпохой молодых. Великая революция во Франции и духовно-интеллектуальная революция в Германии — именно эти события определяли ту эпоху. Главным действующим лицом этих процессов, основным их исполнителем было поколение молодых. Оно было молодо не только по возрасту, но и по духу, по настроению и порывам, мыслям и концепциям. Финк и Фабер, Гельдерлин и Шеллинг — друзья и сокурсники Гегеля — уже самостоятельно участвовали в процессе духовного обновления Германии второй половины XVIII в., сами творили ее специфическую духовно-интеллектуальную атмосферу. Они писали стихи и поэмы, философские трактаты и исследования, которые приобретали известность далеко за пределами Тюбингена. Гегель все еще был в стороне от «реального дела». В своих революционных идеях он признавался лишь себе и своим близким друзьям. Его философское развитие шло мучительно медленно и на первых порах в основном замыкалось в самом себе. Он не мог еще, как его юный друг Шеллинг, на равных и в открытую спорить с философскими авторитетами. Для Гегеля все еще впереди. Должно было пройти еще несколько лет (с точки зрения чувства собственного достоинства — лет мучительных и горьких), прежде чем теснящиеся в голове мысли и идеи обрели стройность и выстроились на бумаге в предварительном наброске основания системы, поиски которой будут длиться всю жизнь философа. А пока собственное убеждение в отставании от самых блестящих молодых,

болезненное восприятие пропасти между ними и собою (и прозвище «старик» намекает на то, что движется он медленно, трудно) — все приносит страдания молодому Гегелю.

Вопрос о том, чувствовал ли Гегель в себе особый талант, дарование, весьма сложен для обсуждения, хотя бы потому, что он принципиально неверифицируем. Но то, что он стремился к неординарности, яркости и изяществу (в мысли, в жизни, в действии), несомненно. Свидетельство — и выбор друзей, Шеллинга и Гельдерлина. Друзья, окружение способны во многом приоткрыть, сделать понятным внутренний мир личности, ибо дружба — это не только созвучие душ и сердец, совпадение интересов и помыслов, но и сознательный поиск себя в другом, попытка обретения в друге того, что по мнению человека, недостает ему самому, но желанно и жизненно необходимо. Шеллинг и Гельдерлин уже в юности отличались удивительной яркостью и одаренностью, подкупающей уверенностью в себе, какими-то легкостью и изяществом. В них было то, отсутствие чего в себе так болезненно переживает Гегель, к чему он так страстно стремится и что обретает в этой светлой, во многом трогательной дружбе. Гегель прекрасно осознает и искренне радуется неординарности, одаренности своих друзей Шеллинга и Гельдерлина. Он восхищается ими, от души приветствует их успехи, прославляет их, пока оставаясь в тени (и все это делает очень искренне и открыто). «Ты напрасно, — пишет Гегель Шеллингу в 1795 г., — стал бы ждать моих замечаний по поводу твоей работы. Здесь я — только ученик»[15]. При этом основанием высокой оценки друзей является признание самобытности каждого. (Вдумаемся в этимологию этого слова. Оно многоаспектно. Но бесспорно, что главное, определяющее в той смысловой нагрузке, которую оно несет, состоит в утверждении своего бытия. Уникального, неповторимого, индивидуального: быть самим собой — вот главная задача; не самим по себе, а с другими и через других, но собой.)

Гельдерлин, Шеллинг, Гегель. Они такие разные... Но что-то объединяет этих трех, впоследствии ставших великими, немцев, что-то роднит этих трех друзей-студентов. И по-видимому, в том и заключается ценность дружбы, что она, объединяя изначально неодинаковых, различных, создает тот реальный синтез, который становится затем активным стимулом и средством развития и самораскрытия каждой индивидуальности. Каждый, составляющий этот тройственный союз, — личность неповторимо мыслящая, чувствующая, страдающая. Каждый из них по-своему, по-особому представляет и видит мир, жизнь и ее ценности, и, наконец, у каждого свой кумир. Общее для них — в осмыслении чего и через что реализуется каждый — стремление к гармонии с миром и самим собой, к выражению всеединства сущего. Как пишет Д. Хенрих, «они были связаны не только общественными взглядами, но также общими помыслами»[16]. Отношения между друзьями были очень теплыми и душевными. У Гегеля больше никогда не будет таких истинных друзей, и никогда он больше не испытает столь глубого чувства дружеской привязанности. Не потому ли позже, в письмах, он назовет тюбингенский период счастливейшим временем, оставившим яркий

след в сердце и душе. Способен ли суровый и страшный человек на столь трепетное чувство дружбы, на самозабвенную веру в друзей, в их силу и талант? Способна ли черствая душа сохранить уважение, симпатию и даже почитание друга, даже тогда, когда он станет уже бывшим? По-видимому, нет. Все это достоинства доброй, широкой и прекрасной души.

Гегель не соглашается, спорит и даже ссорится с Шеллингом, он протестует против абстрактных построений, отстаивая идеал практической, жизненной философии. Ему ближе Гельдерлин с его идеалом Греции. Греция — вот парадокс! — ощутимее, теплее, живее, чем Германия с ее настроенностью на абстракции. «Гегель и Гельдерлин! Хотя было огромное различие между обоими, одно имели они друг с другом общее — теплую, сердечную, пылкую любовь к Греции»[17]. Гармония, красота, свобода — все то, чем бредили юные друзья, воплощалось в Греции, т. е., по их мысли, в посюстороннем реальном, историческом мире, а не составляло лишь предмет неких спекулятивных построений: там человек мог наслаждаться жизнью, «вкусить жизнь». Гегель с воодушевлением читал греческие трагедии, ощущая их философскую и эстетическую ценность. По словам Леутвейна — и это подтверждает дневник, — Гегель слыл восхищенным певцом свободы, идеи которой осуществились в Греции. Юношеское преклонение перед Грецией как идеалом гармонии и свободы сохранится у Гегеля на всю жизнь. Гегель идеализирует Древнюю Грецию, ибо видит в ней осуществление идей «прекрасной индивидуальности», гармонии и мудрости, уважения к личности. В дальнейшем Греция будет объявлена Гегелем одним из адекватных образов целостной реализации всеобщего, абсолютной идеи.

Греция... Не в ней ли, не с ней ли связана одна из разгадок «тайны» столь сложного личностного образа Гегеля? Холодная суровость, замкнутость, внешний эмоциональный аскетизм — это то, как п р е д ъ я в л я е т с я, каким представляется — и, увы, многим — Гегель. Внутренние же его характеристики (какие-то интимно-сущностные, ибо именно таковым Гегель сам по себе может *предстать* перед нами) — это эмоциональная многогранность, открытость и потребность в общении, любопытство, распахнутость жизни — жизни разума, души и тела.

Быть может, читателю покажутся странными ассоциации с Грецией, с ее образом. Но не есть ли Греция (в своих овеществленных формах: искусство, право, государственность...) единство сдержанной формы и яркой духовности содержания; единство прекрасной кажущейся неприхотливости «рубленых» (классических) форм и внутренней сущностной бездонной палитры бурлящих переживаний, чувств, ощущений, интеллектуальной игры уникальной индивидуальности. При этом смыслообразующим и определяющим становится внутренняя содержательность, эмоционально-рациональная наполненность жизни.

Не была ли именно эта внутренняя наполненность жизни, гармония целостности основополагающим и эталонным для Гегеля в его личностном становлении и развитии? По-видимому, была. Отсюда столь напряженная внутренняя жизнь души и разума, столь

высокий накал эмоциональных и интеллектуальных страстей, что внутренее начинает как бы диссонировать с внешним сдержанным проявлением Я. Но эта кажущаяся несогласованность внутреннего и внешнего в действительности только и создает тот реальный синтез, который подчеркивает уникальность, внутреннюю состоятельность живого гегелевского образа. Кажущаяся внешняя сдержанность лишь высвечивает внутреннюю содержательность и наполненность индивидуальности Гегеля (подобно образу Греции: «скупость» выражения, сдержанность формы лишь подчеркивает глубину и многообразие содержания).

Греция и Франция — эти два образа приводят в смятение, в состояние саморазорванности душу и ум молодого Гегеля. Живые образы осуществленного идеала гармонии и свободы — в прямой, кричащей противоположности тому, что совершается вокруг. Подневольные молитвы и зубрежка, искореняющие всякую мысль; апологетика веры — в ущерб разуму; отстаивание философских догматов — вопреки творческому развитию мысли; отсутствие реальной свободы — вот то, с чем не может согласиться Гегель, против чего восстает его критический и, чего трудно не признать, свободолюбивый ум. Разум и свобода — вот ценности, положенные в фундамент единственной незримой церкви, которую готов признать Гегель. Несомненным теоретическим источником этого идеала является французское Просвещение. Позже сам Гегель охарактеризует Просвещение как рационалистическое движение XVIII в. в области культурной и духовной жизни, основанное на отрицании существующего способа правления, государственного устройства, политической идеологии, права, религии, искусства, морали. Кумир молодого Гегеля, его «герой» — Жан-Жак Руссо. Гегель соизмеряет с ним свои человеческие проявления: внешность, привычки, характер. И философские идеи Руссо импонируют молодому Гегелю. Что же могло привлечь юношу в сочинениях Руссо? Почему именно они оказались столь созвучны мыслям, переживаниям и душе молодого Гегеля?

«Нигде, — пишет Д. Хенрих, — борьба между автономией разума и авторитетом божественного слова не велась так страстно, как в Тюбингене во времена Французской революции»[18]. Дух разума, идеи свободы и равенства — а они были идеалами революции — проникали в молодые головы благодаря работам французских просветителей. Ищущему свободолюбивому духу юношества оказались созвучными мятежные идеи французов. Гегель жадно читает Руссо. Он открывает для себя работы Руссо «Эмиль, или О воспитании», «Хиоб» и другие произведения своего кумира. Все они написаны живым, естественным языком. Гегеля привлекает здесь реальность и жизненность описанного — то, чего лишены многие художественные шедевры. Наверняка созвучным Гегелю оказался и глубокий лиризм работ Руссо, их чрезвычайно богатая эмоциональная насыщенность. Отстаивание верховенства чувств и близости к природе, сентиментальность описаний, лишенных легковесности, искусственности, — то, что отличает произведения Руссо, — все это импонирует молодому Гегелю. Основное, что пока привлекает Гегеля в

работах Руссо, — это утверждение идеала жизни (естественной чувственности, искренности, природности, стремления к гармонии человека с миром) — жизни, которая, по мысли Гегеля, только и избавляет разум от его «оков» — от абстрактных принципов и регулятивов, тормозящих свободное развитие живого. В сентиментальности Руссо Гегель находит воплощение его собственного стремления к внутренне-сущностному, живому, естественному, природному. Гегель принимает сентиментальность Руссо отнюдь не вдруг и не в результате внезапного озарения. Сентиментальность была, по существу, инициирована собственной работой души самого Гегеля — души, распахнутой жизни, жаждущей ее. Это была глубоко осмысленная и прочувствованная потребность собственной души, добивающейся полноты жизни. Поэтому сентиментальность Руссо, ее привлекательность для Гегеля — нечто вроде камертона его души: это «внешние» отзвуки огромной полифонии звуков трогательной и открытой души человека, многим кажущегося, увы, суровым и замкнутым. Чувствующая душа Гегеля находит в Руссо своего «героя». Но и интеллектуальные интересы и помыслы молодого Гегеля устремлены к Руссо. Юноша, еще раньше начавший сомневаться в возможности теологического обоснования мира, находит в работах Руссо не только подтверждение оправданности своих сомнений, но и острую критику религиозного мировоззрения. Провозглашенная у Руссо идея свободы, критика социально-политического и имущественного неравенства, основанное на этом построение морали не могли не запасть в душу мыслящего молодого человека.

Воодушевленный Руссо, Гегель провозглашает разум и свободу незримой церковью, противоположной официальной церкви веры и догмата. Конечно, это не атеистическое отрицание бога, веры, церкви. Но это и не позиция Руссо, критиковавшего господствующую религию с точки зрения деизма, отстаивавшего «естественную религию». Гегель увидел свою задачу в философско-рационалистическом осмыслении теологии. По существу, его философия религии будет продолжением кантовского обоснования «религии в пределах только разума». При этом религия в трактовке Гегеля станет специфической (философской) религией абсолютной идеи. Парадокс, но Гегель не станет бояться абстрактности, ибо противоречие «жизнь — абстрактные идеи» не будет рисоваться ему просто «разрешенным» в пользу прославления жизни. Жизнь и абстрактное предстанут в философии Гегеля в некоем причудливом синтезе, обеспечивающем жизненность системы: абстрактные идеи будут искать свое обоснование, осуществление в жизни, в реальности, а жизнь только в абстрактном и через абстрактное будет в состоянии отстоять свою «свободу» и право на «развитие». Такое понимание будет им утверждено позже. Сейчас же для Гегеля уже ясно, что именно разум (в противовес вере) должен стать главным основанием и средством осмысления и достижения целого, всеединого. Поэтому и в гегелевском толковании свободы превалирующим будет рационалистический аспект. (Наиболее полно он разовьется позже, в зрелых трудах философа, и даже «поглотит» здесь реальный социальный аспект свободы.) Речь будет идти об «освобождении» как познании и образова-

нии. Знание в этом контексте будет пониматься весьма широко. Оно включит, согласно Гегелю, знание науки, культуры, социума. А так как все это следы реализации высшей рациональности (для Гегеля — сам функционирующий разум), свобода будет объявлена знанием разума. Да, единство свободы и разума — искомый в молодости образ гармонии целостного мира — будет реализован Гегелем в результате многотрудного философского пути. Незримая церковь, обретенная в юности, останется как идеал и воспоминание в сердце философа. Логицистски заостренный просвещенческий идеал свободы и разума явится тем содержательным центром, от которого лучами к периферии будут расходиться реальные темы и проблемы, выдвинутые в гегелевской философии.

Но все это будет позже. А здесь, в Тюбингене, только формируется, вернее, брезжит понимание важности и ценности такого пути. Он пока еще не осознан как философский, Гегель размышляет о писательском поприще. Но молодой Гегель уже догадывается о том, каким писателем ему предстоит стать. Писателем, схватывающим единый мир в его сущности. Писателем, освободившимся от оков теологии. Писателем, жаждующим свет, простора, понимания...

Я умышленно не ставлю точку в конце этого разговора. Ибо он не окончен. Не окончен как в смысле еще долгой философской жизни Гегеля после Тюбингена, так и в смысле длительного и многотрудного пути нашего понимания его неоднозначной философии и натуры. Я только стремилась поделиться с читателями своим восприятием Гегеля, его мыслей и переживаний студенческих лет. Мне хотелось если не убедить в неправомерности, то зародить в читателе хотя бы искру сомнения относительно истинности и правдивости традиционного образа Гегеля как «страшного человека». Мне хотелось предостеречь читателя от легковесности и поверхностности суждений о Гегеле. Не думаю, что одной заметкой или статьей можно разрушить предубеждения, создававшиеся многие годы. Но надеюсь, что читатель услышит мой призыв и воспримет эти размышления как приглашение к разговору о личности философа. Надеюсь я также и на то, что начатый разговор найдет отклик в молодых умах и сердцах, ибо он — о вечных проблемах человеческого существования, смысложизненных вопросах бытия, проблемах индивидуального выбора и жизненного самоопределения. А они актуальны и для сегодняшних двадцатилетних. Это разговор о каждом человеке, его уникальности и индивидуальности, его жизненном предназначении.

[1] Однако подчеркнем, что при оценке и анализе социальной философии Гегеля необходимо постоянно иметь в виду основной замысел философии истории мыслителя, главную ее цель. В философии истории для Гегеля наиважнейшим было не написание истории, а выработка некоторых методологических основоположений, схем, принципов подхода к анализу действительной истории. Для Гегеля главным было не «дело истории», а «дело логики» и в этом смысле дело всеобщего.

[2] Цит. по: *Гулыга А. В.* Гегель. М., 1970. С. 127.

[3] Текст опубликован в кн.: *Lemcke M., Hackenesch Chr.* Hegel in Tübingen. Tübingen. S. 63—65.

[4] Johann Friedrich Flatt (1759—1821) был с 1785 по 1792 г. профессором философии, потом теологии в Тюбингене. От Гегеля сохранились его записи и выписки лекций Флата по кантовской «Критике чистого разума». И. Флат пытался укрепить кантовскую позицию веры «разумными основаниями».

[5] Gottlieb Christian Rapp (1763—1794) с 1790 по 1793 г. был преподавателем в Тюбингене. Менее апологетичный, чем Флат, по отношению к Канту. Его теоретические взгляды сводятся к попытке выступить посредником между кантовской разумной этикой и христианской религией.

[6] Karl Friedrich Reinhardt родился 2 октября 1761 г., гимназист Тюбингена с 1783 г. Рейнгардт опубликовал многочисленные памфлеты, в которых он с большим мастерством карикатурно представлял и высмеивал положение в теологическом приюте.

[7] Здесь не случайно сохранено название учебного заведения, в котором обучался Гегель, в немецком звучании, ибо его дословный перевод искажает реальное содержание. Tübinger Stift было специальным учебным заведением, специализирующимся на подготовке богословов, служителей культа, теологов. По своей сути это было нечто среднее между современными нам теологическими учебными заведениями — духовной семинарией и духовной академией. Тюбингенский Theologische Stift был одним из самых значительных — по подбору преподавательских кадров, циклу читаемых дициплин, их содержанию и уровню подготовки студентов — и признанных учебных центров тогдашней Германии.

[8] Имеется в виду окончание Tübinger Stift (1793 г.).

[9] В первое время в Тюбингене существовали строгие порядки. Требовалось проводить все время за изучением теологических текстов. Обязательными были молитвы. Следили и за нравами теологических студиозов: запрещали студентам употреблять вино и табак. Но в студенческую среду быстро проникали вольнодумные настроения, навеянные Французской революцией. Это не могло не отразиться на отношении слушателей Тюбингена и к внутренним порядкам Stift. Рассматривая их как посягательства на свою свободу, студенты стали проводить время в тюбингенских кабачках и пивных, отказываясь от обязательных регулярных молитв. (Среди них был и молодой Гегель со своими друзьями.) Герцог и его помощники, курирующие Tübinger Stift, были вынуждены пойти на некоторые дисциплинарные послабления. В том же издании, в котором опубликованы приводимые здесь дневниковые записи Гегеля, имеются документы, письма, датированные концом 1791 — началом 1792 г., свидетельствующие об официальном разрешении студентам «бывать в тюбингенских кабачках, немного потреблять вино и табак». Однако посещение кабачков и пивных было строго регламентировано по времени — из-за общих и индивидуальных молитв.

[10] Речь идет о произведении Ж.-Ж. Руссо «Юлия, или Новая Элоиза».

[11] Гегель имеет в виду работу Ж.-Ж. Руссо «Эмиль, или О воспитании», изданную в 1762 г. и приговоренную к сожжению за религиозное вольнодумство.

[12] На это указывает в своем письме и Леутвейн — один из студентов Тюбингена, окончивший институт на год раньше Гегеля. См.: *Henrich D.* Leutwein uber Hegel: Ein Dokument zu Hegels Biographie // Hegel-Studien. Bonn, 1965. Bd. 3. S. 52—61.

[13] Читатель, по-видимому, понимает, что речь идет не о вечном процессе человеческого ученичества в познавании мира: в этом смысле человек — всегда ищущий, обучающийся. И, конечно, не об ученичестве как особом институте формирования профессионала. Речь идет о подражательном, лишенном самостоятельности и личностно-индивидуальных творческих порывов и переживаний следовании (след в след) за кем-то в интеллектуально-творческом развитии, что особенно пагубно для науки.

[14] Я отнюдь не ратую ни за вседозволенность, ни за создание для молодежи некоторых «тепличных» условий, ибо это еще более губительно, чем ученичество. Я даже не за то, чтобы образ мыслей и действий молодого поколения был принят и одобрен. Я — за понимание его целей и стремлений.

[15] Гегель — Шеллингу, 30 августа 1795 г. // *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. М., 1973. Т. 2. С. 230.

[16] *Henrich D.* Op. cit. S. 76.

[17] Ibid. S. 59.

[18] Ibid. S. 52.

ПОЧЕМУ АВТОР «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» КРИТИКОВАЛ ФИЗИОГНОМИКУ?

А. А. Лифшиц

Давно уже затихли споры вокруг физиогномики, погас энтузиазм ее апологетов; теперь эта дисциплина занимает очень скромное место и пребывает большей частью в забвении. Однако в ту эпоху, когда жил Гегель, ситуация была совершенно иной. Физиогномика переживала тогда период временного расцвета, была необычайно популярна и спешила поделиться своими откровениями с любопытствующей публикой. Конечно, как и у всякого кумира, были у нее свои противники, среди которых и автор «Феноменологии Духа» (1807).

Современные историки философии полагают, что гегелевская критика физиогномики не представляет интереса. Так, один из них, спеша отделаться от этой, не очень «актуальной» темы, следующим образом пробегает соответствующий раздел «Феноменологии»: «Длинные и малоинтересные рассуждения Гегеля направлены против астрологии, хиромантии, френологии и т. п.»[1] Такое «и т. п.», куда и запрятана физиогномика, для исследователя исторической среды, на которой вырастала гегелевская философия, не является исчерпывающей характеристикой. Разве сам факт полемики с этим учением в произведении, где Гегель впервые заявляет о новой системе философии, не свидетельствует о важности такой полемики? И разве во всяком негативном пафосе не живет пафос ***концептуального утверждения?*** На эти вопросы ответ мы находим только положительный. Но, кроме того, мы убеждаемся, что данная критика (так бывает довольно часто) не столько задевает противника, сколько обнажает собственную позицию Гегеля с ее слабостями и изъянами. Кстати сказать, нельзя обойти вниманием то обстоятельство, что здесь один идеалист (Гегель) критикует другого (Лафатера), в чьем лице физиогномика нашла себе тогда опору и покровительство. Такое положение вещей для нас весьма поучительно. С одной стороны, мы видим, что два идеалиста не хотят понять друг друга; с другой стороны, оказывается, что Гегель, имея целью поразить противника, неожиданно ставит под удар самого себя. При этом, конечно, выясняется все своеобразие гегелевской философии, ее особый *тип* и стиль.

Безоговорочно принять сторону Гегеля трудно даже тем, для кого физиогномика не является чем-то серьезным и основательным. Это относится и ко всякому материалистическому противнику древней науки. Действительно, материалист может сколько угодно одобрять Гегеля за его критику, и в то же время он не имеет никакого логического права соглашаться с ним, так как эта критика ведется с позиций идеализма. Но главное, с нашей точки зрения, это то, что сам Гегель не имел никакого *логического права* критиковать физиогномику. По словам поэта, писателя должно судить по законам, им самим над собою установленным. Попытаемся же, имея в виду это правило, оценить свидетельские показания гегелевского миро-

воззрения в деле по обвинению физиогномики и, ответив на вопрос, поставленный в названии статьи, вынести справедливое решение.

Для начала дадим физиогномике краткую историческую характеристику. Термин «физиогномика» греческого происхождения; он встречается у Гиппократа, Аристотеля, а позднее — у средневековых авторов. Под физиогномикой обычно подразумевается искусство распознавать характер и склонности человека по внешним признакам его телесной организации. Такое значение этот термин сохраняет и в Новое время. В кантовской «Антропологии» читаем: «Это — искусство по видимому облику человека, следовательно, по его внешности судить о его внутреннем состоянии, имея в виду и способ его чувствования, и его образ мыслей»[2]. В той или иной мере это искусство свойственно всякому человеку и даже составляет непременное орудие общежития. В процессе общения мы встречаемся с *выразительной сферой* жизни человека, где душевные свойства распознаются по чертам лица, движению рук и другим телодвижениям. «Язык выразительных движений издавна стал общепонятным языком, для которого не существовало преград и который не нуждался в переводе на другой язык. Понимание скрывающихся за выразительными движениями чувств, переживаний, мыслей и даже противоречий в душевном состоянии человека стало возможным только благодаря существованию относительно постоянной связи между переживанием и его внешним проявлением, т. е. благодаря характерности внешнего выражения каждого душевного состояния. Лучшие актеры всех времен и народов знали тайну мимики, жестов, движений тела, позы и умели с поразительным правдоподобием воплощать на сцене все богатство и многообразие человеческих переживаний. Не зная ничего о природе и происхождении выразительных движений и опираясь лишь на эмпирически найденные законы выражения чувств, они в совершенстве владели игрой мышц (в первую очередь лицевых) и передавали с тончайшими оттенками все свойственные человеку душевные состояния»[3]. К физиогномике тяготели художники и скульпторы, стремясь как можно адекватнее отобразить душевный склад и внутренние состояния изображаемых ими людей. Стоит вспомнить, как Леонардо да Винчи прибегал ко всякого рода забавным ухищрениям, чтобы в той или иной ситуации вызвать у натурщиков соответствующее чувство и запечатлеть его телесное выражение. Зато его «Тайная вечеря» может служить художественным образцом проникновения в загадочную стихию человеческого духа. Наконец, вся мировая литература полна физиогномических замечаний и свидетельств возможности открыть внутренний мир человека посредством наблюдения за непосредственной данностью его наличного бытия[4].

Однако физиогномисты, к сожалению, этим не ограничивались. Они претендовали на абсолютное знание человеческой души, пытаясь безошибочно определить духовный облик индивида по его телесной организации. Более того, они считали возможным даже предсказывать судьбу индивида по определенным характерным признакам. Здесь, конечно, не обошлось без шарлатанства, ибо за такие предсказания брались люди весьма далекие от «ясновидения»

и пророческих состояний. Тем самым репутация физиогномики была подмочена и ее сторонники утратили свой прежний авторитет[5]. В то же время физиогномика оказалась необычайно живучей в истории культуры; она прокладывала себе дорогу во всевозможных сферах человеческой деятельности. Этому способствовало ее символическое значение, которое, вообще говоря, может отвергаться только с позиций дуализма и крайнего позитивизма. Каковы же основные этапы научного и культурного роста этой дисциплины?

Физиогномика берет свое начало со времен Аристотеля и Гиппократа. В ряду знаний Древнего мира она занимает довольно видное место. Один из современных историков культуры пишет: «В древности физиогномика *была* наукой, и притом весьма почтенной и важной; к ней были прикосновенны такие умы, как Гиппократ и Аристотель, бесчисленное множество ученых меньшего ранга занимались ее систематизированием и усовершенствованием»[6]. Аристотель применял ее к распознаванию душевного состояния людей. разрабатывая психологические методы изучения характеров, а также свойств и повадок животных. Он указывал признаки кроткого характера, гневного, злобного, завистливого, трусливого и, наконец, признаки всего того, что впоследствии стало именоваться темпераментом. Подобно этому, и Гиппократ пользовался физиогномикой для психологического распознавания, а также для целей врачебной диагностики. Многие последователи Аристотеля (например, Феофраст) определяли характер своих современников на основании физиогномических изысканий[7].

Зарождение физиогномики в атмосфере греческой культуры не есть случайность. Она прочно срастается со всем организмом античного мировосприятия. Дело в том, что античный человек ощущает душу пластически. Идеально-духовное здесь не устремляется в романтические поиски бесконечного, не сводится к сухим абстрактным схемам, но предстоит как актуальная бесконечность живого тела. Космос — это одухотворенный живой организм, где осуществлено единство идеального и реального, и «под личиной вещества бесстрастной везде огонь божественный горит». Духовное узнается лишь в своем телесном выражении и обладает зримой, пластичной очерченностью. Греческий язык не знает слова «личность», ибо человек тут есть рожденная из недр космоса и прекрасно выполненная вещь. «Но что это такое — личность, понятая объективно, чужое "я", наблюдаемое и описываемое как вещь? Греки ответили на этот вопрос одним словом: "характер". Слово это по исходному смыслу означает либо вырезанную печать, либо вдавленный оттиск этой печати, стало быть, некий резко очерченный и неподвижно застывший пластичный облик, который легко без ошибки распознать среди всех других»[8]. Таким образом, характер здесь распознается как идеальный облик чувственно-телесного существа. И в связи с тем, что духовность выступает для грека как «явленный лик» бытия, само знание понимается как «созерцание», конспективная интуиция тела. Вот почему античный символизм стал предпосылкой того убеждения, что диалектическое единство «сущности» и «явления» находит свою фактическую опору в телесном выражении «сущности». Даже

идеалист Платон понимает божественные идеи как «смысловые изваяния» а его эллинистический последователь Плотин сравнивает эти идеи с формами древнеегипетской письменности[9]. Таковы главные культурные истоки разбираемой дисциплины.

Физиогномические положения Аристотеля послужили основой для последующих авторов. Средневековая литература не оставалась равнодушной к этой теме. В чертах лица философы и богословы усматривали буквы, свидетельствующие о небесном происхождении человека, сотворенного Богом. Среди арабских аристотеликов физиогномические исследования привлекали Аверроэса. Знаменитый Авиценна также принес дань физиогномике в своих сочинениях. На Западе ею занимался Альберт Великий, посвятивший своим изысканиям одну из частей сочинения «О душе». Появление первого специального трактата по физиогномике относят к XIII в. Сюда же можно отнести «Книгу вопросов» армянского философа Григория Татеваци (XIV в.). Он был представителем эллинистических традиций в Армении и оставил крупный след в истории медицины. Одна из глав его книги посвящена физиогномике[10]. Иногда трактаты по физиогномике выходили анонимно, как это было в Англии в XVI в.

Начиная с XVI и XVII в. физиогномика широко распространяется; авторы собирают обильный материал и снабжают его интересными иллюстрациями. Наиболее известны в это время сочинения Дж. Порты («О человеческой физиогномии», 1586) и Д. Кардано («Метопоскопия», 1658) — самые характерные и занимательные. В этих работах и во множестве других собран обширный материал и подробно указано физиогномическое значение каждой части тела[11]. Физиогномикой занимались врачи, духовные лица, философы, судьи, — она была предметом всеобщего интереса. Большинство произведений этого рода были снабжены художественными иллюстрациями, причем дело не обошлось без участия лучших художников и граверов. Наиболее высокой точки развития физиогномика достигла у Иоганна Каспара Лафатера («Физиогномические фрагменты», 1775—1778), который попытался с позиций философского идеализма упорядочить и систематизировать тогдашние знания по этому предмету.

Лафатером надолго прерывается ряд физиогномических исследований. На то были существенные причины. Физиогномика далеко опередила научные требования эпохи. Но при этом она не имела за собою развитых дисциплин, на которые могла бы опираться: антропология не была разработана в соответствующем направлении; анатомические основы мимики были неизвестны; психология еще не стала вполне самостоятельной, дифференцированной наукой. Поэтому «семиотика» разбираемой дисциплины была лишена той определенности, какая требовалась в специальных работах.

Переломный момент в развитии физиогномики наступает в середине XIX в. Новый этап здесь открывает трактат Г. Дюшена «Механизм человеческой физиогномии» (1862; 1876). Воспользовавшись своим опытом в электротерапевтической технике, Дюшен экспериментально изучил лицевую мимику, определив с неопро-

вержимой точностью мимическое значение каждой лицевой мышцы посредством электрических раздражений. Он добился того, что при помощи электродов мог получить на лице испытуемого любое выражение, вплоть до самых тончайших оттенков. Все данные Дюшена (зафиксированные фотографически) были подтверждены наблюдениями и опытами Шарко на загипнотизированных субъектах. Большую роль сыграли и труды Ч. Белла, который известен в медицине как ученый, описавший двигательные и чувствительные корешки спинномозговых нервов. В книге «Очерки по анатомии и философии выразительных движений в связи с изящными искусствами» (1806; 1877) он показал функциональную связь выразительных движений с различными отделами нервной системы. В русле естественнонаучного подхода к физиогномике движется работа Т. Пидерита «Мимика и физиогномика» (1858; 1867), которая снабжена простыми, но убедительными рисунками[12]. К этому же кругу исследований относятся работы Л. Грасиоле и П. Монтегацци.

Применить так называемый исторический метод к отдельным задачам физиогномики взялся Ч. Дарвин в своей известной книге «Выражение эмоций у человека и животных» (1872), где предмет рассматривается с эволюционной точки зрения. С этой поры к физиогномике обращаются психологи, педагоги, художники, психиатры, врачи и вообще образованные люди. Проблема выражения психических функций обращала на себя внимание Спенсера, Сеченова, Лесгафта, Бехтерева и многих других. Хотя в настоящее время физиогномику нельзя назвать популярной дисциплиной, изучение человеческой природы без нее немыслимо. Сознательно или бессознательно она живет в психологии (при изучении выражения чувств), в медицине и психиатрии (при диагностике заболеваний), в педагогике (при установлении психологического контакта), наконец, в обширной области художественного творчества (без нее невозможно адекватное воспроизведение душевной жизни в искусстве). Только дальнейшее развитие наук о человеке покажет, на что способна физиогномика[13].

За последнее время получила развитие медицинская антропология, которая с помощью статистических методов изучает связь между различными признаками человека и внутренними заболеваниями. С помощью генетики обрисованы типы людей, предрасположенные к некоторым болезням, в частности к язвенной болезни и злокачественному малокровию. Характеризуя достижения врачебной семиотики, Вл. Леви пишет: «Жизненный материал науки и псевдонауки может быть одинаков — взять хотя бы астрономию и астрологию — различие только в методах наблюдения и мышления. Хотя научная физиогномика еще не создана, можно надеяться, что в недалеком будущем врачи и, может быть, другие специалисты научатся "читать по лицам" более грамотно, чем это делалось до сих пор»[14].

Лафатер предсказывал, что в будущем физиогномика займет место «науки наук», превратившись в общую «семиотику» природы. Очень вероятно, что в аспекте философской антропологии со временем получит новую жизнь забытое учение, трактовавшее человече-

ское тело как сложный текст, написанный разработанным «алфавитом»[15].

Если зеркало когда-то выступало общедоступным инструментом познания личности, то фотография и особенно портрет открывают в этом отношении гораздо более широкие возможности. Кроме того, в конце XIX в. пристальное внимание к движениям человеческой души выдвинуло на первый план еще одну важную физиогномическую дисциплину — графологию, которая теперь используется большей частью в криминалистике.

Семиотическая трактовка социального бытия ведет к истолкованию человеческого существа как органического воплощения особенной идеи, реализованной через множество ее словесных и знаковых форм[16]. В искусстве этот **микрокосм** становится живым аналогом «макрокосма» — большого мира, вселенной.

По-настоящему лишь в XX в. — благодаря **кинематографу** — стало очевидным универсальное значение физиогномики, открылся ее общий эпистемологический смысл. Так, еще немецкий литератор Карл Гауптман развивал представление о кино как своеобразной «космической мимографии», где сфера жестов — универсальная сфера, обнимающая всю живую и «мертвую» природу. Окончательный переход от мимики лица к настоящей *космической физиогномике* совершается в работах Б. Балаша и теоретиков его круга[17]. Для них искусство кино реализует интегральное и наглядное отображение мира как единого целого. Рудольф Гармс прямо утверждает, что «на нейтральной основе кинематографической ленты космос замыкается в цельный организм. Фильм устанавливает связь между человеком и космосом. Он соединяет человека с морем, растительным царством, животными. Искусство и природа тесно сливаются в одной картине»[18].

Отсюда ясно, что физиогномика ориентируется на модель мира, понимаемого в качестве «спонтанно схватываемой органической целостности» (М. Ямпольский), где смысловые элементы сопрягаются в единый и завершенный образ. Лицо здесь всегда «зеркало души», а всякая вещь — «зеркало мира», поскольку он находит в ней свое выражение. Тем самым физиогномическое постижение действительности характеризуется непосредственным, интуитивным, мгновенным уразумением вещей и социальных форм.

> «Но я тебя хочу обучить одному ясному принципу физиогномики, это — физиогномика стиля».
>
> *Лихтенберг*

Обратимся теперь к эпохе «Бури и натиска» со стороны физиогномики. Руководящая роль здесь принадлежит И. К. Лафатеру (1741—1801), писателю, пастору и богослову. Около десяти лет он собирал материалы для своих «Физиогномических фрагментов», которые были опубликованы в 1775—1778 гг. в Лейпциге с большим

количеством рисунков, выполненных лучшими граверами того времени[19]. Почти одновременно вышло французское издание этой работы. Триумф Лафатера был полным. Его идеи, подкрепляемые ссылками на Цицерона, Монтеня, Бэкона, Лейбница и др., становятся популярными, увлекают широкую публику. К нему направляется целый поток восторженных писем.

Согласно Лафатеру, человек есть существо троякой природы. В нем заключены три сферы жизни: животная, моральная и мыслящая (интеллектуальная). Такое деление восходит к Платону, который в своей «Федре» устанавливал этот тройственный состав души. Психическая конституция индивида отражается во всей его фигуре; поэтому физиогномика в широком смысле слова должна охватывать всю морфологию человеческого организма. Однако в целях познания нравственного характера индивидуумов физиогномика может ограничиться изучением черепа и лица человеке, т. е. именно лицо есть натуральное «зеркало души». Как утверждал один из последователей Лафатера, «внимание физиогномиста должно быть почти исключительно сосредоточено на лице, этой резиденции интеллектуальных способностей, чувств, инстинктов и страстей»[20]. Согласно указанному выше делению, человеческое лицо имеет как бы некие «этажи», соответствующие трем основным сферам душевной жизни. Интеллектуальная жизнь выражается в строении и очертаниях черепа и лба; моральная и волевая жизнь — в строении лицевых мускулов, а также в очертаниях носа и щек; животные качества символизируются складом рта и линиями подбородка. Центральное положение занимают глаза — светочи сознательной жизни духа. Физиогномию Лафатер определяет как устойчивый, постоянно присущий данному субъекту склад лицевых черт и мускулов. Таким образом, физиогномика должна распадаться на два отдела: собственно «физиогномический», изучающий данное лицо в состоянии покоя, и «патогномический», изучающий лицо в состоянии волнения, движения. Конечно, Лафатер никогда не ограничивался рассудочными классификациями, а опирался большей частью на интуицию. Иначе и быть не могло, так как мы здесь имеем дело с чистой «данностью». В этой связи Гёте правильно определил физиогномические опыты Лафатера как «гениальную эмпирию». И вот именно эта «эмпирия» произвела настоящий фурор. Многие стали заправскими рисовальщиками силуэтов и «лицегадателями», многие обращались из разных стран с письмами к «Великому Лафатеру». Так, русский писатель Карамзин был верным поклонником швейцарского мыслителя. В одном из посланий к нему он заявляет: «Вы открыли совсем новую область для философского наблюдения. Чем Колумб был для мореплавания, тем вы стали для познания человека»[21].

Однако все, что становится «модой», проходит очень быстро. От Лафатера отвернулись многие последователи, разочаровавшись в его умозрительных построениях. Представители литературного направления «Буря и натиск» исчерпали свой юношеский энтузиазм в отношении к физиогномике. Но этого мало, некоторые из них стали яростными критиками Лафатера.

Здесь весьма показательна сатира Ф. М. Клингера в романе «Фа-

уст» (1790). Бывший сторонник Лафатера пишет: «...общество давно уже превратило человеческое лицо в маску, и сам монах ни разу не видел человека в его естественном состоянии»[22].

Когда Фауст и дьявол вышли на площадь одного из городов, перед ними открылось зрелище целой «школы» физиогномистов: «Каждый мог найти себе подходящий объект, клал его физиономию на весы и определял силу и свойства его души»[23]. Где бы ни появлялись «герои» романа, высказывались суждения по поводу их наружности, а когда они зашли в какой-то трактир, все вытащили карандаши и принялись зарисовывать профили путешественников. Наконец, Фауст и дьявол решили ознакомиться с трактатом по физиогномике. Когда дьявол нашел в нем свой предполагаемый «портрет», он пришел в ярость и решил проучить автора. Вместе с Фаустом он отправился в монастырь и явился перед монахом. Тот нашел в нем «мужество», «верность», «любовь к Богу и людям», «благородство», «невинность» и «величие героя». В ответ на это дьявол «предстал перед монахом во всей отвратности своего подлинного адского облика». Монах был сражен, пал ниц и от испуга лишился рассудка. Тем не менее он продолжал писать, а читатели «совершенно не замечали происшедшей в нем перемены, до такой степени его новые книги был похожи на прежние»[24].

Все это на первый взгляд кажется очень забавным, однако не выходит за рамки обычного литературного увеселения. Подобная сатира не может заменить научной критики, тем более что в данном случае она перерастает в бесплодную фантасмагорию. Остроумные нападки Лихтенберга также дают немного, ибо они афористичны, бессвязны, а, кроме того, сам Лихтенберг не остался равнодушным к идеям физиогномики[25]. Только Гегель дал последовательную и систематическую критику физиогномических идей Лафатера.

В пятом разделе «Феноменологии Духа» («Достоверность и истина разума»), точнее, в подразделе «А. Наблюдающий разум» мы находим сокрушительную критику физиогномики. Гегель ведет ее последовательно-диалектически, выдвигая нередко довольно веские соображения против абсолютизации чувственно-телесной стихии в постижении человеческой личности.

1. Прежде всего физиогномика оценивается в аспекте проблемы *выражения*. Определяя человека как действующее существо, Гегель указывает, что «его тело есть им же *созданное* выражение его самого и вместе с тем некоторый знак», который не является «сутью дела», так как свою деятельную сущность индивид осуществляет в «произведении»[26]. В то же время всякая индивидуальность, будучи *предметом наблюдения*, сохраняется как телесное целое, имеющее статус бытия, «и это *бытие* есть *выражение* внутреннего, выражение индивида, установленного как сознание и движение» (4, 166). Задача, стало быть, состоит в том, чтобы раскрыть характер отношения «внутреннего» к своему наличному бытию и точнее определить, что следует понимать под этим *выражением* внутреннего во внешнем?»

а) Если мы проследим реализацию органического бытия, то обнаружим, что внутреннее назначение всякого органа состоит в его деятельности, — орган немыслим вне своей деятельной функции.

Это означает, что его внешнее осуществление имеет свою наличность только в *действовании.* «Речь и работа суть внешние проявления, в которых индивид в себе самом более не сохраняет себя и не обладает собой, а дает возможность внутреннему полностью выйти наружу и предоставляет его другому» (4, 166).

б) Но при таком обороте дела орган оказывается лишь посредствующим звеном в процессе деятельности, Объективируя себя в «произведении», индивид полагает конечные результаты деятельности как внешние феномены, так что орган становится здесь, напротив, чем-то внутренним в качестве «среднего термина» целесообразного действования. Таким образом, всякое органически-жизненное проявление индивидуальности «в противоположность *многообразному внешнему проявлению* деятельности и судьбы относится к ним как *внутреннее*» (4, 169). Выходит, стало быть, что внешний облик уже в самом себе заключает тенденцию возвращаться в себя и замыкаться во внутреннем.

2. Двусмысленность рассмотренного отношения заключена в самой его природе. Внутреннее в своем внешнем проявлении остается внутренним не столько потому, что выражение не покрывает сущности, сколько потому, что мы здесь относимся к выражению в аспекте его прочного самостоятельного бытия. «Поэтому оно, конечно, есть выражение, но вместе с тем выражение в смысле знака, так что для выражаемого содержания характер того, с помощью чего выражается внутреннее, совершенно безразличен» (4, 169)[27]. Явление в качестве знака есть нечто случайное для «обладающей самосознанием сущности»; «невидимое» содержание в такой же мере может проявляться в чем-нибудь другом.

а) Итак, «являющееся непосредственное бытие индивидуальности» есть нечто безразличное к ее деятельной сущности. Хотя индивидуальность и пронизывает свой облик, тем не менее в своей деятельности она постоянно выходит за его пределы: «непосредственное бытие для индивидуальности в такой же мере есть ее лицо, как и ее маска, которую она может снять» (4, 170). Но тогда физиогномическое наблюдение имеет дело с несущественным, мнимым бытием, не обращая внимания на существенность поступков и действий. Наличная данность чувственного облика преобладает здесь над действительным выражением духа, так что апелляция к «видимым» способностям ставит их выше соответствующего практического подтверждения.

б) «*Истинное бытие* человека, напротив, есть его *действие;* в последнем индивидуальность *действительна*, и оно-то и снимает *мнимое* с обеих его сторон. Во-первых, (оно снимает) мнимое как телесное покоящееся бытие: в поступках индивидуальность проявляется скорее как *негативная* сущность, которая *есть* лишь постольку, поскольку она снимает бытие. Во-вторых, действие снимает неизреченность мнения точно так же и относительно обладающей самосознанием индивидуальности, которая в мнении есть индивидуальность бесконечно определенная и определимая. В совершенном действии эта дурная бесконечность уничтожена. Действие есть нечто просто определенное, всеобщее, постигаемое в абстракции; действие

есть убийство, кража или благодеяние, подвиг и т. д., и о нем можно *сказать*, что *оно есть*» (4, 172). Отсюда следует вывод, что не лицо, а произведение есть подлинное предметное воплощение внутреннего мира человека. Завершенная актуализация произведения, данная в *словесном* определении *(языке)*, и есть действительное *выражение* духа (4, 173; 184)[28].

Так Гегель разделывается с физиогномикой. Но, перечитав внимательно его критику, мы все-таки остаемся в некотором недоумении. Ведь физиогномика в ее идеалистическом варианте, так же как и Гегель, принимает субстанциальность души по отношению к телу. Более того, вполне диалектически она утверждает, что душа как «сущность» должна находить выражение через «явление». Сторонник Лафатера пишет: «...всякая форма имеет осмысленное значение: она является выражением идеи»[29]. В данном случае облик человека и рассматривается как такое выражение. *Логика* здесь не нарушается. Создается впечатление, что логику нарушает Гегель. Действительно, разве не странно, что в *произведении под названием «Феноменология Духа»* (т. е. наука о явлениях духа) *Гегель отрицает за «духом» возможность выразить себя в явлении?* А ведь всем известно, что Гегель блестящий диалектик и критик кантовского дуализма. В чем же дело? Очевидно, в том, что Гегель понимает под явлением не то, что понимали под ним Платон, Лафатер и даже Кант. Очевидно, мы имеем здесь дело с разными *типами явлений.* Мы пойдем дальше и скажем, что тут спорят не две логики, а два исторических *стиля и типа мировосприятия*[30].

В конечном счете речь идет о символическом понимании телесного бытия, поскольку оно способно наглядно проявлять идею человеческой личности. История идеализма не дает нам единообразного толкования этой проблемы, ибо на «характер» символизма накладывает отпечаток духовный стиль времени. Древний идеализм связан с именем Платона. Он впервые определил смысловую основу бытия термином «идея». Но что такое платоновская идея? По-гречески это слово означает «то, что видно», некий смысловой «образ» бытия. Вот почему Платон вместо термина «идея» чаще употребляет термин «эйдос» (εἶδος), т. е. «вид»[31]. Подобный «вид» есть не только предмет «интеллектуального созерцания». Согласно Платону, всякая вещь «участвует» в идее, есть ее «инобытие», т. е. вещественно-телесное выражение. Тело несет на себе энергию сущности и наглядно являет эту смысловую энергию. Поэтому с точки зрения платонизма вопрос о возможности телесного обнаружения свойств личности решается положительно. В качестве художественного аналога платоновского явления можно привести икону или портрет. Явление Платона — это путь в умопостигаемый мир чистых сущностей.

Совсем иной оборот дела мы находим у Канта. Он отказывает человеку в познании трансцендентного и называет свою философию *трансцендентальным* идеализмом. Кант подменяет символическое понимание бытия «критическим» рассмотрением путей и способов понимания. Однако еще до всякой критики он превращает бытие в прочный «орех». Мир разделен на скрытое «смысловое ядро» и за-

крывающую его «чувственно-телесную скорлупу». Мы познаем только «явления», учит Кант, смысловой состав бытия скрыт от нас, так что объективно-смысловая цельность есть «вещь в себе». Как видно, в качестве художественно-стилевого аналога кантовского явления можно привести маску, которая закрывает подлинную суть бытия, из-за чего мы бессильны сказать что-либо о «ноумене». Поэтому надо иметь в виду, что кантовский «умопостигаемый» мир есть такой мир, который никаким человеческим умом не постигается. Трансцендентальная философия упорядочивает бытие через априорную конструкцию субъекта, а идеи выдвигает как методологические принципы научного познания[32]. Таким образом, Кант понимает явление не символически, а эмпирически и даже иллюзионистически.

Но вот на сцену выступает Гегель. Он обрушивается на кантовский дуализм: мир познаваем, а наше познание и есть «самосознание» того, что «в себе». Но обратите внимание на один важный аспект гегелевской критики. По мнению Гегеля, первая ошибка Канта состоит в том, что он стал искать «явления» в области «чувственно-воспринимаемого» мира. С точки зрения Гегеля, этот мир не является сферой истинного познания. Чтобы сразу определился смысл данной концепции, попробуем четко сформулировать наш тезис: Гегель преодолевает кантовский дуализм «умопостигаемого» и «чувственно-воспринимаемого» миров в области мира «умопостигаемого», отрицая за чувственно-телесным миром подлинно символическое и выразительное значение. Больше того, спекулятивный идеализм Гегеля отрицает за телесным миром статус действительного бытия и предмета познания. Обратимся к текстам.

1) «Феноменология Духа». В разделе «Чувственная достоверность» Гегель отрицает за единичными вещами и явлениями возможность быть предметами познания на том основании, что познание выражается в *словах*, а слово подразумевает не «эту» вещь, а «множество», взятое как «одно», т. е. всеобщее (см. 4, 55—58). Наконец, в разделе «Сила и рассудок, явление и сверхчувственный мир» Гегель пишет о соотношении внутреннего и внешнего следующее: «Если при этом мыслится, будто сверхчувственное есть, *следовательно*, чувственный мир, или мир, как он дан *непосредственной чувственной достоверности и восприятию,* то это — превратное понимание; ибо явление, напротив, не есть мир чувственного знания и воспринимания как мир сущий, а мир, который установлен как мир *снятый* или поистине как *внутренний.* Обычно говорят, что сверхчувственное не есть явление; но при этом под явлением понимают не явление, а скорее *чувственный мир* как самое реальную действительность» (4, 79). Итак, явление не есть феномен чувственного мира. А кроме того, оно не есть *непосредственная* данность смысла, как утверждали романтики с их «интеллектуальной интуицией» (см. 4, 3-8). Это явление обретается в сфере абсолютного опосредования, в сфере научного спекулятивного познания и находит свое бытие в языке. Язык науки — вот подлинная стихия выражения духа. Таков смысл последнего раздела «Феноменологии». Не искусство и рели-

гия, а наука (логика) — «абсолютное знание», где явление равно сущности.

2) «Философия Духа». Характеризуя физигномическое выражение человеческого духа, Гегель, между прочим, пишет: «Образованному человеку нет надобности быть расточительным на мины и жесты; в своей *речи* он обладает ценнейшим и наиболее гибким средством своего выражения; ибо *язык* способен непосредственно воспринимать и передавать все видоизменения представления, почему древние впадали даже в противоположную крайность, заставляя своих актеров выступать с маской на лице, чтобы, таким образом, ограничиваясь этой неподвижной характерной физиономией, совсем отказаться от живой игры мин актеров» (3, 198)[33]. В этом заявлении обнаруживается все то же методологическое упрямство Гегеля. Спрашивается, почему же язык и поступки «лучше» выражают характер человека, чем лицо? Ведь мотивы поступков не явствуют из них самих; недаром же Канту пришлось различать «легальное» и «моральное» поведение сообразно внутренним намерениям человека. Впрочем, не следует обходить главный вопрос. Если сущность есть, то есть и выражение. И «точность» выражения зависит от того, что понимает философ под сущностью. Если «сущность» абсолютно тождественна логическому понятию, то, конечно, ее адекватное выражение можно представить лишь в виде завершенного порядка научных дефиниций.

3) «Лекции по истории философии». Разбирая учение Канта о разуме, Гегель упрекает философа в неправильной постановке вопроса. Согласно Канту, разум стремится познать бесконечное, найти бесконечность «актуально»; однако в области опыта человек имеет дело только с конечным. Так как мы не можем выйти за пределы опыта, то притязания разума должны быть ограничены регулятивным применением категорий к чувственно-данному многообразию явлений. Гегель по этому поводу говорит следующее: «...все зависит от того, как мы смотрим на мир... Несомненно верно, что бесконечное *не дано* в мире чувственного восприятия, и если мы примем как предпосылку, что то, что мы знаем, есть в качестве опыта синтезирование мыслей и доставляемых чувствами материй, то бесконечное, несомненно, не может быть познано в том смысле, чтобы мы обладали чувственным его восприятием. Но мы и не будем требовать чувственного восприятия для подтверждения истинности бесконечного; дух существует лишь для духа» (11, 432). Какова же наиболее адекватная форма выражения духа? «Лишь в науке он знает о себе как об абсолютном духе, и единственно только это знание духа есть его истинное существование» (11, 518). Итак, актуальное явление бесконечного есть диалектическая экспликация идеи, представленная в системе строжайших определений и доказательств.

4) «Лекции по эстетике». Теперь уже ясно, что непосредственное, чувственное выражение идеи, с точки зрения Гегеля, есть ее искажение. Поэтому следует иметь в виду, что гегелевское учение об искусстве есть не что иное, как критика искусства. На это обратил внимание Иг. Арк. Ильин. Он пишет: «Это тем более важно, что само учение Гегеля о чувственном, образном характере искусства находится

в тесной связи с его представлением о смене его более высокими формами сознания, о прогрессивности самого упадка искусства при современных условиях — точки зрения положительного содержания человеческого сознания, которое выходит за рамки поэзии и искусства, ставшие для него тесными и неудобными. К этому пониманию Гегель возвращается неоднократно. "Можно правда, — оговаривает он, — питать надежду, что искусство все больше и больше будет расти и усовершенствоваться, но его форма перестала быть самой высшей потребностью духа... Мы можем сколько угодно находить превосходными греческие статуи богов, достойными и совершенными изображения Бога Отца, Христа и Марии, это ничего не изменит; мы все же не преклоним колен" (12, 107). Ссылаясь на Гегеля в обоснование тезиса о чувственном, образном характере искусства, исследователи подчас не замечают того, что данный тезис есть не только определение характера искусства, но и его критика, как пройденного человечеством этапа в развитии сознания...»[34]. Очевидно, для гегелевского «явления» нельзя дать адекватного художественного аналога. Это «явление» может быть выражено только в сфере чистого разума как *строго научное определение идеи,* где всякое отношение к трансцендентному отменяется, так что «явление» полностью «задано» и сконструировано имманентными средствами.

5) «Наука Логики». Строго говоря, гегелевское «явление» в «Учении о сущности» соответствует «наличному бытию» или «качеству» в «Учении о бытии». Обе эти категории обладают исключительно логической природой. Под ними совсем не подразумевается чего-либо вещественно-телесного, но только «определенность» диалектического понятия. Еще в «Феноменологии» Гегель писал, что «качество» есть «мысль», а «бытие есть мышление» (4, 29). Таким образом, в «Логике» мы встречаемся с парадоксальной ситуацией: оказывается, что бытие и «учение о бытии» — одно и то же. Гегелевская «Наука логики» представляет собою грандиозную попытку диалектического раскрытия абсолютной Истины-Идеи. Здесь Идея представлена как систематическое целое, которое реализуется только средствами логических категорий. Не может быть и речи о том, чтобы представить гегелевскую идею как «личность», хотя если философ и понимает что-то под «личностью», то как раз эту категориально-оформленную идею.

Философию Гегеля иногда определяют как «панлогизм», «логический идеализм». Гегель уразумел «истинную» реальность как логическую конструкцию. В этом состоит ущербность его философского учения. Форма мышления характеризуется им как «абсолютная форма» Истины, где последняя выступает «таковой, какова она есть в себе и для себя» (1, 58). С большим интеллектуальным пафосом он утверждает: «...все, что человечно, как бы оно ни выглядело (!), человечно лишь благодаря тому, что в нем действует и действовала мысль» (9, 12). Это утверждение получает своеобразный критический отклик в известной книге М. Штирнера. Имея в виду становление новоевропейской философии, он пишет: «И поэтому Картезий, которому это, наконец, стало ясно, мог выставить положение: я мыслю, — следовательно, я существую. Этим сказано: мое

мышление — это моя сущность, моя жизнь; я живу тогда, когда мыслю; я реален лишь как дух, или — я весь дух и ничто кроме него. Несчастный Петр Шлемиль, потерявший свою тень, — это портрет человека, ставшего духом, потому что тело духа не имеет тени. Совсем не так у древних!»[35] Совсем не так и в действительности. Ведь если «все действительное разумно», то разум не в одной Науке, а только во всей конкретной полноте живого Духа находит высшее свое проявление и выражение. А если разум не находит своего конкретного воплощения в искусстве, технике, государственной жизни, не уходит корнями в земное бытие культуры, то он и не является собственно разумом.

Верховное постижение реальности осуществимо лишь на пути сопряжения всех областей культуры внутри самой жизни. Всякая сфера человеческой деятельности должна быть «зеркалом, из которого наша сущность лучезарно сияла бы навстречу самой себе»[36].

* * *

Философия — это не «плод отвлеченного ума», а плод эпохи, «зеркало» общественно-исторического бытия. Развитая философская *типология* — не результат обычной классификации тех или иных форм интеллектуального постижения действительности, а прежде всего осознание культурного *стиля* каждой эпохи, ее своеобразного «лица», которое должно быть усмотрено историком.

В связи со сказанным будет уместно привести одну запись из тетрадей молодого Маркса, где характеризуется отношение гегелевской философии к предшествующему духовному движению. — «Подобно тому, как в истории философии существуют узловые пункты, которые возвышают философию в самой себе до конкретности, объединяют абстрактные принципы в единое целое и таким образом прерывают прямолинейное движение, — так существуют и такие моменты, в которые философия обращает свой взор на внешний мир, уже не ради постижения; выступая как действующее лицо, она, так сказать, завязывает интриги с миром, выходит из прозрачного царства Амента и бросается в объятия мирской сирене. Это карнавал философии; тогда она *принимает собачий облик как киник, рядится в одежду жреца как александриец, или в душистое весеннее одеяние как эпикуреец. Для нее существенно теперь то, что она надевает на себя характерные маски* (курсив мой. — *А. Л.*). Как, по преданию, Девкалион бросал при сотворении людей через плечо камни, так философия, решившись создать мир, устремляет свой взор назад (светящимися островками выделяются там останки ее матери)[37]; но как Прометей, похитивший с неба огонь, начинает строить дома и водворяться на земле, так философия, охватившая целый мир, восстает против мира явлений. Такова в настоящее время гегелевская философия»[38]. Однако «настоящее» не становится прошлым, сохраняя то, что превышает временные черты. И гегелевская философия, поразившая современников дерзновением открытия логической природы духа, подчиняется тому «закону», который

она осудила, ибо сохраняет свое особое «лицо» в историческом шествии философский идей.

Все сказанное отнюдь не затрагивает принципов гегелевской логики. Напротив, *универсальный смысл диалектики* еще раз подтверждается, и даже в более широких сферах, чем это виделось самому Гегелю. Его ошибка состояла лишь в том, что он полагал возможным решить проблему теодицеи (основную проблему его философии) в рамках «панлогизма». «Мир должен быть оправдан весь, чтоб можно было жить» (К. Бальмонт). Поэтому философский разум находит свое последнее завершение в качестве философии жизни, как ее *оправдание* и утверждение (Г. Шпет), причем социальная педагогика становится подлинным воплощением философского Логоса.

[1] *Бакрадзе К. С.* Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958. С. 90.

[2] *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Соч., М., 1966. Т. 6. С. 545.

[3] Философская энциклопедия. М., 1960. Т. 1. С. 311.

[4] См.: *Гудзий Н. К.* Элементы физиогномики в творчестве Льва Толстого (Толстой и Лафатер) // Проблемы сравнительной филологии. М.; Л., 1964. С. 354—358 и сл. Громадное значение литературной иконографии сказывается в самых различных жанрах словесного искусства (ср.: *Клейст Г.* Найденыш // Немецкая романтическая повесть. М.; Л., 1935. Т. II. С. 282—283; *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // Собр. соч. М., 1958. Т. 9. С. 32).

[5] Характерно, что в середине XVIII в. в Англии парламент вынужден был издать специальный указ против людей, злоупотребляющих своими физиогномическими опытами.

[6] *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 257.

[7] См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 329—357, 663—664; *Evans E. C.* Phisiognomicas in the ancient world. Philadelphia, 1969.

[8] *Аверинцев С. С.* Указ. соч. С. 217.

[9] См.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 270—272.

[10] *Оганесян Л. А.* История медицины в Армении. Ереван, 1946. Ч. II. С. 158—161.

[11] Во всех трактатах физиогномика определялась как наука, на основе которой происходит распознавание душевных свойств по чертам лица и по форме других частей тела. Поэтому обыкновенно описывались физиогномия лица (метопоскопия), глаз, физиогномия рук (хиромантия) и проч.; принимались во внимание и движения органов, т. е. мимика и жесты.

[12] *Piderit T.* Mimik und Phisiognomik. Detmald, 1925.

[13] Современная психология накопила богатый материал на эту тему, публикуемый обычно под заглавием «Выражение эмоций». Некоторые экспериментальные школы очень много стараний потратили на то, чтобы доказать условность и неточность определения эмоций по выражению лица. Для этого испытуемым, например, давали в руки рисунки Пидерита, а потом внушали нечто противоположное тому, что на них изображено. Естественно, было много ошибок. Отсюда экспериментаторы делали вывод, что «определение эмоций по выражению лица является большей частью мифом... в реальной жизни мы скорее зависим при определении эмоций от ситуации, в которой находится человек, и от того, что он говорит и делает, чем от его лица...» (*Вудвортс Р.* Экспериментальная психология. М., 1950. С. 635). Это, безусловно, неправильный вывод. Ведь ситуация и речь человека могут обманывать еще больше, чем его лицо, так что мы не имеем в этой сфере никаких преимуществ. К тому же неизвестно, о какой точности идет речь? Сам автор вынужден признать: «Результаты не подтверждают такого вывода, так как отсутствует мерило степени ошибки» (Там же. С. 636). Никакие эксперименты не могут опровергнуть элементарной диалектики: явление есть выражение сущности. Вопрос только в том, о какой сфере выражения идет речь. П. М. Якобсон пишет: «Часто молодые и неопытные педагоги, которые начинают работать

со слепыми детьми, приходят в отчаяние от видимых, казалось бы, неудач их педагогического воздействия» (*Якобсон П. М.* Психология чувств. М., 1958. С. 131). Однако все дело в том, что у слепых просто не воспитана лицевая мимика. А между тем выражение лица есть точно такое же средство коммуникации, как язык, действия, сигналы и т. п. Автор делает правильный вывод, что непосредственные формы выражения чувств следует воспитывать наряду с другими способностями (См.: Там же. С. 150—155).

[14] *Леви Вл.* Гипотеза голубых глаз: Лица и эпохи, характеры и настроения // Знание — сила. 1965. № 4. С. 42.

[15] Об этом см.: *Ямпольский М.* Неожиданное родство // Искусство кино. 1986. № 12; *Он же.* Что отражает зеркало // Декоративное искусство. 1987. № 5.

[16] Г. Шпет, разрабатывая социальную онтологию, связал такое истолкование с пониманием Слова как универсального архетипа и прообраза действительности. См., например, его работу «О Дильтее» (ГБЛ. Ф. 718. К. 4. Ед. хр. 4).

[17] Подробнее см.: *Ямпольский М.* Неожиданное родство: Рождение одной кинотеории из духа физиогномики // Искусство кино. 1986. № 12. С. 95—104.

[18] *Гармс Р.* Философия фильма. Л., 1927. С. 185.

[19] *Lavater J. K.* Phitiognomitche Fragmen e zur Beförderung der Mentcher-Kenn nit und Mentchenliebe. Leipzig, 1775—1778. Bd. 1—4.

[20] *Ледо Э.* Трактат о человеческой физиогномии. М., 1895. С. 43.

[21] Переписка Карамзина с Лафатером / Сообщена доктором Ф. Вальдманом / Приготовлена к печати Я. Гротом. СПб., 1893. С. 16. См. также: Сочинения Карамзина. Пг., 1917. Т. 1. С. 47.

[22] *Клингер Ф. М.* Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад. М.; Л., 1961. С. 124. Хотя действие романа происходит в XV в., сатира Клингера была вполне современной и отражала наличную действительность. Под «монахом» Клингер подразумевал Лафатера.

[23] Там же. С. 132.

[24] Там же.

[25] Он пишет: «Самая занимательная для нас поверхность на Земле — это человеческое лицо» (Афоризмы. М., 1965. С. 146). Хотя Лихтенберг и нападал на физиогномику, он, между прочим, известен своими работами о гравере и художнике Хогарте. А именно это художник, по свидетельству знатоков, «всего лучше и вернее изображает различные тонкие оттенки игры мины» (*Пидерит Ф.* Мимика и физиогномика // Артист. 1891. № 13. С. 80).

[26] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология Духа / Пер. Г. Шпета // Собр. соч. М., 1959. Т. IV. С. 165. В дальнейшем ссылки на это издание сочинений Гегеля приводятся в тексте. Первая цифра в скобках обозначает номер тома, вторая — страницу.

[27] Мы пока лишь воспроизводим ход гегелевских рассуждений. Но для сравнения приведем текст из «Малой Логики»: «Сущность должна *являться*». «Отражение, видимость в другом, есть то определение, благодаря которому сущность и есть не бытие, а сущность, развитая же видимость, отражение, есть явление. Сущность поэтому не находится за явлением или *по ту сторону* явления, а именно потому, что сущность есть то, что существует, существование есть явление» (1, 221).

[28] В своей полемике автор «Феноменологии Духа» доказывает порою «слишком много». В принципе физиогномисты никогда не сводили «действительность духа» к *видимому* облику человеческого существа. Они вообще не имели дела с понятием «Духа» в гегелевском смысле и лишь разгадывали душевные свойства личности по характеру ее внешних проявлений. Гегель не вполне последователен и тогда, когда утверждает, что индивидуальность «вкладывает свою сущность в произведение» (4, 170). Психический склад индивида «сказывается» в продуктах его труда и творчества, но *сущность произведения* определяется строением объективного Духа. Полное и адекватное различение этих двух аспектов социально-культурного бытия, — более последовательное, чем у Гегеля, но соответствующее замыслу его философии, — проводится Г. Шпетом (см.: Внутренняя форма слова. М., 1927. С. 168—192; Введение в этническую психологию. М., 1927).

[29] *Ледо Э.* Трактат о человеческой физиогномии. М., 1895. С. 1.

[30] См.: *Флоренский П.* Иконостас // Богословские труды. М., 1972. Сб. 9. С. 92—148. Типология Флоренского служит методологической опорой дальнейшего анализа, хотя его общую концепцию и нельзя признать безупречной.

[31] См.: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 137—281 (Терминология учения Платона об идеях). Историко-философский

контекст развиваемых Лосевым положений раскрывается на с. 680—694 его «Очерков».

[32] Анализ соответствующих разделов кантовской гносеологии см.: *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. М., 1973. С. 239—248, 252—253.

[33] Здесь Гегель не совсем точен. Ведь маска как раз и была **зримым характером** актера, наглядным выражением его сути. Лицо изменяется, «становится», а «характер» пребывает в этом становлении как лицо лица. Поэтому в древности маска имела **символическое значение и была языком театра.** Не случайно слова, передающие в «классических» языках понятие личности, означают театральную маску и театральную роль (см.: *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Цит. изд. С. 217). Таким образом, вопреки Гегелю, древняя маска имеет выразительное значение наряду с «языком». Даже современная культура признает выразительное значение «маски» как средства «коммуникации» (роман Кобо Абэ «Чужое лицо»). Как и одежда, маска не скрывает, а выражает и подчеркивает главное (идея карнавала).

[34] *Ильин И. А.* К вопросу о том, что такое искусство // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1969. № 1. С. 68.

[35] *Штирнер М.* Единственный и его собственность. М., 1918. С. 30. Разумеется, сочинение Штирнера никак нельзя рассматривать в качестве материала для критики гегелевской метафизики в целом.

[36] *Маркс К.* Заметки по поводу книги Джемса Милля // Вопр. философии. 1966. № 2. С. 126.

[37] В античной мифологии Девкалион — греческий «Ноах» (Ной), спасшийся после потопа. На просьбу Девкалиона восстановить род человеческий Зевс через Гермеса повелел ему и жене его бросать себе за спину материнскую землю и камни.

[38] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 195 (курсив мой. — *А. Л.*).

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФИЯ В. С. СОЛОВЬЕВА (статья вторая)

Н. Ф. Уткина

3. ГНОСЕОЛОГИЯ

Несомненный интерес представляет гносеология Соловьева, хотя самое ее существование порой ставилось под сомнение. В биографическом очерке, помещенном в IX дополнительном томе Собраний сочинений В. С. Соловьева, изданном в 1907 г., один из составителей и редакторов этого издания — Э. Л. Радлов писал: «Есть пробел, который никогда не будет заполнен: я имею в виду отсутствие гносеологии в системе Соловьева»[1]. Радлов прав, если под гносеологией понимать замкнутую, самодовлеющую теоретико-познавательную дисциплину; такой гносеологии у Соловьева действительно нет и не могло быть, ее критика была одним из стержней его философии. Но это совсем не значит, что его философия осталась без теории познания, наоборот, она заняла большое место в его трудах, начиная с магистерской диссертации и кончая одной из последних его работ — «Теоретическая философия».

Для теории познания Соловьев считал наиболее точным и удобным термином «гносеология», предпочитая его распространенным в то время терминам «диалектика» или «логика»[2-3]. В понимании Соловьева, «вопрос о познании есть, очевидно, вопрос об отношении познающего к познаваемому, или, говоря определеннее, об отношении субъективных форм нашего ума к независимой от них действительности, которая через них познается»[4].

Теоретико-познавательные концепции XIX в. развивались, по его словам, под решающим воздействием трех направлений — кантианства, гегельянства, эмпиризма. Он называет «три канонические книги» — «Критика чистого разума» Канта, «Наука логики» Гегеля и «Система логики» Милля, «между которыми должна была выбирать школьная философия в области логики»[5]. Высоко оценивая заслугу Канта в критике наивного реализма, догматизма, его идею активности человеческого сознания, Соловьев вместе с тем полагал, что кантианству мешает «предвзятая идея», что «сущее по себе или Dang an sich не может быть вместе с тем и явлением, т. е. существовать для другого»[6]. Трансцендентальный идеализм прав, говоря о различии сущности от явления: нельзя переносить определение явления

на сущность и обратно, «но это различие не есть безусловная отдельность»[7].

Гегельянство, которое, по признанию Соловьева, является вершиной западноевропейского рационализма, отвергается в качестве основополагающей теоретико-познавательной концепции из-за панлогизма, «гипостазирующего понятия», сводящего «бытие без остатка к диалектическому мышлению»[8]. Хотя остается абсолютно непонятным, почему совершенно абстрактное понятие в силу своей чисто логической природы должно превратиться в вещественную реальность физического мира или во внутреннюю реальность сознающего себя человеческого духа.

С точки зрения Соловьева, не дает подлинных оснований для развития теории познания и эмпиризм, подчинивший все сознание его эмпирическому содержанию. Тем более что по глубине и разработке теоретико-познавательных проблем эмпиризм сильно уступает и кантианству, и гегельянству. В лекции «Метафизика и положительная наука», прочитанной Соловьевым в начале его философского курса в Московском университете, он подробно анализирует существенную особенность эмпирической философии, которая состоит в том, что, «отрицая всякую метафизику во имя положительной науки», эмпиризм «на самом деле противоречит существенным теоретическим задачам самой положительной науки, и прежде всего науки физической или естествознания в широком смысле»[9]. Теоретико-познавательные основы естествознания и философии эмпиризма глубоко различны. Один из примеров этого — отношение к закону естествоиспытателей и философов-эмпириков. Последние утверждают, что «под законом должно разуметь только известное внешнее отношение сосуществования, последовательности и подобия наблюдаемых явлений. Но правда ли, что наука в своих исследованиях ограничивается только познанием этих внешних отношений между наблюдаемыми явлениями?»[10] Ответ Соловьева — «совсем нет»[11].

При всем различии теоретико-познавательных принципов рационализма и эмпиризма итоги их развития во многом совпадают. «Крайние выводы, — пишет Соловьев, — обоих противоположных направлений — рационалистического и эмпирического — сошлись в одном существенном пункте, именно в том, что оба одинаково отрицают собственное бытие как познаваемого, так и познающего, перенося всю истину на самый акт познания»[12]. В конце развития новой философии разрываются связи между метафизикой и гносеологией, происходит полная победа — в теории — разума над внешним непосредственным бытием, которое безжалостно отрицается. Изменяется трактовка не только объекта, но и субъекта познания. Отныне «субъект философии, как и всякого научного познания, есть *отдельное лицо как мыслящее*»[13]. Познавательная деятельность стала рассматриваться в отрыве от практической, нравственной деятельности личности, человечества. В распространенных влиятельных философских учениях, поскольку в них все сводится к «наличной действительности, к определенной актуальности нашего бытия, будь то актуальность логического мышления или же чувственного

сознания — одинаково нет места для *долженствующего* быть; ибо в этом понятии долженствования содержится отрицание наличной действительности... предположение чего-то за ее пределами»[14]. В последовательном рационализме — гегельянстве — просто нет места для принципа практической или нравственной философии. Гегель закономерно ставил знак равенства между разумностью и существованием, снимая тем самым проблему долженствования. С точки зрения исключительно теоретической философии, — именно таковой Соловьев считал гегельянство, — иного логического вывода не может быть: «Предполагать, что истина, благо и т. п. нуждаются в нашей личной деятельности для своего осуществления, очевидно, значит считать их недействительными и бессильными, но недействительная истина есть уже не истина, а пустая произвольная фантазия»[15]. Но убедительность логического довода опровергает история общества: «...что такое в самом деле история, как не постоянное осуществление человеческой деятельностью того, что сначала является лишь как субъективный, недействительный идеал? То, что теперь *есть,* прежде только *должно* было быть, действительное было лишь желанным; но воля перешла в действие, а действие оставило вещественные результаты»[16].

В гносеологии Соловьева нет намерения ограничить роль и снизить значение разума, мысли, познания. Подобные замыслы являются, с его точки зрения, абсурдным и безнадежным предприятием: «Все практические и теоретические попытки так или иначе стеснить деятельность человеческой мысли, положить ей безусловные непреложные границы оказывались безуспешными и имели только минутное значение»[17].

Познание присуще человеку как инстинктивная потребность, но в таком качестве оно свойственно ранним стадиям человеческого существования, соответствующим родовому быту. Здесь оно, определяясь «исключительно инстинктивными хотениями чувственной природы», обнаруживается в виде непосредственного чувственного воззрения, ограничивающегося элементарными, единичными актами суждений, заключений. С развитием общества падает значение инстинкта родства, ослабевают генетические связи между членами разросшегося человеческого сообщества. На этой стадии познание определяется не столько инстинктивной основой, сколько собственно человеческой потребностью объединения общества. Эта потребность выражается в создании «идеальной, но столь же действительной связи, которая сообщила бы новую крепость связи физической, недостаточной самой по себе»[18].

Общественная потребность меняет, совершенствует характер познания: «такая внутренняя идеальная связь предполагает всеобщее или разумное мышление, т. е. такое, что, выходя за пределы непосредственного представления и частных мыслительных актов, образует общее идеальное воззрение и, разрешая в этом воззрении высшие теоретические вопросы, вместе с тем дает безусловные начала и нормы для практической общественной жизни человека»[19]. Общество, поднявшееся на ступень выше родового, накладывает неизбежный отпечаток на облик познания, на созданное идеальное

воззрение, нужное для его скрепления. «Очевидно, что если это идеальное воззрение должно непосредственно обладать общеобязательной связующей силой, иметь еще большую власть над умами и волями людей, чем физический инстинкт, то оно не может быть произведением отчетливого дискурсивного мышления отдельных лиц, не может быть результатом аналитического познания, а должно быть убеждением, основанным на безотчетной деятельности разума, на вере и предании, нераздельно принадлежащих целому народу или племени. И в самом деле мы видим, что первоначально общее идеальное воззрение имеет исключительно такой характер — характер религии»[20].

Для появления отчетливо дискурсивного мышления, порывающего с безотчетной верой и преданием — что характерно для философии, — потребовался новый шаг в развитии общества. Воззрения собственно философские, а не религиозные «возникают лишь с обособлением *личности*, когда отдельные люди приобретают полную внутреннюю самостоятельность... сами с отчетливым сознанием ставят себе вопросы и разрешают их своим личным разумением, независимо от общенародного мышления и основанного на нем миросозерцания»[21]. Гибкость, аналитичность, свобода мысли — явные приобретения философской мысли. Но, коренясь в «раздвоении между отдельным *лицом* и *обществом*»[22], философия положила начало отделению теории от практики, «школы», от «жизни». Теоретическое познание оказалось не связанным с «настоящим творчеством и нравственной деятельностью»[23].

Общество не осознает пагубность автономизации познания, нет понимания, что наука превратилась всего лишь в «одно из орудий индустрии»[24], что ей все равно чему служить — добру или злу, «Богу или маммоне»[25]. Но неестественность и опасность отдельного существования познавательной, нравственной, художественной, практической деятельности дает о себе знать. Человечество подталкивается к выводу, что «высшей целью и последним результатом умственного развития»[26] явится новая форма целостного знания, в котором будет достигнуто органическое единство ныне разрозненных элементов. Искомая форма знания опирается на всю предшествующую историю развития интеллекта, в течение которой ум человеческий, заблуждаясь и впадая в односторонности, «постоянно вырабатывал и развивал одно и то же истинное воззрение... это истинное воззрение есть не то, которое суживает и сковывает познание и жизнь человека, а то, которое их бесконечно расширяет и освобождает»[27].

Новая форма знания строится, по Соловьеву, на синтезе религии, философии и науки, который достигается постепенно, поэтапно. Вначале он как бы намечается в философии, где можно попытаться достичь единства «между тремя ее направлениями: мистицизмом, рационализмом и эмпиризмом»[28]. Каждое из них представляет участников будущего универсального синтеза: мистицизм соответствует теологии, эмпиризм — положительной науке, рационализм — философии. К критике недостатков отвлеченного рационализма и одностороннего эмпиризма Соловьев возвращался неод-

нократно. Не меньше порицаний вызывает у него и односторонний мистицизм, главный недостаток которого заключается в том, что он утверждает «только одно непосредственное знание, имеющее форму внутренней безусловной уверенности»[29]. Обращаясь к «непосредственному чувству или вере», мистицизм игнорирует содержание разума, научного опыта. Но у мистической философии, по Соловьеву, есть свои преимущества по сравнению с отвлеченным рационализмом и эмпиризмом: «...предмет мистической философии есть не мир явлений, сводимых к нашим ощущениям, и не мир идей, сводимых к нашим мыслям, а живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях; эта философия занимается не внешним порядком явлений, а внутренним порядком существ и их жизни, который определяется их отношением к существу первоначальному»[30].

Новую философию, освободившуюся от односторонностей эмпиризма, рационализма и мистицизма, но сохранившую их объективное содержание, Соловьев называет «истиной», «синтетической» философией, или «свободной теософией». Развернутая характеристика свободной теософии выглядит таким образом: она признает «вместе с мистицизмом безусловную первичную действительность сущего», но сущего абсолютного, всецелого, которое «не может исключить никакого содержания, следовательно, ни содержания нашего разумного мышления, ни содержания наших опытов, а потому свободная теософия, основываясь вместе с мистицизмом на безусловной непосредственной действительности сущего, признает и познает развитие этой действительности в идеях разума и в идеях природы, захватывая таким образом и то, что есть объективного в рационализме и эмпиризме»[31].

Свободная теософия не является еще одним, вновь возникшим философским направлением, она представляет высший этап развития философии, который в чем-то повторяет раннюю, нерасчлененную стадию знания — теософскую, так как «знание в своем единстве есть теософия». Но в отличие от ранней теософии новый синтез — «свободная теософия» — объединяет отдельные, обособившиеся виды знания (начиная с различных направлений в философии), сохраняя богатство достигнутого в их эволюции содержания. Применительной к новой философии в работах Соловьева, пожалуй, чаще употребляется термин не «свободная теософия», а «органическая философия» — имеется в виду, что в этой философии органически сочетаются различные элементы, а главное, человек воспринимается в органическом единстве с бытием и сущим. С последним термином связаны очень важные в философии Соловьева понятия органической логики, органической метафизики и этики.

Соловьев успел относительно законченно разработать только понятие органической логики, остальные он предполагал рассмотреть позже.

Теория познания, включающая органическую логику, отказывается объяснять познание «из него самого», поскольку оно производно и «не заключает в себе самом своего начала»[32]. Органическая логика имеет своей «исходной точкой понятие абсолютного первона-

чала или сущего»[33]. Этой логике свойственно свое понимание истины, не удовлетворяющееся формальной, т. е. лишенной действительности, истиной отвлеченного рационализма, и материальной, т. е. исходящей из действительности, но лишенной разумного смысла, истиной эмпиризма. Понятие абсолютного приобретает в ней вместо отрицательного положительный характер. Абсолютное мыслится не как отрешение, освобождение, а как завершенность, законченность, полнота всецелого.

Одним из основных моментов органической логики является трактовка понятия, предусматривающая, что, каким бы универсальным ни было понятие, в нем должно сохраниться индивидуальное своеобразие исходных, обобщаемых представлений. Главный смысл органической логики и новой теории познания — достигая универсального во всем его объеме, сохранить индивидуальное во всем его своеобразии; «овладеть идеей во всей полноте и цельности ее действительного объективного бытия»[34].

Отказываясь гипостазировать понятийное мышление, органическая логика предлагает оценить в полной мере, — чего не сделал отвлеченный рационализм, — роль интуиции, непосредственного знания, умственного созерцания. Эти формы знания близки художественному видению, которое успешнее, чем понятийное мышление, справляется с задачей охватить все в единстве. В художественном образе достигается «внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенной общностью или универсальностью»[35].

Непосредственное созерцание — его Соловьев относит к мистике — является первичной формой истинного познания, оно идентично вере, вне которой нельзя признавать ни сущее, ни факт существования объективной действительности, находящейся за пределами познающего сознания, поскольку ни бытие сущего, ни существование действительности не даны в чисто познавательной деятельности. «Что *есть* действительность — мы верим, а *что* такое она есть — это мы испытываем и знаем»[36]. Но останавливаться на непосредственном знании нельзя; его необходимо подвергнуть рефлекции разума, «получить оправдание логического мышления» и «получить подтверждение со стороны эмпирических фактов»[37].

Органическая логика, отвергая принятые в отвлеченном рационализме формы понятийного мышления, узаконивала роль интуиции, — не противопоставленной, а соединенной с сознанием, — искала связующие звенья между научным и художественным видением мира и претендовала на решение представляющейся нереальной по своей сложности задачи постижения мира в его всеединстве и целостности, ничего не теряющей из многообразия и красочности существующего.

Органическая логика предусматривала также, что для истинного познания человеку необходим не только логический инструментарий, но и соответствующий угол зрения, жизненная позиция. В идеале для познания человеку следовало бы «перенести свой умственный центр в ту трансцендентную сферу, где собственным светом сияет истинно сущее, ибо для истинности познания, очевидно, необходимо, чтобы центр познающего так или иначе совпал с центром

познания»[38]. Человек в современном его состоянии далеко отстоит от центра всеединства, находясь в периферийных его областях, где силы разъединения, обособления преобладают над силами единения. Периферийное сознание не в состоянии охватить единый, идеальный, сущностный космос, возвыситься до его понимания. Некоторую возможность для этого предоставляют очень редкие, спорадические вспышки вдохновения, озарения, близкие тем, что испытывают истинные художники, поэты, пророки. В такие моменты открывается подлинность мира, его единство и сущностное бытие.

Среди вдохновенных чувств, помогающих прозреть периферийному сознанию, первое место принадлежит любви. В ней запечатлен отблеск могущественных, всеохватывающих сил единения. В теории познания Соловьева эрос выступает в качестве одного из непременных ее элементов. Благотворны даже низшие стадии любви, соединяющей разнополые существа и подтверждающей существование и силу тенденций к единению. Но эта любовь слабый и искаженный намек на те возвышенные и всемогущие силы любви, которые господствуют в идеальном, сущностном бытии, создавая его единство. Познание невозможно без любви, ощущаемой как стремление к достижению всеединства. Эгоистическая замкнутость противопоказана познающему субъекту, лишь его любовь и открытость к другим людям, ко всему миру дают необходимый угол зрения для истинного понимания, формируют ту нравственную основу, без которой познание рано или поздно окажется бессильным, а то и опасным. Познание связано с этическим, эстетическим чувством, но главным образом с реальным, «собирательным» творчеством. Подобно искусству, идеал которого, по Соловьеву, заключается не в «предварении», а в «осуществлении» — в подвиге Пигмалиона, оживившего камень, в подвиге Орфея, потрясшего своды Аида и возвратившего Эвридику, — познание становится истинным и плодотворным, включаясь в реальное творчество — теургию. Кругозор познающего субъекта будет естественно и неизбежно расширяться в процессе его творческой собирательной деятельности, его продвижения вместе со всем человечеством от периферии космоса к его центру, дабы возвыситься до абсолюта и соединиться с ним. Соединение будет протекать отнюдь не по мистическим схемам. Соловьев подчеркивает специфику своего видения этого процесса: «Соединение человека с абсолютным как цель истинного знания признает и мистицизм, но вследствие своего одностороннего понятия об абсолютном он односторонне понимает и соединение с ним, именно как слияние или поглощение, в котором мир исчезает для человека и человек исчезает сам для себя, что сводится логически к совершенному уничтожению, к буддийской нирване»[39]. Цель истинного знания, по Соловьеву, — достижение такого единения с абсолютом, при котором сохраняется собственное, свободное существование человека.

Связь познания с этикой, эстетикой, реальным творчеством предопределена структурой сущего, в котором истина есть вместе с тем благо и красота.

В концепции цельного знания, развитой славянофилами и продолженной Соловьевым, в наше время, пожалуй, наибольший интерес вызывает единство познавательной и этической деятельности, что достаточно подробно проработано в философии Соловьева.

Нравственность Соловьев включал в самую логику мышления, считал невозможным, опуская ее, получить критерий истины: «...нравственный элемент требуется самими логическими условиями мышления», «...в мериле истины заключается понятие добросовестности»[40]. В нравственном сознании познающего заложено единственно стоящее свидетельство истинности полученных им результатов. Убедиться в их истинности со стороны, как правило, не представляется возможным: безнравственное сознание легко находит убедительно звучащие аргументы в пользу своей мнимой истинности. Только высоконравственная личность познающего субъекта является гарантом истинности добытых им данных. Современное человечество вряд ли воспримет идею Соловьева как архаику. Практика, не оцененная им в качестве критерия истины, — в его философии и не могло быть иначе, так как внимание в ней приковано не к материально-практической деятельности, а духовному творчеству человека, — разумеется, не теряет своего значения на современной стадии исторического развития, однако человеческая деятельность приобрела такие масштабы, что за проверку на практике предложенных решений в ряде случаев приходится платить непомерную, непозволительную для общества цену.

Синтез веры, разума и эмпирического, экспериментального знания в гносеологии Соловьева сурово критиковал Е. Трубецкой, особенно утверждения, что всякое познание, в том числе положительное, научное, есть познание абсолютного, раскрытие его сущности. Трубецкой призывал исследователей и критиков творчества Соловьева освободить его учение от «рационалистической примеси», мешающей этому учению войти в разряд традиционной религиозной философии: «...рационалистический догматизм должен быть отвергнут как умаляющий значение веры и положительного откровения. Если высшие тайны божественной жизни могут быть выведены a priori и познаны естественными силами чистого разума, то спрашивается, что же остается на долю веры?.. Откровение тем самым теряет всякое оправдание или становится ценностью относительной»[41].

Для знакомства с гносеологическими идеями Соловьева особенно интересна работа «Теоретическая философия», хотя она и не является целостным и законченным произведением, поскольку составлена после смерти автора из трех статей, опубликованных в 1897—1899 гг. в журнале «Вопросы философии и психологии». Издатели собраний сочинений Соловьева объединили статьи под общим названием — «Теоретическая философия», которое не было произвольным: Соловьев намеревался выпустить под таким названием большой труд, посвященный основным вопросам гносеологии. Вероятно, в нем главное место заняли бы проблемы достоверности познания и сущностного характера мышления, над которыми философ напряженно размышлял в эти годы.

Соловьев периода «Теоретической философии» считает, что в гносеологии назрела потребность радикальных изменений в понимании субъекта сознания. Главным препятствием на пути необходимых изменений встает, по его мнению, господствующий в трактовке субъекта сознания психологизм, не позволяющий раскрыть истинные механизмы сознания и, главное, структуры сущностного сознания. «Если в настоящее время, — пишет он, — точки зрения субъективного идеализма, солипсизма, иллюзионизма едва ли представляются соблазнительными и опасными для какого-нибудь философа, то, с другой стороны, не найдется, конечно, и такого мыслителя, который бы придавал элементам и формам физического мира, веществу, пространству, времени — ту безотносительную реальность, какую они имеют для умов непочатых критическим сомнениям. Но такой же, а может быть, и гораздо больший переворот должна произвести последовательная философская проверка наших понятий об элементах и формах мира внутреннего; а первое условие для этого есть методическое сомнение в принятых на веру положениях о психическом субъекте»[42].

Смысл «Теоретической философии» (по крайней мере трех ее частей) — подвергнуть методическому сомнению принятое понимание механизмов функционирования сознания и, продвигаясь шаг за шагом, убедиться в том, что существующие формы, структуры сознания обеспечивают достоверный и сущностный характер человеческого сознания. Для этого Соловьев прежде всего отказывается от психологических концепций, не позволяющих выйти за пределы знания о психической наличности сознания. Самое представление о психической наличности сознания признается им чрезвычайно важным, так как, будучи самоочевидным фактом для сознающего субъекта — каждый знает, что является содержанием его сознания в данный момент, — оно отвечает необходимому требованию полной достоверности. «Прямое сознание психической наличности есть знание не только безусловно достоверное», но и всеобщее, ибо область психической наличности «не ограничивается одними ощущениями, а включает в себя, с известной стороны, и всякую мысль, как самую отвлеченную и формальную, так и самую сложную и многосодержательную»[43]. Однако наличность внутренне сознаваемого факта (это сознание бесспорно достоверное: человек, воспринимающий определенный предмет, может поведать, не впадая в заблуждение, о психологической наличности своего сознания) не разграничивает кажущееся от реального; «самодостоверность наличного сознания как внутреннего факта не ручается за достоверность сознаваемых предметов как внешних реальностей»[44].

На основе самодостоверности наличного сознания нельзя, строго говоря, заключать и «о подлинной реальности сознающего субъекта, как особого самостоятельного существа или мыслящей субстанции»[45]. Декарт, считая «такое заключение возможным и необходимым», заблуждался и в этом за ним доселе следуют многие. Знаменитое cogito ergo sum — ошибочно. Под мышлением Декарт разумел «всякое внутреннее состояние, познаваемое как такое»[46], но «когда говорится: Я мыслю, — то под я может разуметься или чис-

тый субъект мышления, или же эмпирический субъект, т. е. данная живая индивидуальность, — другими словами, субъект в смысле отвлеченном или субъект в смысле конкретном»[47]. Декарт не сделал этого различения. Сложности поисков подлинного субъекта сознания отразились в его философии, и в его работах нельзя не заметить немало разночтений на этот счет. Но поскольку для Декарта самое мышление имело важность как способ убедиться в собственном существовании, «в существовании всякого мыслящего субъекта», то верх одержал эмпирический субъект сознания. В английской психологической школе, продолжавшей картезианскую традицию, субъект сознания затерялся среди «множества психических состояний», мысль была представлена как одно из явлений «среди других явлений»[48].

Однако пристальное наблюдение самоочевидных психических данных убеждает, что в потоке сменяющих друг друга психических состояний, характерных для текущей психической наличности, возникает потребность искания «чего-то более прочного и верного»[49]. Такая потребность является не менее достоверным фактом, чем любой другой, относящийся к наличному сознанию. Есть факты сознания, которые, будучи некоторым психическим данным, являют собой и нечто другое, большее; они перекрывают единичные психические факты и вводят в сознание форму всеобщности: «Таким образом существует наличный психический факт, собственное поддержание которого... выходит за пределы всякой наличности, — дан факт, *означающий* нечто большее всякого факта»[50]. Положения логической мысли — а речь идет именно о них — «говорят в сознании не только за себя, за факт своего наличного существования, но и за всевозможные другие факты, в наличности не существующие, а лишь обозначаемые в своем общем свойстве»[51].

«Итак, имеется два рода достоверного знания: непосредственное сознание испытываемых психических фактов как таких и непосредственное разумение логического значения некоторых из этих фактов: сознается текущая психическая наличность и понимаемая формальная всеобщность предполагаемой истины. Мы необходимо различаем наличность данной мысли как единичного психического факта от мыслимой истины, содержащейся в факте этой же мысли, но относящейся не к нему одному, а имеющей всеобщее значение»[52]. Форма всеобщности, проявляющаяся в логическом мышлении, порождается не психическими фактами самими по себе, а их сохранением. Время, т. е. непрерывное возникновение и исчезновение, господствует в психологическом сознании, но его нет в логическом мышлении, которое является как бы «реакцией против времени» и «обусловлено тем относительным упразднением времени, которое называется *памятью, или воспоминанием*»[53] — «отнятыми жертвами времени питается логическая мысль»[54].

Форма всеобщности неосуществима вне слова, которое «есть символ, т. е. знак, совмещающий в себе наличную единичность со всеобщим значением». Соловьев подробно анализирует слово как собственную стихию логического мышления. В отличие от памяти, которая «есть надвременное в сознании, слово есть и надвременное

и надпространственное»[55], потому что оно «удерживает *исчезающее* и возвращает исчезнувшее» и, кроме того, поднимаясь над существованием дробных явлений, собирает разрозненное в такое единство, которое всегда шире всякой данности наличности и всегда открыто для новой»[56]. Подчеркивая надвременной и надпространственный характер всеобщих форм сознания, Соловьев, разумеется, не мог обойти молчанием Канта и отозвался критически о признании им первостепенного значения априорных форм пространственно-временных отношений: «Ставя пространство и время как первоначальные формы чувственного созерцания, а через это и всего дальнейшего познания, Кант ошибся, не оценив достаточно гносеологического значения двух психических основ, непосредственно освобождающих сознание от полного подчинения времени и пространству»[57]. Бунт против времени, поднятый в онтологии, перебросился и на гносеологию; и здесь Соловьев пересматривает роль времени (и пространства), ставит под сомнение его всесилие.

Формы сознания, трансцендирующие[58] данную наличность душевной жизни и обладающие не меньшей, чем она, достоверностью, уже образуют «подступы мысли, но еще не дают действительной мысли»[59].

Выясняя путь образования мысли, Соловьев ополчается против ассоцианистских концепций, развивавшихся в психологической интерпретации субъекта сознания. Ассоционистские концепции не раскрывают механизмов мышления — это он понял давно, с тех пор как «стал отдавать себе отчет в том, что такое мышление»: «...когда мы соединяем различные представления — как те, которые уже обобщены и объективированы словом, так и те, которые остаются на степени индивидуальных воспоминаний, когда мы их соединяем по правилам так называемой ассоциации, — по смежности, по сходству и по контрасту, воспроизводя при этом лишь тот порядок, в котором одно представление фактически напоминает нам другое, то и тут мы не входим в область мышления: так называемые "законы ассоциации идей" суть лишь приемы памяти, а вовсе не мысли. Ими руководствуется ум или тогда, когда он случайно бездействует (например, в разговоре о пустяках), или тогда, когда он вовсе теряет способность мышления (например, при прогрессивном параличе мозга, один из верных признаков которого есть именно безотчетное подчинение внешним ассоциациям представлений»[60].

Для возникновения мысли недостаточно различных сочетаний формообразующих элементов мысли. В действие должен вступить еще один и решающий фактор: «...всякая мысль (уже заключающая в самых своих элементах, т. е. словах, общую возможность мышления) предполагается как выражение *определенной* мысли, которая, однако, при отсутствии определенной воли, или намерения, оказывается не действительной, а только кажущейся мыслью. Итак, для мысли действительной, кроме *мыслительного состава* с его общим значением, требуется еще *предоставленное назначение этого состава служить некоторой положительной цели.* Это намерение, предшествующее действительной мысли и, следовательно, стоящее за мыслью, очень метко называется поэтому на русском языке за-

мыслом»[61]. Замысел создает мысль как «необходимый путь к задуманной цели»[62].

Целеполагание, замысел, определенная интенция — непременные факторы осуществляющейся мысли, важнейшие составные элементы механизма сознания. Без их участия не обходится ни эмпирическое, ни логическое познание. Так обстоит дело, например, с памятью, содержание которой «остается сверхвременным, увековеченным, но все-таки *хаосом,* и только с замысла житейского и научного *познания* начинается новый процесс образования, превращающий личную и собирательную память в житейский, исторический *опыт*»[63]. Замысел... из хаоса фактических состояний сознания создает умственные мирки и миры[64].

Как уже выяснилось в статьях «Теоретической философии», безусловное несомненно имеется в сознании: «...во-первых, безусловная достоверность переживаемых состояний сознания как таких, и, во-вторых, безусловная достоверность логической формы мышления как такой»[65]. Но эта безусловность, как ее называет Соловьев, «пустая», она не имеет отношения к главному предмету его разысканий — способности сознания по самой своей природе к познанию истины по существу, способности, обеспечивающей непосредственную данность сущности.

С античных времен обращено внимание на стремление к истине, поиски истины, свойственные сознанию. Следовательно, не приходится сомневаться, что в сознании присутствует понятие истины. Но очевидно различие «между известностью истины как *понятия* и знанием *самой* истины»[66]. Соловьев предлагает отправляться от «*понятия* об истине, которое дается в той форме разумности, которая есть несомненный факт»[67]. Но «эта форма для повседневного сознания находится в состоянии рассеяния и безразличия», поэтому следует «сосредоточить эту рассеянную форму в ней самой, отрешить ее от несоответствующего ей условного содержания, оставляющего ее саму по себе бессодержательной — то есть из безразличного понятия превратить ее в живой *замысел* — вот первая существенная задача философии»[68].

Философ, сконцентрировав усилия воли, направив внимание на одну цель, предпочтя всем замыслам один «замысел безусловного познания самой истины, т. е. не истины единичного факта, и не истины всеобщей логической формы, — а познания истины по существу, или как безусловно — сущего», сможет осуществить трудный и сложный прорыв к сущностной природе сознания. Замысел познания истины «уже самою наличностью своей как фактическое требование настоящей подлинной безусловности расширяет наше мышление. Разумность... переходит в требование определенного содержания, именно безусловного и всецелого»[69]. Разумность, вполне способная быть безразличной формой всякого содержания, радикально меняется, она стремится стать «разумом истины»[70].

К выводу о существовании «разума истины» может прийти субъект философии, раздвинувший рамки эмпирического субъекта и поднявшийся «сверхличным вдохновением в область самой истины»[71]. Сверхличное необходимо, потому что «если и нельзя заранее

определить, что есть истина, то *должно* сказать во всяком случае, в чем ее нет, а именно, ее нет в области отдельного абсолютного Я»[72]. Сущностное сознание «есть по необходимости *не мое* только состояние, а и нечто другое — мышление имеет природу *объективную*... мышление имеет природу универсальную или вселенскую»[73]. Всеобщая сущностная структура, природа сознания — это и есть «разум истины».

Выясняется, что «не истина зависит от фактического мышления, а, напротив, достоинство и философский интерес этого мышления зависят от истины, и все значение мыслящего субъекта зависит от того, определяет он себя или нет как форму безусловного содержания, или как разум истины»[74]. Человек способен оценивать свое состояние, действия, воспринимаемые факты не только в связи в соотношении с другими индивидуальными фактами, но также в соответствии с универсальными, идеальными нормами, которые заполняют логические формы, являясь их содержанием. Для процесса истинного познания недостаточно сопоставления эмпирических фактов (скажем, по законам ассоциации), его осуществление не обеспечивается и подключением всеобщих логических форм мышления, которые в принципе могут быть заполнены самым различным, в том числе и бессмысленным содержанием; ему необходимы еще всеобщие сущностные структуры, включенные в природу сознания, вокруг которых в конечном итоге организуется конкретный эмпирический материал. Вне «разума истины», т. е. смыслосодержащих норм, структур, наличная психическая данность пребывает в бессмысленно хаотическом состоянии, а логические формы остаются пустыми и потому не менее бессмысленными.

В истории философии Соловьев выделяет двух мыслителей, которые шли в том же направлении, что и он, анализируя механизмы сознания. Первый из них Кант. Его интерес сосредоточен не на эмпирическом субъекте, а на общих нормах его деятельности как познающего субъекта. «Но Кант не договаривает: познающего *истину* по нормам, в которых она раскрывается для ума, на нее направленного»[75]. «Кантова гносеология остается до конца двусмысленной, и познающий субъект в ней вечно колеблется между ролью полномочного законодателя для всего познаваемого и ролью невольника, тем более несчастного, что его господин ему неизвестен, и он должен покорно принимать неведомо откуда идущие условия для своей деятельности... кантианский "чистый разум"... остается в сущности лишь формальной разумностью, фактически нам присущей, но лишенной (у Канта) всяких средств, чтобы стать разумом истины»[76].

Еще дальше пошел Гегель: «Все внешние перегородки между философским мышлением и его предметом — самой истиной — сняты в гегельянстве, но воздвиглась внутренняя преграда самомнения, объявившего, что процесс постижения истины и есть сама истина. Вместо наполнения разума как безусловной формы безусловным содержанием самой истины, основным мерилом философского делания объявлено заранее тождество формы с содержанием, а окончательным содержанием, подлинной действительностью осталось, как и у Канта, только то, что дано»[77]. Философия Канта, Гегеля —

крупнейшие вехи на пути к тем выводам, к которым приходит Соловьев об изначальных сущностных структурах сознания, с которыми соотносятся все конкретные акты познания. Индивидуальное сознание является вместилищем этих внеиндивидуальных, надындивидуальных форм непосредственной данности сущности. Прорваться к этим сущностям, убедиться в том, что они есть, можно лишь путем интуитивного видения, интеллектуальной интуиции, руководимой жизненными, ценностными ориентирами.

Мир смыслов конституируется человеческим сознанием, но сознанием не эмпирического, или психологического, субъекта, а, как называет его Соловьев, философского субъекта, или надличностного, трансцендентального субъекта, представляющего собой совокупность определенных данностей, выступающих в качестве универсальных норм истины. В идеях Соловьева заключались поиски единых универсальных программ, укорененных в человеческом сознании и обеспечивающих сущностное познание, поиски способов конкретной реализации этих программ.

Критика эмпирического субъекта сознания; борьба с психологизмом и ассоцианизмом в интерпретации механизмов мышления; стремление к усмотрению наличной достоверности изучаемых явлений; огромная роль, придаваемая в формировании мысли направленности сознания на определенный объект; и, наконец, главное — прорыв с помощью интуиции к миру смыслов человеческого сознания, к «разуму истины», «истины по существу» — все эти положения очень похожи на идеи, развитые в феноменологической философии.

Г. Даам, западногерманский исследователь творчества Соловьева, полагает, что и до «Теоретической философии» у Соловьева были идеи, созвучные будущей философии феноменологии, но наиболее ярко они представлены в его последней работе, посвященной проблемам гносеологии. По мнению Даама, «идеи, развернутые Соловьевым, особенно в семилетний период с 1892 по 1899 г., предвосхитили сущность методологии германской феноменологии»; статьи Соловьева, «вошедшие в "Теоретическую философию", были написаны в 1897—1899 гг., за два года по появления "Логических исследований" Эдмунда Гуссерля (1900—1901), которые общепризнаны стартовым пунктом развития феноменологии»[78].

Родство идей Соловьева с феноменологией не было замечено последующим поколением русских идеалистов. Это касается даже Г. Шпета, учившегося у Гуссерля и представлявшего феноменологию в России XX в., «хотя, — пишет Г. Даам, — некоторые идеи, выдвинутые Шпетом в его теории, были фактически очень близки к тем, которые содержатся в "Теоретической философии" Соловьева»[79].

Е. Трубецкой, Л. Лопатин в связи с «Теоретической философией» были озабочены главным образом прозвучавшими здесь имперсоналистскими мотивами и сочли, что новая доктрина мыслителя противоречит его прежней философской системе. Их больше всего смущало, что субъект в акте мышления выступает в качестве несубстанционного, функционирующего центра. Сущностное сознание

оказывалось трансцендентальным в противоположность имманентному психическому состоянию.

Даам полагает, что понимание Соловьевым субъекта сознания отвечает принципам феноменологической философии, что на поздней стадии развития своих идей Соловьев отказывается от философии целостного знания, от теософской концепции всеединства и приходит к выводу, что субъект сознания может определяться только как «феноменологическая реальность», т. е. центр конструирования миров из априорных изначальных сущностных данных. А. И. Введенский в свое время тоже увидел, что в «Теоретической философии» воззрения Канта возобладали над мистикой Соловьева[80]. В. Ф. Эрн и Е. Трубецкой, протестуя против оценок Введенского, настаивали, что Соловьев в этой работе глубоко мистичен.

Е. Б. Рашковский считает, «что Соловьев в "Теоретической философии" слишком прямолинейно "феноменолизировал" человека», но его софийные воззрения здесь все же остаются[81].

Сохранившиеся части «Теоретической философии» действительно дают повод для весьма различных предположений об эволюции взглядов философа; вероятно, многое прояснилось бы в последующих главах, оставшихся, к сожалению, ненаписанными. И все же кажется невероятным, что субъект познания в качестве феноменологической реальности является заключительным звеном философии Соловьева; более правдоподобным выглядит предположение, что субстанциональный характер субъекта сознания отрицался им в пользу общечеловеческой, общемировой «софийной» субстанции.

Работа над «Теоретической философией» не могла не отразиться на воззрениях Соловьева. Знаменателен уже сам факт создания труда, всецело посвященного проблемам гносеологии, автором, который активно выступал против гипертрофированной гносеологизации философии. Но Соловьев не изменил радикально своих убеждений. Проблема истины, которую он поставил в этой работе в центр своих размышлений, приобретала в его глазах, — если вспомнить другие его сочинения, написанные в последние годы жизни, прежде всего «Три разговора», — основополагающее жизненное значение для человеческого сообщества. Слишком неподлинным становится бытие; суррогаты истины охватывают человеческое сознание, порабощая и извращая человеческую природу, подвигая к гибели человечество и окружающий его мир.

4. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

С 1894 по 1896 г. в журналах «Вестник Европы», «Вопросы философии и психологии», «Книжки недели», в Приложениях к «Ниве» печатались отдельные главы большой работы «Оправдание добра», которую Соловьев закончил в 1897 г., полагая, что она станет первой частью полного изложения его философской системы. Эта часть посвящена нравственной философии. Не следует удивляться тому, что Соловьев начинал свой труд, в котором его система предстала бы в наиболее разработанном и завершенном виде, с нравственной философией, потому что в его работах рассмотрение нравственных

проблем, как правило, предшествовало изложению вопросов онтологии и гносеологии. Выступая против гносеологизации философии, против отрыва теоретической философии от жизни, он самим построением своих работ предлагал изменить отношение к разделам философского знания, поставив на первое место тот, что наиболее тесно связан с человеческим существованием.

Между нравственной и социальной философией у Соловьева можно поставить знак равенства, но с определенными ограничениями. Суть социальной философии для него, действительно, сводится к проблемам нравственного существования, поискам и осуществлению смысла жизни. Все социальные реалии и идеалы обретают свое истинное содержание при одном условии — если человечество ориентировано на нравственность и добро. В ином случае самые изощренные и, казалось бы, хорошо замысленные и созданные, социальные структуры неизбежно искажаются.

Поскольку у Соловьева вне нравственности нет социальности, то представляется возможным отождествить его нравственную и социальную философию. Однако тождество будет относительным, поскольку нравственность, добро принадлежат, по Соловьеву, не только культуре, человеческой истории; они онтологичны и коренятся в исходных принципах бытия, ведут свое начало от абсолютно-сущего.

Онтологичность нравственности, ее бытийственную природу Соловьев утверждал в полемике с Кантом. Высоко оценивая введение Кантом в философию категорического императива, он не соглашался с приданной ему трактовкой. Сравнивая основы теоретической и практической философии Канта, он и в той, и в другой видит равный субъективизм: «Голос совести, свидетельствующий о нравственном порядке, наполнял душу Канта благоговением. Но мы знаем, что такое же благоговение возбуждал в нем вид звездного неба. А что такое звездное небо с точки зрения Канта? Быть может, оно еще представляло какую-нибудь реальность для автора "Естественной истории неба", но автор "Критики чистого разума" разрушил обольщения простодушного реализма»[82]. То же самое произошло в практической философии Канта, так как он «отнял подлинную действительность не только у видимого мира, но и у мира душевного»[83]. Правда, по мнению Соловьева, Кант, гордясь своим субъективизмом в теоретической сфере, тяготился им в нравственной области, хорошо понимая, что «факт совести сам по себе еще не освобождает его от этого субъективизма. Если совесть есть только психическое явление, то в чем ее обязывающая сила? А если она есть нечто большее, то, значит, нравственный закон имеет свою основу не только в нас, но и независимо от нас, другими словами, этот безусловный закон предполагает абсолютного законодателя»[84]. Дебри субъективизма вынудили Канта постулировать «бессмертие души, той самой души, существование которой было им устранено в "Критике чистого разума"»[85]. Таким образом, вопреки своей критике, «за звездным небом над нами Кант захотел найти Бога, а за голосом совести в нас — бессмертную душу по образу и подобию Божию»[86].

По Соловьеву, разумно-нравственные принципы и цели не мо-

гут быть исключительным достоянием человека и его сообщества, являющихся частью единого мирового процесса. Эти принципы имеют значение «только под условием разумности мировой связи, или преобладания смысла над бессмыслицей во вселенной. Если нет целесообразности в общем ходе мировых явлений, то не может быть целесообразным и та *часть* этого процесса, которую составляют человеческие поступки, определяемые нравственными правилами»[87].

Противоречия между взглядами Соловьева и Канта симптоматичны. Категорический императив Канта подразумевает личность, способную противостоять любым обстоятельствам существования, верную нравственному долгу вне зависимости от среды, которая может отличаться предельным аморализмом и бесчеловечностью. Человек остается человеком, предоставленный самому себе, лишенный какой бы то ни было опоры. Однако нравственный абсолют, которым руководствуется при этом человек, является ли подлинным абсолютом? С точки зрения Соловьева, его субъективность и формальность уже снимают вопрос о его подлинности.

У Соловьева человек не выделен из всецелого и не противопоставлен бытию, наделенному в основе своей глубинной нравственностью. Таким образом, субъективизм и формализм оказываются преодоленными, но преодолены они дорогой ценой: человек лишен той степени самостоятельности, которая предоставлена ему Кантом. В нравственном действии он опирается на силы добра, пронизывающие бытие, и он нуждается в помощи этих сил. Можно сказать, что в извечной дилемме — личное или всеобщее — Соловьев, решая проблему нравственного абсолюта, отдает предпочтение всеобщему. Однако такое заключение будет несколько поспешным; его философия не столь однозначна: вспомним, что в ней предполагается снятие границ между отдельным, единым и всеобщим. Казалось бы, человек здесь явно поставлен в зависимость от Бога, но не будем забывать, что, по Соловьеву, человек со-вечен, а в итоге эволюции и со-могущ Богу.

В отличие от Достоевского, у которого человек нуждается в Боге потому, что из-за прогрессирующей греховности он стал слишком слаб, — злая воля в человеческой среде неизменно одерживает верх, — у Соловьева потребность в Боге возникает главным образом из-за грандиозности стоящих перед человечеством задач. Человечеству вполне подвластны беспредельное познание, экономический, социальный прогресс, но выступить против необратимого процесса гибели, деструкции, разрушения, смерти и победить в этой борьбе оно не в состоянии, пока не объединится с Богом и не превратится в богочеловечество.

В социальной философии Соловьев полемизирует с теоретиками пессимизма, утверждающими, что «жизнь есть зло»[88]; со сторонниками эстетизма, видящими смысл жизни «в ее эстетической стороне»[89]; с натуралистами, убежденными, что жизненный процесс — естественное явление, не отличающееся ни добром, ни злом; с идеалистами, отрицающими значение материальной стороны жизни, и с материалистами, переоценивающими ее роль. Поиски Соловьева в области социальных проблем тесно переплетались с идеями раз-

личных направлений в современной ему русской мысли. Его воззрения сталкивались с идеями славянофилов и их последователей, клерикалов и антиклерикалов, теоретиков буржуазного либерализма, государственников и сторонников анархических принципов, утопических социалистов и приверженцев экономического социализма. Но, пожалуй, наиболее значимыми для него «собеседниками» были Достоевский, Федоров, Толстой. С первыми двумя он был во многом единомышленником; с Толстым велась нескончаемая полемика.

«Оправдание добра» — одно из самых ярких в мировой литературе сочинений мелиористской по своему типу философии: убеждение, что мир способен, с участием человека, к неуклонному и радикальному улучшению, выражено здесь в предельной степени.

Соловьев включает человечество во всеобщую эволюцию, которая представляет собой ряд «повышений бытия»[90]. Эволюцию «нельзя отрицать, она есть факт»[91], — стоит лишь посмотреть на повышающийся уровень развития в минеральном, животном и растительном царствах. Человечество — результат всеобщей эволюции, но оно есть явление особого рода, поскольку превращается в могущественный фактор дальнейшего прогресса, захватывающего всю вселенную.

В истории человечества прогресс заключается в том, что возрастает «мера добра». Имеется в виду не то, «чтобы отдельные люди становились сильнее в добродетели, или чтобы число добродетельных людей становилось больше», а то, что «средний уровень *общеобязательных* и *реализуемых* нравственных требований повышается»[92]. Основным механизмом нравственного совершенствования служит единение людей; разобщенность препятствует совершенствованию, порождая вражду и отбрасывая назад человеческий род. Единение — могущественная сила, существующая в зачаточных формах и до возникновения человеческих сообществ: «...солидарность существ помимо их мысли и воли уже дана в мире дочеловеческом — в единстве рода и в развитии органических видов»[93]. Человечество должно стремиться к единству сознательно, прилагая к тому активные волевые усилия и создавая различные формы социальной общности. Для решения глубинных проблем бытия «требуется нравственная, социальная и добровольная организация человечества»[94]. Совершенствуясь, человечество победит пороки, свойственные индивидам и обществам, преодолеет в конечном итоге нравственную и политическую «неправду». Но торжествовать рано, пока в мире остается самая грозная «неправда — физическая, именно смерть»[95].

На вершине эволюции человек неизбежно придет к потребности преодолеть и эту «неправду»: «...всякий предмет хотения, всякое благо возможно для человека только под условием, что живет он сам и живут те, кого он любит»[96]. Каким бы свободным и совершенным ни было общество, но «человек, желающий жить и приговоренный к смерти, не может, серьезно говоря, считаться свободным»[97]. «Бедствие всех бедствий — смерть — оказывается здесь безусловной необходимостью, а благо всех благ — бессмертие — безусловной невоз-

можностью»[98]. С последней и самой грозной «неправдой» человеку предстоит побороться не только во имя себя самого. Весь мир «страдает от нарушенной нормы, *весь* нуждается в помощи»[99]. Вечность природы поддерживается гибелью отдельных существ, бессмысленным торжеством стихийно-неорганизованных начал над внутреннецелесообразной жизнью: высокоорганизованные формы неизбежно срываются в исходный хаос. «Жизнь не уничтожает низших сил вещества, а подчиняет их себе и тем животворит их. Ясно, что такое подчинение низшего высшему есть норма, а следовательно, обратное отношение, притом сопровождаемое уничтожением высшей формы бытия в ее данной реальности, не может быть оправдано и узаконено во имя разума и идеи»[100]. Человек способен подняться до идеи бессмертия и противостояния разрушительному натиску хаоса на высокоорганизованные организмы, но, не соединившись с Богом, он не в силах реализовать ее. Уделом «простого человека» является «идеал представляемый», тогда как «богочеловечества» — «идеал осуществленный»[101].

Небезынтересно заметить, что идеи сходного содержания в самом начале 90-х годов XIX в. развивал известный русский физик Н. А. Умов. Он рассматривал человека и общество с точки зрения их места в универсальном процессе роста энтропии, когда на крошечных участках бесконечной вселенной протягивается почти невероятная нить совершенствования организации и усложнения структурных форм. Эта нить объединяет человечество со всей живой природой и в великом противостоянии организованной материи с наиболее вероятным хаотическим ее состоянием «человеческая раса солидарна со всем органическим миром»[102]. Человек не есть нечто чуждое и противостоящее всей остальной живой природе, наоборот, он продолжает линию «стройности», и в нем живая природа имеет наилучшего выразителя общих для всей биосферы задач и целей — противодействовать хаосу, росту энтропии. Техника, культура человеческого общества являются сильнейшим орудием производства высокоорганизованных форм; с помощью машин человек распространяет «стройности на неорганизованную материю и борется во имя этих стройностей со случайным распорядком событий в природе»[103].

Но увеличение «стройностей» благодаря техническому прогрессу не исчерпывает всех обязанностей человечества, оно должно стремиться к совершенствованию социальных форм, чтобы не позволить прорваться на поверхность наиболее вероятному процессу понижения общего уровня организации, который способен уничтожить не только общество, но и все живое. «В какой мере организованная материя нашей планеты успешно выполнит свою задачу, не представляет ли она ничтожный отрывок органической жизни, которому суждено рано или поздно погибнуть, — зависит от поведения человеческих обществ»[104]. Человечеству следует знать, что «история человеческой культуры не есть ничтожное и случайное явление в жизни вселенной», культура — могущественный фактор в космическом противодействии наиболее вероятного процесса роста энтропии и почти невероятного процесса совершенствования организованных форм.

Нет сомнений в общности идей Соловьева и Федорова. В работах Соловьева не раз встречаются упоминания о том, с каким вниманием и сочувствием он и Достоевский относились к проектам Федорова. Грандиозная задача — повернуть стрелу времени — отличает философию и Соловьева и Федорова. У Соловьева задача принимает законченный вид, поскольку в его трудах подразумевается бессмертие людей и тотальное преодоление процесса энтропии. Существенно различались пути достижения идеала, предлагаемые мыслителями. Федоров возлагал максимум надежд на развитие наук, естествознания, Соловьев считал решающим обстоятельством нравственно-социальное совершенствование человека, способного стать вровень с Богом во всемогуществе, соединенном с истинностью, благостью и красотой.

Нравственность, присущая человеку, по представлениям Соловьева, — явление досоциальное. Идеи добра и зла существуют у всех народов во все времена, независимо от характера общества, хотя содержание понятий добра и зла значительно варьируется и во времени и у различных народов. Нравственность первична по отношению к религии: «...сознание добра возможно и помимо истинной религии, как показывает и повседневный и исторический опыт», «...этические нормы, одинаково предполагаемые всеми вероисповеданиями, не могут сами по себе зависеть от вероисповедных различий»[105]. В философии Соловьева признается «независимость нравственности от положительной религии — и нравственной философии от вероучения»[106]. «Более того, — по его словам, — все положительные религии, не исключая и абсолютно-истинной, поскольку она в своих взаимных спорах обращается за подтверждением своих прав или притязаний к общим нравственным нормам, тем самым признают себя в некотором смысле от них зависимыми...»[107].

Нравственность — прирожденное свойство индивида, но это совсем не значит, что единственный и подлинный путь человеческого прогресса заключается в нравственном самосовершенствовании личности: «Действительный субъект совершенствования или нравственного прогресса (как и исторического вообще) есть единичный человек совместно с человеком собирательным, или обществом»[108]. У Соловьева было сильно развито ощущение важности исторически возникших форм социальной общности; в каждой из них он отмечал проявление идеи добра, пусть одностороннее, частичное, но тем не менее заслуживающее признания и сохранения, хотя и в измененном, преобразованном виде. Он часто выступал против сторонников «морального субъективизма», среди которых на первое место ставил Л. Толстого. Это они настолько асоциальны, что допускают «отрицание всех исторических и собирательных проявлений и форм добра, всего, кроме внутренних нравственных действий и состояний человека»[109]. Проповедники «морального аморфизма, или субъективизма», защищают неправедную «доктрину самоутверждения человеческой личности против всяких исторических форм и авторитетов, доктрину бесформенности и безначалия»[110].

Критикует он и сторонников ослабленной разновидности морального субъективизма, т. е. тех, кто не отвергает «ни общежития,

ни нравственного улучшения его форм, но они полагают, что это есть лишь простое неизбежное следствие личных нравственных успехов: каков человек, таково и общество, стоит только каждому понять и раскрыть свою истинную сущность, возбудить в душе своей добрые чувства — и на земле водворится рай»[111]. Асоциальные доктрины не учитывают, что прогресс «зависит в своем действительном успехе не от одних личных условий, а определяется непременно и общим ходом мировой истории, или наличным состоянием общественной среды в данный исторический момент, так что и личное совершенствование каждого человека никогда не может быть отделено от общего, личная нравственность — от общественной»[112]. Социальность — не внешнее обстоятельство, она заключается в самой личности, которая никогда не является замкнутой сосредоточенностью. Отделенная от «множества взаимоотношений с другими и другими», личность превращается «в пустую возможность существования»[113]. Общество обладает «собирательной нравственностью», захватывающей единичных людей «в их совокупности — как толпу, как народ»[114]; «когда общественная среда не организована нравственно, то и субъективные требования добра от себя и от других неизбежно понижаются»[115].

Естественно, что при такой системе воззрений внимание Соловьева было привлечено к эволюции социальных форм и институтов, именно здесь он видит постепенное повышение уровня нравственности. От примитивно-первобытных представлений до христианства развивается религия. Государство эволюционирует от кулачного права ко всеобщим и прочным основам гражданского законодательства. В истории гражданских прав и свобод наиболее значительную роль Соловьев отводит Французской революции XVIII в. В XIX в. началось проникновение нравственного начала в экономическую среду; окрепло понимание, что без решения проблем материальной жизни, касающихся всех людей, подлинный прогресс остается благим пожеланием. Основные заслуги в осознании этой истины принадлежат социализму, впервые выраженному «в замечательном учении сен-симонистов»[116].

Социальное развитие протекает не гладко, любой социальный институт обладает позитивными и негативными сторонами — последние в ходе истории могут взять верх. В религии, например, преобладающее стремление к божественному «не раз приводило к равнодушию и недоверию по отношению к началу человеческому»[117]. В европейских государствах, с развитым правосознанием и гражданскими свободами, по сути их организации выходит так, что «нормальный человек есть прежде всего капиталист, а потом уже — par accidens гражданин, семьянин, образованный человек»[118].

Общество и его слагаемые развиваются неравномерно, но общий прогресс, с точки зрения той концепции, которой Соловьев придерживался бóльшую часть своей жизни, является несомненным. Главным его показателем служит рост сил, связующих население земного шара. Уже теперь большинство человечества «составляет одно реальное связанное тело, солидарное (если еще пока не нравственно, то уже физически) в своих частях. Эта солидарность обнаруживает-

ся именно в той сфере, из которой никто выйти не может, — в сфере экономической: какой-нибудь промышленный кризис в Нью-Йорке чувствительно отражается сразу в Москве и Калькутте»[119]. Возникшее единение противостоит угрозе международных раздоров и войн. Страх перед масштабом бед и разрушений заставит человечество отказаться от войн, каждую из которых отныне легко превратить во всемирную. Недаром войны становятся «короче и реже», что вполне может сойти за признак, свидетельствующий о «близком конце войны»[120] как средства решения международных неурядиц.

Дальнейший путь развития человечества зависит от сочетания правильно найденных социальных организаций, при котором позитивные стороны каждой из них усиливались бы, а негативные нейтрализовались. Соловьев считал оптимальным вариантом общество, в котором согласно, в единстве функционируют религия, государство и земство. Среди них поддерживается разделение обязанностей; общественные функции и власть не являются исключительной принадлежностью ни одного из этих социальных институтов. Религия обеспечивает нравственное руководство обществом, государство — политическое, земство — экономическое. Покушение, скажем, государства на несвойственные ему функции должно немедленно пресекаться. На единоначалие не может претендовать и религия, поскольку для совершенствования человечества нужны развитая гражданская среда и процветающая экономика. Но религия непосредственно «курирует» решающую, нравственную сферу человеческого бытия и уже потому не может не возвышаться над государством и земством.

В процессе постепенного достижения человечеством всеединства и превращения его в богочеловечество Соловьев отводил заметную роль России. Историческому призванию России он посвятил значительную часть своей публицистики, развивая эту тему тем чаще всего в полемике со славянофилами и их последователями. Суммировать их расхождения несложно. Одним из пунктов разногласий был вопрос о том, что является наиболее яркой чертой русского народа, его неотъемлемой принадлежностью, его возможным вкладом в будущее устройство мира. Славянофилы такой чертой называли назамутненную религиозность, сохраненную русским народом в чистоте православия. Не соглашаясь со славянофилами, Соловьев писал, что православие трудно рассматривать в качестве наиболее сильной стороны русской истории, вера в его решающую роль для судеб мира ничем не оправдана. Православие не в состоянии справиться со своими внутренними проблемами. Претерпев сокрушительный раскол в XVII в., оно так и не восстановило единство своих рядов. Начиная с XVIII в. православная церковь пребывает в унизительном подчинении у государства. Какие же надежды можно возлагать на православную религию, ни сумевшую ни освободить себя от государственного диктата, ни сплотить свои разрозненные силы.

По мнению Соловьева, характерным признаком русского народа является не его религиозность, а свойственная ему сильная государственная организация, возникшая по вполне понятным историческим причинам. Географическое положение России предопределило

ее бурную историю, наполненную отражением набегов и вторжений многочисленных завоевателей. В борьбе с ними окрепла русская государственность, и именно она могла бы быть реальным вкладом России в будущее всего человечества. Не русская церковь, а русское государство представляет собой тот мощный социальный фактор, на который может опереться будущее устройство мира. Церковь, которая должна выступить в союзе с Российским государством, лучше всего могла бы быть представлена западным католицизмом. Его преимущества заключаются в опыте многовекового сотрудничества с государством при условии сохранения своей самостоятельности. В проектах Соловьева католическая церковь и русская империя предназначались для руководства всемирным процессом единения человечества.

Серьезным пунктом расхождений Соловьева со славянофилами была проблема национальных и общечеловеческих начал в грядущих преобразовательных процессах. Славянофилы, полагая, что западная цивилизация пришла к окончательному саморазрушению, видели в русском народе спасителя человечества. Соловьев счел очень спорным утверждение, что Запад не следует принимать в расчет, так как его эволюция завершена. По мнению Соловьева, западная цивилизация обладает большими и далеко еще не растраченными силами; поэтому для прогресса человечества чрезвычайно важно установить тесный союз Запада и Востока, добиться их единения. В идеях славянофилов Соловьев усматривал национальную узость и замкнутость, увлечение национальным в ущерб общечеловеческому. Обнаруживая изоляционизм в работах славянофилов и их последователей, он изобличал его с особенным рвением. В большой критической работе, написанной им о теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, он подчеркивал, что в ее основе лежит та же славянофильская тенденция предпочтения в истории общества национального общечеловеческому.

По Соловьеву, подлинный смысл национального раскрывается в контексте общечеловеческого. Концепции, изолирующие народы друг от друга, а то и противопоставляющие их, искажают облик и человечества и народов. «Как семья имеет пребывающее жизненное содержание среди народа и народного предания, — писал он, — так точно и народность живет, движется и существует только носимая средой сверхнародной и международной»[121]. Существенность национальных образований у Соловьева не вызывает сомнений, для него национальные черты не являются чем-то временным, малозначительным, обреченным на исчезновение в будущем всеединстве. Следуя исходным принципам своей философии, он в идеале видит такое единение человечества, в котором сохранится специфика и многообразие национальных особенностей.

К высшему этапу социальной эволюции народы мира должны двигаться вместе. Вклад России — это опыт государственного единения, приобретенный Российской империей. Но поскольку Россия без Западной Европы не сможет способствовать подъему всего человечества, то символом их совместных усилий станет союз россий-

ского самодержавия с католическим папством. Приверженность Соловьева принципу самодержавия, монархизма способна вызвать удивление у любого читателя его блестящих публицистических произведений, пропитанных чаще всего духом либерализма, а порой и либерально-демократических убеждений. Позиция Соловьева, наверное, объясняется в какой-то мере остатками восторгов, возбужденных в либеральной среде реформаторской деятельности царя «освободителя» в России 60-х годов. Но в своих истоках она зависит от сути его философской системы, подчеркивающей важность личности, недопустимость растворения ее во всеедином без сохранения присущего ей своеобразия. Самодержец в государственной организации, так же как и папа в католической церкви, — своего рода символы личностного начала, не поглощенного аппаратами единения — государством, церковью.

Россия, объединившись с Европой, поможет всем народам мира установить путем напряженных нравственных исканий необходимые для выживания и совершенствования человека и природы отношения всеобщего единства, исключающие вражду, войны, гибель цивилизации. Человечество, сумев подняться на такую ступень нравственного совершенства, готово к преобразованию в богочеловечество. И тогда наступит полная победа на земле над силами зла, разрушения, гибели, смерти.

Удивительный по грандиозности замысел, предельный оптимизм относительно возможностей совершенствования человека и общества определяли философские взгляды Соловьева почти на всем протяжении его жизни. Но года за два до кончины — это заметно по его работам, о том же писал Е. Трубецкой — мрачные размышления основательно потеснили его былой оптимизм, его сознанием овладевают сомнения в правильности системы, возлагающей большие надежды на человека и созданные им социальные институты.

Сомнения, возможно, стимулировались отсутствием единомышленников. Философия Соловьева не встретила широкого понимания современников, ее критиковали люди и правых и левых убеждений. Полемика со славянофилами лишила его поддержки тех, с кем он был близок в начале своего пути. Многие не могли простить ему увлечение католицизмом. Из наиболее родственной ему среды либералов не раздавалось никаких восторгов по поводу его социальных воззрений, что объяснялось не только монархизмом Соловьева, но и его идеями относительно решающей роли социальных институтов, особенно государства, в совершенствовании человека. Даже известный среди либеральных идеологов «государственник» Б. Н. Чичерин выступил против Соловьева с обвинениями в том, что государству предоставлено слишком большое место в его социальных проектах, заполненных «властными мероприятиями, заменяющими внутренние решения совести принудительным внешним законом»[122]. Приговор Чичерина был суров: «...цель, которую ставит г. Соловьев, есть осуществление царствия Божия на Земле, а путь есть принудительное действие государственной власти. Это и есть точка зрения инквизиции, которая тоже ставила себе

целью осуществление безусловного добра, спасения душ, и за этим обращалась к содействию государства»[123].

Соловьев объяснял критику Чичерина тем, что тот, расширительно толкуя государственное право, включает в него фактически нравственность. У Соловьева-де «нравственная воля должна определяться к действиям исключительно чрез себя саму, всякое ее подчинение какому-нибудь извне идущему предписанию или повелению нарушает ее самозаконность и потому должно быть признано недостойным»[124]. И все же сложности с проблемой личности и общества, личности и государства оставались.

Радикальной гарантией прав личности трудно было признать утверждение, что «степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру, без чего общественная среда никаких прав на единичного человека не имеет: ее права вытекают только из того нравственного удовлетворения или восполнения, которое она дает каждому лицу»[125]. Но когда и какая «общественная среда», подчиняющая личность, не считала, что она дает ей максимум возможного удовлетворения?!

Проблема заострялась под влиянием идей Толстого, пожалуй, наиболее оппозиционных социально-философским воззрениям Соловьева. Толстой, как никто иной в его время, почувствовал, понял надвигающуюся со стороны могущественных общественных организаций, лишающих человека малейшей возможности самостоятельного выбора и решения, опасность. Наступила эпоха, по Толстому, когда не только былой церковный «обман», но и множество других «обманов» улавливают человека, обессиливают и извращают его природу. Суды, армия, наука, создаваемые вроде бы для безопасности, просвещения и блага человечества, на самом деле, присвоив себе безапелляционное право руководства и контроля над личностью, лишают ее присущей ей подлинности. Индивид приобретает тот облик, который ему предписывается от имени благодетельной науки или иного социального института. Характер этих институтов в самодержавной России и просвещенной Европе конца XIX — начала XX в. великий художник, мастер срывания «всех и всяческих масок»[126] обрисовал с исчерпывающей полнотой и реализмом. В философии Толстого иногда видят запоздалый отголосок западноевропейских реформационных идей. В его воззрениях на самом деле продолжена линия реформационных мыслителей, освобождавших личность от подавляющего влияния церкви. Но Толстой — борец не только с церковью, задача его философии намного шире и глубже: он стал пророком грядущих бед человечества, связанных с подавлением индивида, личности всесильными общественными организациями, присвоившими себе нераздельное право на помыслы, желания и действия человека. Философия Толстого — бунт против судьбы, уготованной человеку в эпоху могущественных организаций, способных манипулировать человеческой личностью, ее сознанием.

Соловьев сознавал бунтарский характер толстовства, в «Оправдании добра», останавливаясь на двух чуждых ему направлениях социальной мысли, он писал: «Я указал два крайние нравственные за-

блуждения, противоположные друг другу: доктрину самоотрицания человеческой личности перед историческими формами жизни, принятыми как внешний авторитет, — доктрину страдательной покорности, или житейского квиетизма, — и доктрину самоутверждения человеческой личности против всяких исторических форм и авторитетов — доктрину бесформенности и безначалия»[127]. Вторая доктрина, напрочь лишенная «страдательной покорности и квиетизма», и есть «анархическое» толстовство. Как бы ни полемизировал Соловьев с Толстым, но, похоже, он сам с годами убеждался в тщетности надежд на неуклонный прогресс социальных форм, способствующих совершенствованию каждого человека и всего человечества в целом. Государственная деятельность, воплотившаяся в XIX в. в актах отмены рабства в Америке и крепостного права в России, — о чем неоднократно и с большим воодушевлением писал Соловьев, — не спешит радовать человечество подобными прогрессивными акциями. Социальная структура усложняется, но совершенствуются ли в действительности нравственные нормы? Широковещательные обещания и посулы звучат все громче, но за ними зримо вырисовывается искусная ложь и беспардонный обман. Отнюдь не в рай ведут общественные пастыри, обращаясь к народам с благими призывами.

Идейный кризис Соловьева отчетливо проявился в одном из последних крупных его произведений, в «Трех разговорах». Здесь нарисована другая, по сравнению с обычной для философии Соловьева, перспектива человеческой истории: нет прогресса, в котором каждый человек и человечество, совершенствуясь нравственно, духовно, интеллектуально, преобразуют общество в разумный и справедливый социальный строй, устанавливающий благотворные отношения с природой, преодолевающий жестокость, вражду и войны. Нет стадии богочеловечества, а следовательно, трансформации глубинных свойств универсума, победы над временем.

В ближайшем будущем человечество ждут опустошительные войны, ими будет занято XX столетие. Особенно ожесточенным окажется столкновение западной культуры с панмонголизмом, который распространится в державах, достигших высокого экономического и военного потенциала. Запад потерпит в этой борьбе поражение, так как вступит в нее ослабленным из-за натиска возрожденного мусульманского мира. Конфронтация с ним подорвет устойчивость Запада, превратит его в легкую поживу для панмонголизма.

Однако со временем военные страсти улягутся, постепенно синтезируются элементы западной и восточной культуры и человечество обретет желанное единство. Но мирное объединение различных народов уже не ассоциируется у Соловьева с искомым идеалом. Опасения вызывает тот тип социальности, который утвердится в пределах всенародного единства. После периода войн в Европе возобладают республиканские правительства, но постепенно республиканские принципы подвергнутся эрозии и на развалинах республиканизма возникнет государство, которое провозгласит своей целью осуществление высших, в том числе христианских, идеалов. Возглавит его «кумир» народа, чья слава создана восторженными публика-

циями тысяч газет во всех частях света, который быстро эволюционирует в диктатора, создающего всемирную монархию. Проводятся реформы «по желанию бедных и без ощутительной обиды для богатых», устанавливается равенство «всеобщей сытости»[128], преподнесенное как благодеяние со стороны империи и неизменно восхваляемого императора. Сознание людей отвлекается грандиозными феерическими зрелищами.

Людям предлагается вера в христианские идеалы, поскольку в обществе не допускается «простое неверие, или отрицание христианства, или материализм и тому подобное»[129], но на деле процветают суеверие и «религиозное самозванство»[130]. Воле императора подчинены все, включая главу церкви.

Социальность, на которую Соловьев всегда возлагал столь большие надежды, оказалась способной к фантасмагорическим превращениям, когда разнузданный шабаш зла закамуфлирован благостными словесами. В «Трех разговорах» Соловьев предрекает не эволюцию человечества, становящегося вровень с Богом, а возможную победу антихриста. Спасение придет, но от избранных праведников, а не благодаря развитию социальных институтов и нравственному, духовному подъему каждого человека. Среди праведников находятся приверженцы христианских церквей, не подчинившиеся новоявленному властелину мира, — глава католической церкви Петр II (он в изгнании и нашел приют в Петербурге), православный старец Иоанн и немецкий теолог евангелист, профессор Эрнст Паули. Страдания и мольбы избранных побуждают творца вмешаться в земные дела и положить конец царству антихриста. Новое царство всеобщего блаженства создается уже за пределами человеческой, земной истории. Настроения Соловьева периода «Трех разговоров» приветствовал Е. Трубецкой: наконец-то исчезла портившая, по его мнению, философию Соловьева идея создания совершенного общества и человека на земле и мыслитель вернулся к традиционной христианской эсхатологии.

* * *

В философии Соловьева многое выглядит мистическим, начиная с ее замысла. Именно так Б. Н. Чичерин воспринимал суть и назначение воззрений Соловьева: «Он христианский идеал будущей жизни, с воскрешением мертвых, хочет сделать результатом настоящего развития человечества. Отсюда требование бессмертия и нетленности»[131]. В его философии есть пантеизм, нередкий спутник мистических учений. Доминирующая идея всеединства вела к оживотворению, одушевлению всей природы, отождествлению мельчайших элементов мира со всеобще-сущим. Тем самым Соловьев смог придать и эволюции нужную ему характеристику — она не является потоком, подхватывающим бездеятельные песчинки, а сложным процессом, происходящим при условии максимальной активности каждого его компонента. Представления об активных силах, пронизывающих весь мир, начиная с его неорганических ступеней, идеи, сближающие малейшие образования с безмерным абсолютом, под-

держивались в истории философии как мистическим, так и натуралистическим пантеизмом. Но нечто похожее можно встретить и в концепциях физиков конца XX в., говорящих о фридмонах (элементарных частицах, равных в определенном смысле вселенным), разрабатывающих новое направление синергетики, исследующей повсюду, в том числе в неорганическом мире, явления саморегуляции, спонтанного повышения уровня организации.

В теории познания мистицизм усматривается в неудовлетворенности Соловьева принятыми канонами логико-понятийного мышления, внимании, проявленном им к интуиции, образному мышлению, непосредственному содержанию. В его органической логике предусматривается всепоглощающая вовлеченность человека в процесс постижения истины, выбор им соответствующей жизненной позиции. Несомненно, что такого рода логика выходит за пределы классического рационализма XIX в. Но насколько она родственна мистике? Автор органической логики называл мистику одним из ее непременных элементов. И все же Соловьев предлагал новую логику, но сочетается ли логика в принципе с мистикой в ее истинном смысле? Может быть, интеллектуальная интуиция, образное мышление, погружение в предмет исследования со всей напряженностью чувств, дающее как бы мгновенное, целостное, непосредственное его видение, — то, что Соловьев склонен называть мистическим элементом в своей логике, — неизбежны в теории познания, предназначенной для проникновения в единый и вместе с тем всеобъемлющий мир, сохраняющий многообразие различного, мир, который постулировала его философия. Отыскать следы мистики особенно трудно в конечном варианте гносеологических воззрений, изложенных в «Теоретической философии». Человеку не нужно вступать в двустороннюю связь с Богом, которая подразумевается в мистической вере и в которой тайна добровольно открывается абсолютом в ответ на личную устремленность к нему человеческого существа. В «Теоретической философии» остается идея, требующая напряженного сосредоточения всех интеллектуальных и душевных сил человека для уяснения истины, но поиски приводят к открытию структур, обеспечивающих сущностное, истинное познание, заложенных в самом человеческом сознании; имманентных сознанию не психологического, эмпирического субъекта, а универсальных, свойственных человеческому сознанию как таковому. По словам Е. Трубецкого, при таких обстоятельствах «...для разума — ничего тайного. Ликвидируется безотносительная ценность веры. Она может быть заменена познанием. Исчезает личное отношение к Богу, ибо логическое безлично»[132].

Очень непросто решить вопрос о значении мистического начала в философских трудах Соловьева. Его подлинная роль, вероятно, выяснится в будущих подробных, всесторонних исследованиях сложной системы соловьевских воззрений. По общему признанию мистика более ярко представлена в его поэтическом творчестве. Бесспорно, что видения поэта, особенно связанные с образом Софии, занимают здесь центральное место. Но удивительно — воспоминания о его видениях отнюдь не сопровождаются трепетно-свя-

щенным чувством, его стихи чаще всего ироничны, насыщены приземленными подробностями. Даже в «Трех свиданиях», рассказывающих о самых дорогих для автора софийных встречах, нельзя ощутить и намека на отрешенность от действительного, яркого, плотского мира.

В творчестве Соловьева немалое место занимают темы собственно религиозные, прежде всего развернутое изложение христологии. Но свойственная ему направленность мысли проявилась и в этой сфере. Сошлемся на авторитет Е. Трубецкого, с прискорбием находившего у Соловьева смелый рационализм рассуждений о предметах веры, рассудочность толкований наиболее непонятных и таинственных христианских догматов.

Философия всеединства стремилась преодолеть разорванность, разделенность, раздвоенность мира, разрешить все противоречия, сняв их в едином, гармоничном целом. Но противоречия оставались. Философия исходила из признания едино-сущего начала, но каждый из двух его полюсов оказывался столь значимым и весомым, что невольно автор системы выглядит почти дуалистом. Преобладающие позиции занимают в системе то вечное, то становящееся. Болезненно неуравновешенными остались отношения личности и общества, личности и государства. В его сочинениях поражают безоглядная космическая вера в эволюцию и прогресс и вместе с тем обостренное ощущение (усилившееся к концу жизни, но не покидавшее его ранее) возрастающей опасности гибели, разрушения мира.

Но смысло-бытийственная философия Соловьева не может не привлекать умы и сердца читателей. Отрицание им бытия, лишенного сущности, смысла, воспринимается как отказ от мира, ориентированного на вырождение и хаос. Пронизывающее его философию стремление сохранить тварный, земной мир, одухотворить его по-новому прочитывается в современную эпоху, которой особенно созвучны мысли Соловьева о сохранении всего созданного человеческой культурой.

Выдвигая перед человечеством грандиозные задачи преобразования общества, земной природы, универсума, философ предложил и средство для их решения — единение свободно-нравственного человечества, развивающегося благодаря нравственному совершенствованию каждой личности и всего общества.

[1] *Соловьев В. С.* — Собр. соч.: В 8 т. М., 1907. Т. IX (дополнит.). С. II.
[2–3] См.: *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 128.
[4] Там же. С. 329.
[5] Там же. С. 331.
[6] Там же. С. 323.
[7] Там же. С. 219.
[8] Там же. 343.
[9] Там же. С. 198.
[10] Там же.
[11] Там же.
[12] Там же. С. 135.
[13] Там же. С. 117.
[14] Там же. С. 144.
[15] Там же. С. 120.
[16] Там же. С. 121.
[17] Там же. С. 197.
[18] Там же. С. 17.
[19] Там же. С. 118.
[20] Там же.
[21] Там же.
[22] Там же.
[23] Там же. С. 312.

[24] Там же.
[25] Там же. С. 345.
[26] Там же. С. 151.
[27] Там же. С. 205.
[28] Там же. С. 306.
[29] Там же.
[30] Там же. С. 304.
[31] Там же. С. 310.
[32] Там же. С. 338.
[33] Там же. С. 340—341.
[34] Там же. Т. 1. С. 317.
[35] Там же. С. 318.
[36] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. С. 30.
[37] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 306.
[38] Там же. С. 339.
[39] См.: Там же. С. 311.
[40] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. С. 155—156.
[41] *Трубецкой Е.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева. С. 321.
[42] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. С. 177—178.
[43] Там же. С. 187.
[44] Там же. С. 165.
[45] Там же.
[46] Там же. С. 167.
[47] Там же. С. 178.
[48] Там же. С. 185.
[49] Там же. С. 186.
[50] Там же. С. 190.
[51] Там же. С. 191—192.
[52] Там же. С. 193—194.
[53] Там же. С. 198.
[54] Там же.
[55] Там же. С. 202.
[56] Там же.
[57] Там же.
[58] Соловьев ограниченно пользовался профессиональным философским языком его времени и делал это намеренно. В «Теоретической философии» (с. 205) он «транскрибировал» одно из своих положений, изложив его сначала в обычных для него понятиях, а затем в стиле современной ему философии. Первый вариант: «Когда, испытывая известное ощущение (а также не испытывая его), мы мыслим о нем в его всеобщей значимости, то эта мысль есть тут единичное и наличное состояние сознания, самым делом перерастающее данную наличность душевной жизни». Второму варианту предпосланы несколько его слов: «Кому слово перерастать кажется слишком простым для философии, тот безвозбранно может заменить мое выражение таким: "эта мысль самым актом своего объективного формулирования трансцендирует свою субъективную актуальность и императивно постулирует универсальность интеллекта"».
[59] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8.
[60] Там же.
[61] Там же. С. 203.
[62] Там же.
[63] Там же.
[64] Там же.
[65] Там же. С. 207—208.
[66] Там же. С. 208.
[67] Там же.
[68] Там же.
[69] Там же. С. 213.
[70] Там же.
[71] Там же.
[72] Там же.
[73] Там же. С. 206.
[74] Там же. С. 218.
[75] Там же.
[76] Там же.
[77] Там же. С. 219.
[78] *Duhm H.* Vladimir Solovyev und Max Scheler // Attempt at a comparative interpretation // A contributation to the history of phenomenology. P. 200—201.
[79] Ibid. P. 213.
[80] См.: *Введенский А. И.* О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева // Вопр. философии и психологии. 1901. № 1(56) С. 12.
[81] См.: *Рашковский Е. Б.* Владимир Соловьев: учение о природе философского знания // Вопр. философии. 1982. № 6.
[82] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 8. С. 184.
[83] Там же. С. 185.
[84] Там же.
[85] Там же. С. 186.
[86] Там же.
[87] Там же. С. 114.
[88] Там же. С. 9.
[89] Там же. С. 12.
[90] Там же. С. 211.
[91] Там же. С. 218.
[92] Там же. С. 187.
[93] Там же. С. 447.
[94] Там же.
[95] Там же. С. 272.
[96] Там же. С. 475.
[97] Там же.
[98] Там же.
[99] Там же. С. 273.
[100] Там же.
[101] Там же. С. 220.
[102] *Умов Н. А.* Собр. соч.: В 3 т. М., 1916. Т. 3. С. 163.

[103] Там же. С. 194.
[104] Там же. С. 161.
[105] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 8. С. 27, 32.
[106] Там же. С. 28.
[107] Там же. С. 32.
[108] Там же. С. 448.
[109] Там же. С. 17.
[110] Там же. С. 19—20.
[111] Там же. С. 280.
[112] Там же. С. 232—233.
[113] Там же. С. 227.
[114] Там же. С. 250.
[115] Там же. С. 289.
[116] Там же. С. 368.
[117] Там же. С. 505.
[118] Там же. С. 370.
[119] Там же. С. 436.
[120] Там же. С. 437.
[121] Там же. С. 468.
[122] *Чичерин Б. Н.* О началах этики // Вопр. философии и психологии. 1897, № 4. С. 645.
[123] *Чичерин Б. Н.* Несколько слов по поводу ответа г. Соловьева // Там же. 1897. № 5. С. 774.
[124] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 8. С. 290.
[125] Там же. С. 290—291.
[126] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 17. С. 210.
[127] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 8. С. 19—20.
[128] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. С. 587.
[129] Там же. С. 527.
[130] Там же.
[131] *Чичерин Б. Н.* О началах этики // Вопр. философии и психологии. 1897. № 4. С. 640.
[132] *Трубецкой Е.* Указ. соч. С. 322.

СВОЕОБРАЗИЕ ИСТОРИЧЕСКИХ ПУТЕЙ РОССИИ И ЗАПАДА В ТРАКТОВКЕ Т. Н. ГРАНОВСКОГО

В. И. Приленский

В контексте истории общественной мысли России XIX в. первая ассоциация, которая возникает при упоминании имени Т. Н. Грановского, — западничество. Действительно, Грановский не просто примыкал к этому своеобразному направлению общественной мысли, но и был, если так можно выразиться, его идейным центром. С полной уверенностью можно констатировать, что он является, по крайней мере, одним из признанных лидеров западничества. И здесь вполне может возникнуть такой вопрос. Тема данной статьи — «своеобразие исторических путей России и Запада», а именно эта проблематика в наибольшей мере разрабатывалась оппонентами западников — славянофилами. Для западничества характерно отношение к историческому процессу скорее как к процессу общечеловеческому, в своей основе единому. Утверждение же своеобразия исторических путей отдельных народов, их особое историческое призвание оставляли прерогативу славянофильской доктрины. Так что уместно ли вообще говорить о проблематике своеобразия, специфики исторического развития различных народов, имея в виду идеологию западничества? Конечно, для такой постановки вопроса есть определенные основания. Оба указанных подхода являются как бы двумя полюсами, в них концентрируются наиболее существенные положе-

ния спорящих сторон. Все это так. И все же более внимательное рассмотрение этого чисто русского феномена — западничества и славянофильства — позволяет не столь однозначно и предубежденно ставить под сомнение анализ своеобразия исторических судеб России и Запада именно в трактовке идеологов западничества.

Для доказательства последнего положения можно привести несколько аргументов. Во-первых, сам вопрос о своеобразии русского исторического пути, возникший как логическое следствие из общего стремления мыслящей русской публики этого времени к самосознанию и осмыслению роли России в мировом историческом процессе, как раз и явился тем исходным пунктом, с которого, собственно, и начинаются теоретические расхождения в среде скорее не идейных противников, а соратников. Только теперь и можно уже говорить о формировании двух различных течений: западничества и славянофильства. Следовательно, уже здесь на первом этапе размежевания этот вопрос был в центре внимания не только тех, кого впоследствии назовут славянофилами, но и тех, кто станет западниками. Вообще говоря, перед передовой русской общественной мыслью этого времени, формировавшейся и выражавшейся с наибольшей полнотой в основном в различных кружках и салонах (например, кружки Станкевича, Герцена, салон Елагиной), со все большей ясностью вырисовывается факт непохожести русской и западной истории, российской и западноевропейской действительности. Различное понимание и толкование этого факта и приводит в дальнейшем к теоретическим расхождениям. Позднее подобное произошло и в лагере самих западников — достаточно вспомнить размолвку Герцена с Грановским (правда, основанием ее явились другие причины).

Таким образом, и славянофилы, и западники полностью сходились в констатации факта отличия исторических судеб России и Запада, по крайней мере в допетровскую эпоху. Это и является вторым аргументом. Никто из западников никогда не утверждал, что можно прямо сопоставлять, например, средневековую Европу и Московское государство. Все споры двух образовавшихся течений общественной мысли сосредоточивались на оценке петровских реформ и, самое главное и основное, на направлениях путей, которыми следует идти России, т. е. в центре внимания были вопросы ее настоящего и будущего.

Наконец, в-третьих, сам фактический материал, который будет представлен ниже, достаточно ясно и недвусмысленно свидетельствует о явном интересе, проявлявшемся таким типичным западником, как Грановский, к вопросу о своеобразии исторических судеб России и Запада.

И в заключение этих предварительных замечаний необходимо отметить, что узкий взгляд на западничество и славянофильство как только на две противоборствующие партии, как только на два совершенно различных подхода к решению философско-исторических проблем в своей основе несостоятелен, так как он ограничивает наше понимание существа тех вопросов, которые ставились и разрешались теоретиками каждого из этих направлений. В свое время об

этом прекрасно сказал П. В. Анненков: «Западники, что бы о них ни говорили, никогда не отвергали исторических условий, дающих особенный характер цивилизации каждого народа, а славянофилы терпели совершенную напраслину, когда их упрекали в наклонности к установлению неподвижных форм для ума, науки и искусства»[1]. Анализ западнической и славянофильской концепций должен быть свободен от грубых упрощений и предубежденных мнений, ведь нельзя же забывать, что эти люди пытались решить одни и те же проблемы, что они ставили перед собой идентичные цели, что они в конце концов часто были друзьями.

Главным научным интересом Грановского была западноевропейская медиевистика. Но не меньшее внимание уделялось им и разработке более общих вопросов, связанных как с философско-исторической проблематикой вообще, так и с выяснением самого предмета философии истории как вполне определенной области знания. Об этом говорит и его знаменитая речь «О современном состоянии и значении всеобщей истории», произнесенная им на торжественном собрании Московского университета 12 января 1852 г., и его многочисленные вводные замечания, предваряющие курсы лекций по средневековой истории Европы. Грановский считает исторический процесс единым, общечеловеческим. Законы исторического развития по своей сущности едины для всех народов земли. Но такое видение исторических путей человеческого общества отнюдь не заслоняло от его взгляда всей специфики развития различных народов на определенных этапах их истории, связываемой им с конкретными историческими обстоятельствами. Здесь нет места для более подробной характеристики основ философско-исторической концепции Грановского, но если попытаться определить буквально в двух словах ее идейно-теоретическую направленность, то не без оснований ее можно квалифицировать как одну из разновидностей объективно-идеалистического понимания исторического процесса, естественно, со всеми возможными в данном случае оговорками, которые здесь также вряд ли будет уместным приводить. В связи с такой характеристикой философско-исторических идей Грановского вполне законно может возникнуть и вопрос о влиянии на него Гегеля.

Действительно, еще обучаясь в Германии, Грановский испытал очень сильное воздействие гегелевских идей. Но не настолько сильное, чтобы стать верным приверженцем этой философской системы. Вопрос о влиянии на Грановского идей Гегеля многократно обсуждался многими его исследователями и в дооктябрьский период, и в последующее время. Выводы, к которым приходили эти исследователи, были чрезвычайно различны, одно их перечисление составило бы несколько страниц. Здесь же хотелось бы указать только на довольно точное и взвешенное отношение к этому вопросу Б. Н. Чичерина (кстати, вполне справедливо считавшегося «русским гегельянцем»), который в своей рецензии на книгу Ч. Ветринского (Чешихина) «Грановский и его время» писал: «Изучая историю не с точки зрения отвлеченной логической схемы, а в ее действительных явлениях, он (Грановский. — *В. П.*) далек был и от край-

ностей чисто гегельянской школы. Он крепко стоял за значение и права личности, которая у Гегеля служила только орудием общего процесса»[2].

Конкретная историческая эпоха, которую избрал в качестве главного материала для своих научных изысканий Грановский, — это история западноевропейского средневековья. Казалось бы, что вопросы своеобразия русской истории в данном случае как бы должны уйти по крайней мере на второй план. Но это далеко не так. Именно в конкретном анализе западноевропейского средневековья заложены основы тех его немногочисленных высказываний о русской истории, которые встречаются и в его лекциях, и в отдельных его работах.

Вообще говоря, хоть в какой-то мере отрицать интерес Грановского к прошлому своего отечества было бы совершенно несправедливо. Сама его натура, сама обстановка, окружавшая его, те споры, которые велись между западниками и славянофилами, способствовали тому, что эти вопросы постоянно находились в поле его зрения. Другое дело, что Грановский, посвятив себя в основном изучению западноевропейского средневековья, не оставил после себя развернутых и фундаментальных работ по русской истории. Кстати, именно это обстоятельство стало причиной нападок на него со страниц «Москвитянина», вдохновителями которого были С. В. Шевырев и М. П. Погодин. Поводом для упреков явился курс публичных чтений Грановского в Московском университете в 1843 г. Грановскому пришлось отвечать. Об этом эпизоде упоминает в своем дневнике Герцен: «Окончив чтение, он сказал: "Я считаю необходимым оправдаться перед вами в некоторых обвинениях на мой курс. Обвиняют, что я пристрастен к Западу; я взялся читать часть его истории, я это делаю с любовью и не вижу, почему мне должно бы читать ее с ненавистью. Запад кровавым потом выработал свою историю; плод ее нам достается почти даром, какое же право не любить его? Если б я взялся читать нашу историю, я уверен, что и в нее принес бы ту же любовь"[3]. Лучше ответить в такой ситуации вряд ли возможно.

Чтобы перейти непосредственно к рассматриваемой теме, необходимо осветить такой важный аспект исторических воззрений Грановского, как его понимание деления истории. Во введении к готовившемуся им «Учебнику всеобщей истории» Грановский делит историю на два отдела: языческий и христианский, водоразделом между которыми служит время Константина Великого. В свою очередь, второй, христианский отдел подразделяется на среднюю и новую историю. Переход от первой ко второй совершается в конце XV — начале XVI в., во время, которое характеризуется возрождением наук, географическими открытиями, Реформацией.

Проводимое им различие между древним миром и средневековьем аргументируется двумя основными факторами. Первый состоит в том, что в древнем мире личность теряется в государстве, а в средние века личность становится «бесконечно выше государства». Второй носит религиозный характер: «...в древнем мире каждый народ имел свою религию, религия была народною, продуктом национальности, как искусство; в древней мифологии каждый народ вы-

разил сам себя, создавая ее по своему образу. Отсюда свирепая вражда народов древнего мира; сражаются не только люди, но и божества»[4]. Совершенно другое можно видеть в «среднем мире»: «...здесь одна религия, соединяющая все человечество в одно великое братство, обещающая ему единую будущность»[5]. Последнее обстоятельство, т. е. общность религии, обусловило вообще возможность единой европейской цивилизации.

В «Программе всеобщей истории», которая составлялась Грановским по поручению Министерства народного просвещения в 1850 г., содержится очень примечательная характеристика средневековой общественности: «Составные стихии средневековой общественности: феодализм (рыцарство); город (община); церковь. Здесь должно показать, что таких явлений, как феодализм, у нас не было вовсе, а церковь и города носили совсем другой характер»[6]. А вот и первое упоминание о своеобразии русской истории! Грановский совершенно однозначно трактует вопрос о феодализме в России — его не было. Это центральный пункт его размышлений о различиях в русской и западной истории, заключающийся в особом понимании феодализма и феодальной цивилизации. Но об этом несколько позже.

Но в чем же причина того, что феодализма в России, как утверждает Грановский, не было? Может быть, все дело во влиянии географического фактора, роль которого действительно им подчеркивалась? Достаточно вспомнить такие его слова: «Как ни сглаживает европейская образованность племенные различия, подводя их под один общий уровень, она не в силах стереть главных, природою поставленных рубежей. Юг и север, горы и равнины, близость или отдаленность моря и вообще водных сообщений остаются, несмотря на все усилия человека, определяющими деятелями его истории. Итальянский быт так же невозможен под небом Скандинавии, как невозможен для населения обширных равнин России образ жизни англичанина, находящегося в постоянном сношении с морем»[7]. Как можно видеть, здесь упоминается и особое географическое положение России. Но делать вывод о решающей роли географического фактора в данном случае было бы просто неуместно. Мало того что Грановский указывает на факт постепенного, в связи с ростом образованности, уменьшения роли этого фактора в истории, он считает, что вообще географическое положение страны — это только одна из частных и отнюдь не основных в ряду тех действующих причин, которые формируют то, что он называет сложившимися «историческими обстоятельствами».

Последние связаны у него с понятием «органической жизни», в котором тесно переплетаются факторы природные и духовные. Это особое синтетическое понятие, к которому обращается Грановский, призвано, по его мнению, устранить всякую односторонность при выборе причин, формирующих судьбы народов. Отсюда проистекает его внимание не только к духовным факторам развития человеческого рода, но и к факторам природным. Отсюда и его особое отношение к другим наукам, изучающим человеческое общество. В упоминавшемся «Учебнике всеобщей истории» он пишет: «Такое богат-

ство содержания ставит историю в тесную связь со всеми другими науками, которые входят в нее своими результатами, ибо каждая наука обнаруживает большее или меньшее влияние на умственный и вещественный быт народов»[8].

Вообще говоря, в философии истории Грановского чрезвычайно важное значение имеет сформулированное им положение о необходимости союза истории с «естествоведением», об использовании в исторических исследованиях методов естественных наук, достижений статистики и «землеведения», антропологии и т. д. Это часто давало повод как русским, так и советским исследователям его наследия считать Грановского чуть ли не провозвестником позитивизма в русской исторической науке. Р. Виппер, например, считал, что знаменитая речь Грановского о всеобщей истории выражала его переход к позитивизму[9]. Об отказе от элементов идеалистической диалектики и замене их методологией позитивистского толка в последние годы жизни Грановского писал и М. А. Алпатов[10]. Но, к счастью, такого мнения придерживалось явное меньшинство исследователей наследия русского историка. Очень точно сформулировал отношение Грановского к этому вопросу его сподвижник по Московскому университету, видный русский историк П. Н. Кудрявцев: «Его (Грановского. — *В. П.*) много занимали физические особенности края и нравы его жителей, но более всего — их политический и общественный быт вместе с предлагаемыми средствами для его усовершенствования»[11]. О том, что Грановский не делал позитивистских выводов, писал и М. М. Григорьян[12]. Здесь будет интересно отметить, что Н. Г. Чернышевский главным вкладом Грановского в историческую науку, основным приобретением для истории считал именно его идею о союзе истории с естественными науками[13]. Следуя логике тех исследователей, кто считает Грановского чуть ли не родоначальником позитивистской методологии в русской исторической науке, можно было бы указать и на Чернышевского как на ее якобы активного проповедника.

Но все-таки лучше обратиться к самому Грановскому и его речи «О современном состоянии и значении всеобщей истории». Указывая на то, что история должна обратиться к естествоведению и использовать его способы исследования, он формулирует свою основную мысль: «У Истории две стороны: в одной является нам свободное творчество духа человеческого, в другой — независимые от него, данные природою, условия его деятельности. Новый метод должен возникнуть из внимательного изучения фактов мира духовного и природы в их взаимодействии»[14]. Как можно видеть, эта генеральная философско-историческая идея Грановского никак не может быть отнесена к каким-либо вариациям в духе позитивистской методологии.

Но вернемся к основной теме. Итак, факт отсутствия феодализма в России объяснялся Грановским отнюдь не географическим фактором или какой-либо другой чисто природной причиной. Происхождение различий западноевропейского и славянского путей развития Грановский усматривает в различном культурном наследии, доставшемся германцам и славянам: «Большая часть благ

древнего мира досталась в удел германским племенам; славяне пришли позже и не нашли на почве, занятой ими, тех поучительных развалин, которые достались германскому племени: что же досталось в удел им? Цивилизацию свою они должны были выждать и выстрадать; но и для них был источник образования, другой — Византия»[15].

Следует сказать, что сама идея об особенности русской исторической жизни, связанная с первоначальным непосредственным культурным влиянием Византии на молодую Русь, была чрезвычайно распространена в русской общественной мысли того времени и, естественно, не представляла собой последнего слова в исторической науке. Но те выводы, к которым пришел Грановский, его особый подход к роли Византии на мировой арене представляли несомненный интерес. В свое время это позволило К. Бестужеву-Рюмину написать: «...чуткая художественная природа подсказывала ему (Грановскому. — *В. П.*), что в русской жизни есть свои особенности, что будущность русского народа велика, что русский историк на многое должен взглянуть иначе, чем европейский, и что взгляд его будет правилен. Не Грановский ли первый (не из славянофилов) высказал то мнение, что нам нужно перестроить историю Византии (это сказано в его статье о книге Медовикова)?»[16]. Критика Грановским западноевропейских историков в трактовке истории Восточной Римской империи, его вывод о пестром этническом составе Византийской империи и отсутствии в ней единого национального начала, выдвижение на первый план проблемы роли славян в истории Восточной Римской империи и обращение особого внимания на значение русско-византийских и славяно-византийских отношений являются его существенным вкладом в византиноведение[17].

Какова же была роль Византии для будущих исторических путей России? «Мы приняли от Царьграда, — пишет Грановский, — лучшую часть народного достояния нашего, т. е. религиозные верования и начатки образования. Восточная империя ввела молодую Русь в среду христианских народов. Но кроме этих отношений нас связывает с судьбою Византии уже то, что мы Славяне»[18]. Последнее положение требует пояснений. Грановский полагал, что невозможно говорить о «византийском» народе, этнический состав империи был разнороден, в населении Восточной Римской империи нельзя усмотреть какого-либо доминирующего влияния отдельной народности, отсутствовал и общий всем национальный дух. В подтверждение этого он говорит: «Исавры, Славяне и Армяне сидят на престоле Константина и Феодосия»[19]. Таким образом, славяне являются частью «византийского» народа. И для него это обстоятельство представляется немаловажным фактором при оценке славяно-византийских отношений.

И еще одно замечание. Указывая на эпоху иконоборчества как на перелом в византийской жизни, дающий ключ к пониманию всех ее последующих явлений, он пишет: «Но успешное решение этой задачи возможно в настоящее время только русским, или вообще славянским ученым. Они ближе к ней потому, что она связана с историею их собственного племени и требует знаний в тех областях цер-

ковной истории и филологии, которые менее других доступны западным ученым»[20]. Не правда ли, здесь западник Грановский говорит как славянофил! Но парадоксальность здесь чисто внешняя — Грановского серьезно интересовал вопрос о роли и месте русского историка, о его призвании, и далее мы еще вернемся к этому предмету.

Выше уже приводилось высказывание Грановского о «составных стихиях средневековой общественности», к которым относится и церковь. При этом он подчеркивал, что характер нашей церкви иной, нежели церкви западноевропейского средневековья. И дело здесь не только в различии внешней формы католицизма и православия, и не в их принципиальных расхождениях в толковании основ христианского вероучения. Значение разделения церквей для Грановского имеет глубокий философско-исторический смысл. В какой-то мере понимание им этого вопроса может прояснить свидетельство его ученика, впоследствии ставшего одной из самых выдающихся фигур в истории русской общественной мысли, Б. Н. Чичерина: «Когда мы дошли до разделения церквей, он (Грановский. — *В. П.*) сказал: "Вы сами впоследствии увидите, в чем состоит существенное различие в характере и призвании обеих церквей: Восточная церковь гораздо глубже разработала догму, но Западная показала гораздо более практического смысла"»[21]. О том, каков точный смысл, который вкладывал Грановский в такое понимание исторической роли двух основных христианских конфессий, мы сегодня можем только догадываться. Но если следовать логике его философско-исторических построений, то с определенной долей уверенности можно предположить, что «практическая» сторона, развиваемая в большей степени западной церковью, представлялась ему в виде ее попыток непосредственного воздействия на светскую жизнь. Здесь и борьба за светскую власть, и монополизация всей духовной жизни, и стремление к регламентации общественного поведения. Что же касается разработки «догмы» восточной церковью, то здесь он, видимо, имел в виду ее самоуглубление в богословскую догматику и литургическую практику, определенную ее устраненность от активного и самостоятельного участия в текущей политической жизни. Последнее обстоятельство было как бы навязано государством. Другими словами, православная церковь в своей каждодневной политической деятельности должна была постоянно оглядываться на государственную власть, координировать свои действия с высшими государственными интересами. Но, как бы то ни было, сам факт различия западной и восточной церквей, их различной роли в жизни западноевропейского и русского средневековья налицо. И он является одним из составляющих моментов в общей картине своеобразия в исторических судьбах этих двух сообществ.

И все-таки основная причина, позволяющая говорить о своеобразии средневековья в Западной и Восточной Европе, по мнению Грановского, это отсутствие феодализма как особой исторической формы в русской исторической действительности того времени. В связи с этим на первый план выдвигается вопрос о том, каким же образом трактуется это понятие Грановским?

Отношение Грановского к феодализму как бы выходит за рамки традиционных представлений об этом историческом феномене. И первое, что бросается в глаза, — это аксиологический аспект. «С именем феодализма, — подчеркивает Грановский, — соединено в Западной Европе множество воспоминаний, большей частью враждебных. Между тем феодализм, как мы увидим, принес богатые плоды для европейской цивилизации»[22]. Грановский далек от того, чтобы не видеть те причины, которые оправдывают ненависть к феодализму. Вот, к примеру, его слова о феодальном обществе: «Никогда состояние низших классов не было так тягостно и унизительно, никогда личность отдельных властителей и одного сословия не получила такой неограниченной свободы. Никогда не было более недостойного общества: были законы, но они были только обязательны для слабых; условий порядка, понуждений уважать закон не было»[23]. И все же он склонен в нем видеть нечто исторически новое, сыгравшее заметную положительную роль в европейской истории.

В вопросе о сущности феодализма русский историк придерживается своей особой точки зрения. Ее исходный пункт — критика тех историков, которые сравнивают феодализм с восточными учреждениями. Здесь он, в частности, выступает оппонентом Шлецера, говорившего о турецких участках земли, дававшихся за военные услуги, как о явлении, характерном и для Европы. «Это правда, — утверждает Грановский, — во всей Европе и у славян мы видели этот обычай платить участками земли за службу. Но не в этом существенный характер феодализма»[24]. Вообще говоря, для Грановского характерно понимание феодализма скорее не как социально-экономического феномена, а некоего политического и в большей степени нравственного явления в общественной жизни. Его основная позиция здесь: «...но феод(ализм) имеет глубокое нравственное значение, а не одно политическое»[25]. Конечно же он рассматривал и юридические, и гражданские отношения феодального общества и не мог полностью отвлечься от социально-экономического уклада общества. Но он полагает, что это лишь одна сторона феодализма, создавшая те условия жизни, «которые должны были миновать в истории». Более существенной он считал другую его сторону, а именно ту нравственную атмосферу, в которой рождалась новая цивилизация.

Первый существенный момент феодализма выражается, согласно Грановскому, в тех новых условиях, которые способствовали всестороннему развитию личности. В следующем небольшом отрывке в полной мере выражено понимание русским историком тех изменений, которые происходят с ролью и местом личности при переходе от мира древнего к средневековому: «Древний мир не признавал самостоятельности, самоуправства личности; он признавал только гражданина; лицо как таковое для него не существовало. Когда распалось древнее общество, древнее государство со своею неограниченной властию над личностью, на место его явилось другое общество, где нет государства, есть только лицо. Это лицо должно было сначала определиться в чрезвычайно грубых, жестких и резких формах. Это лицо эгоистическое, презирающее все, что вокруг него, по-

давляющее все около, но вместе лицо, сознающее свое право, или, лучше, не признающее никакого другого права, кроме своего»[26].

Второй существенный момент, который выделяет Грановский, вполне логично вытекает из первого — это феномен рыцарства. Он считает его замечательным явлением средневековой жизни. Следует отметить, что Грановский не разделяет мнения некоторых авторов, в частности Гизо, о том, что «рыцарство существовало только в романах, что это мечта, призрак, форма, во имя которой совершалось в действительности нисколько не похожее на нее»[27]. Для него это реальный исторический феномен. И роль этого феномена оценивалась Грановским довольно высоко: «Рыцарство соединило в себе все благородные элементы феодального мира»[28]. Раскрывая его основные черты и указывая на его роль для будущего исторического развития, он считает, что «в нем воспиталось особенное воззрение, особенное чувство чести, понятие о достоинстве человека, обычай защищать слабого против сильного. Эти-то понятия достались от феодализма народам Западной Европы; за такое наследство многое, конечно, можно простить феодальному миру»[29]. Итак, чрезвычайно широкое развитие личности, пробуждение чувства собственного достоинства, осознание своих прав человеком — вот основные нравственные характеристики феодализма, которые наряду с юридическими и гражданскими отношениями определяют облик феодализма.

И чтобы вполне закончить описание того образа феодализма, который сложился у Грановского, можно привести такие его слова: «Мы знаем характер феодализма. В нем было что-то гордое, энергическое: непреклонная личность, с одной стороны, с другой — потребность деятельности преимущественно воинственной, готовность на самые страшные и опасные предприятия, что-то суровое, жестокое, оскорбительное для нравственного чувства, если посмотреть на отношение феодального владельца к вилланам, и вместе что-то поэтическое, если посмотреть на его отношение к равным»[30]. Как можно видеть, те позитивные элементы в феодализме, которые подчеркивает Грановский, являются для него исходным пунктом и основой последующего развития европейской цивилизации. Но, что очень важно, он прекрасно понимает, что осознание своих прав коснулось лишь немногих: «...под феодализмом, церковью, под господствующими сословиями средневековой общественности есть еще огромная масса людей до которой не доходила цивилизация; права не доставались ей в удел, отдельные лица спасались от этого положения бегством, отдельные попытки, вызванные примером городов, оканчивались поражением вилланов и наложением более тяжкого ига»[31]. Грановский раскрывает перед своими слушателями (все предыдущие цитаты приведены из записей его лекций по средневековой истории, сделанных студентом В. Собчаковым в 1848—1849 гг.) свое особое видение феодализма как феномена, присущего именно западноевропейскому средневековью.

Подход Грановского к раскрытию понятия «феодализм» несколько необычен, и, судя по всему, это достаточно очевидно следует из вышеприведенных его высказываний. Для него в первую очередь важны те нравственные основания, которые послужили бази-

сом дальнейшего развития западноевропейской цивилизации. Не отстраняясь от социальных, экономических, а в более узком плане от гражданских и юридических отношений, которые могут хоть в какой-то мере определить лицо феодализма как особой стадии в развитии человеческой цивилизации (а Грановский прямо вводит термин «феодальная цивилизация»)[32], он все же делает акцент на нравственной стороне этого явления. И в этом проявилась та черта характера Грановского как историка и мыслителя, которая в свое время особо ценилась его современниками и которая привлекает и сейчас наше внимание. В конце концов она может вызывать только глубокое чувство симпатии к ученому, для которого оценка любого исторического факта и обстоятельств, ему сопутствующих, а тем более деятельности той или иной исторической личности, всегда имела первостепенное значение (достаточно обратиться к его знаменитым «Четырем историческим характеристикам», где речь идет о Тимуре, Александре Македонском, Людовике IX и Беконе, или к таким его работам, как «Аббат Сугерий», «Бартольд Георг Нибур», «Петр Рамус»).

Но подведем некоторые итоги. Итак, Грановский совершенно по особому представляет такой феномен средневековья, как феодализм. Чрезвычайно важно его основополагающее замечание об отсутствии этого феномена в русском средневековье. Отсюда уже можно сделать определенные выводы, которые хотя прямо и не базируются на высказываниях самого историка, но совершенно логично вытекают из контекста его проблемы своеобразия западноевропейского и отечественного средневековья. Указывая на факт отсутствия феодализма в русской истории, Грановский тем самым как бы подчеркивает и отсутствие (или по крайней мере чрезвычайно малое развитие) здесь и личностного начала как основной характеристики феодальной цивилизации. Следовательно, и здесь мы, судя по всему, нимало не погрешим против правил логики, если примем положение, что для русского средневековья и последующей русской истории он полагал основным формообразующим началом государственность[33]. В этом смысле Грановского в какой-то мере можно считать своеобразным предвестником появления так называемой государственной школы в русской историографии, представленной такими именами, как К. Д. Кавелин, С. М. Соловьев, Б. Н. Чичерин. И не случайно, что среди последователей этого направления столь много его учеников и слушателей. Действительно, идея об относительном отсутствии всестороннего развития личностного начала в средневековой истории России и о доминирующей роли государственного начала составляла одно из центральных положений этого направления в русской исторической мысли.

Таким образом, Грановский довольно определенно подчеркивает своеобразие исторических путей России и Запада, отдавая последнему должное за успехи, достигнутые в развитии цивилизованного общества. Но не забудем при этом и его основной философско-исторический постулат о единстве рода человеческого. Нет ли здесь противоречия? Судя по всему, нет. И объясняется это тем, что для Грановского успехи, достигнутые в развитии цивилизации тем или

иным обществом, рано или поздно становятся достоянием всего человечества. И если в прошлом исторические судьбы разных народов довольно различны, иногда ярко своеобразны, то в настоящее время и особенно в будущем их пути должны все больше сближаться, служа общечеловеческим целям и идеалам. Это его основная мысль. Более того, имея в виду будущее, Грановский указывает на историческое призвание, к которому вызывается славянский мир. Отмечая же относительную неравнозначность по отношению к целям всеобщей истории вклада народов Восточной и Западной Европы в прошлом, он лишь хочет подчеркнуть то значение, которое имели в этой истории те цивилизационные процессы, которые характеризуют западноевропейскую историческую жизнь. Очень хорошо эти мысли иллюстрируются строками из письма Грановского к В. В. Григорьеву из Праги, еще в период его пребывания и обучения в Европе (конец 30-х годов XIX в.), которые цитирует в своих воспоминаниях сам Григорьев: «Из ученых чехов я познакомился с Шафариком и Челяковским. У первого провел вчера целый вечер. Чудесный человек! Велик и ученостию и характером... Я поспорил с ним насчет немцев, которым он, впрочем, отдает полную справедливость в ученом отношении. Но, при всем моем уважении к его огромным сведениям, я не могу согласиться, что славяне не менее немцев участвовали во всемирной истории. Мне кажется, что нам принадлежит будущее, а от прошедшего мы должны отказаться в пользу других. Мы не в убытке при этом разделе. Как ни говори, а все-таки история германцев теперь важнее славянской, в связи со всеобщею. Через два, три столетия — другое дело»[34].

Вообще говоря, для Грановского характерно внимание к вопросу о будущей роли России в мировом историческом процессе, которая оценивается им достаточно высоко, и, в частности, к тому значению, которое должна сыграть в этом русская историческая наука. Он постоянно призывает к овладению плодами просвещения и цивилизации, которые были выработаны западноевропейской исторической жизнью. Для него это является основным и единственным добром, которое Запад может передать России. И только полностью овладев этим неоценимым богатством, Россия сможет в дальнейшем сказать свое собственное слово в кругу европейских народов. А о том, что этот момент приближается, свидетельствуют следующие его слова: «Никогда призвание русского историка не было так важно, как в настоящую минуту... (здесь следует заметить, что это писалось в 1848 г.— *В. П.*). Ринутым в отчаянную борьбу страстным умам старой Европы теперь не до науки. Им некогда сверять прошедшее с настоящим, они предоставили это дело нам, младшим братьям европейской семьи, не причастным [к] раздору старших. Подвиг трудный, которого результатом должно быть не одно удовлетворение ученого любопытства, а полное, имеющее определить жизнь, уразумение истории и ее законов»[35]. Рассуждения Грановского о «русском взгляде» на историю и его постоянное внимание к этому вопросу станут более понятными, если рассмотреть их в тесной и неразрывной связи с его общими представлениями о своеобразии исторических судеб России и Запада, а также и его понима-

ние задач настоящей эпохи. Это обстоятельство достаточно ясно прослеживается на примере такого его высказывания: «...устраненные от движения, которое захватило все народы, бросив их на пути, тогда как конец далеко не виден, устраненные от этого движения, мы стоим на пороге, т. е. Европы, наблюдателями [движения], и притом не праздными: движения европейской жизни находят отголоски и у нас, мы стараемся понять их и из них извлечь поучительный пример, в чем и состоит собственно русское воззрение на историю. Это, впрочем, не значит, чтобы мы смотрели на историю Запада с исключительной мелконациональной точки зрения; нет, мы должны наблюдать»[36]. Как можно видеть, разработка Грановским таких понятий, как «русское воззрение» или «русский взгляд» на историю, отнюдь не окрашена идеей национальной исключительности, наоборот, эти понятия достаточно хорошо вписываются в его общую концепцию об общечеловеческом характере исторического процесса.

В заключение хотелось бы заметить, что вопрос о своеобразии исторических путей России и Запада являлся для русской публики первой половины XIX в. чуть ли не центральной темой дискуссий. Именно в этом пункте сталкивались порой диаметрально противоположные точки зрения. Свое слово сказал и Грановский. В статье о публичных лекциях Грановского в Московском университете А. И. Герцен отметил: «В самом событии этого курса есть что-то чрезвычайно поэтическое: в то время, когда трудный вопрос об истинном отношении западной цивилизации к нашему историческому развитию занимает всех мыслящих и разрешается противоположно, является одним из молодых преподавателей нашего университета на кафедре, чтобы передать живым словом историю того оконченного отдела судеб мира германо-католического, которого самобытно развивающаяся Россия не имела»[37]. О подходе Грановского к этому вопросу мы уже говорили. Естественно, что, будучи западником, он трактовал его по-своему. Но к несомненным достоинствам его концепции следует отнести акцентирование общечеловеческого характера ценностей и идеалов, двигающих развитие мировой цивилизации. В той же самой статье Герцен об этом выразился так: «...в наше время глубокое уважение к народности не изъяло характера реакции против иноземного; многие смотрят на европейское, как на чужое, почти, как на враждебное, многие боятся в общечеловеческом утратить русское. Генезис такого воззрения понятен, но и неправда его очевидна... мы должны постигнуть то великое единство развития рода человеческого, которое раскрывает в мнимом враге брата»[38]. Сказать лучше о том, что ставил во главу угла Грановский в решении одного из сложнейших вопросов своего времени, вряд ли возможно. Но ведь это можно и понять: Герцен многие годы был во многом единомышленником и другом Грановского.

В решении довольно запутанной проблемы о своеобразии исторических судеб России и Запада, проблемы, вызвавшей в свое время появление крайних, радикальных точек зрения, Грановский продемонстрировал наиболее спокойный и взвешенный подход. Им был

подан пример того, как следует избегать пристрастий в оценках исторического прошлого, в особенности именно своего исторического прошлого, ведущих к односторонним взглядам и предвзятым выводам. И поскольку проблема исторических судеб России и Запада, никогда не уходившая от внимания исследователей, со времени своего возникновения и в наше время является достаточно актуальной, оборачиваясь новыми гранями и новыми вопросами, постольку и мысли Грановского, высказанные по этому поводу, мысли неординарные, основывающиеся на определенной философско-исторической позиции, внутренне стремящейся к объективности и отвергающей радикалистские решения, могут и сегодня дать нам пищу для размышлений.

[1] *Анненков П.* Замечательное десятилетие (1838—1848) // Вест. Европы. 1880. Т. 2, кн. 3. С. 7—8.
[2] *Чичерин Б. Н.* Несколько слов о философско-исторических воззрениях Грановского // Вопр. философии и психологии. 1897. Кн. 1. (36). С. 9.
[3] *Герцен А. И.* Полн. собр. соч. и писем. Пг., 1919. Т. 3. С. 146—147.
[4] *Грановский Т. Н* Лекции по истории средневековья. М., 1986. С. 6.
[5] Там же. С. 6.
[6] *Грановский Т. Н.* Сочинения. М., 1900. С. 595.
[7] Там же. С. 600.
[8] Там же. С. 599.
[9] См.: *Виппер Р.* Общественно-исторические взгляды Грановского // Мир божий. 1905. Нояб. С. 190.
[10] См.: *Алпатов М. А.* Труды Т. Н. Грановского // Очерки истории исторической науки в СССР. М., 1955. Т. 1. С. 444.
[11] *Кудрявцев П. Н.* Воспоминание о Тимофее Николаевиче Грановском // Отечеств. зап. 1855. № 11—12. С. 93.
[12] См.: *Григорьян М. М.* Философские и социологические взгляды Т. Н. Грановского // Русская прогрессивная философская мысль XIX в. М., 1959. С. 73.
[13] См.: *Чернышевский Н. Г.* Полн собр. соч. М., 1947. Т. 3. С. 357—358.
[14] *Грановский Т. Н.* Соч. М., 1856. Т. 1. С. 25.
[15] Лекции Т. Н. Грановского по истории средневековья. М., 1961. С. 100.
[16] *Бестужев-Рюмин К.* Биографии и характеристики СПб., 1882. С. 294.
[17] См.: *Бороздин И. Н.* Т. Н. Грановский и вопросы истории Византии // Византийский временник. 1956. Т. 11. С. 274—277.
[18] *Грановский Т. Н.* Соч. М., 1856. Т. 2. С. 138.
[19] Там же. С. 139.
[20] Там же. С. 140.
[21] Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина: Москва сороковых годов. М., 1929. С. 14.
[22] *Грановский Т. Н.* Лекции по истории средневековья. С. 244.
[23] Там же. С. 252.
[24] Там же. С. 245.
[25] Там же.
[26] Там же. С. 253.
[27] См.: Там же. С. 254.
[28] Там же. С. 256.
[29] Там же.
[30] Там же. С. 265.
[31] Там же. С. 269.
[32] См.: Там же. С. 256.
[33] Здесь можно вспомнить и ту особенную в отличие от западной роль восточной церкви, на которую указывает Грановский, а именно специфическое отношение православия к государственным институтам и светской власти, о чем говорилось выше (и опять же только лишь предположительно).
[34] *Григорьев В. В.* Т. Н. Грановский до его профессорства в Москве // Русская беседа. 1856. № 4. С. 40—41.
[35] *Грановский Т. Н.* Лекции по истории средневековья. С. 315—316.
[36] Там же. С. 241.
[37] *Герцен А. И.* Полн собр. соч. и писем. Т. 3. С. 280.
[38] Там же.

ОПТИНА ПУСТЫНЬ КАК ОЧАГ СЛАВЯНСКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Доклад иеромонаха Иннокентия (Орлова)*
на Кирилло-Мефодиевских чтениях в МГУ
25 мая 1990 г.

17 ноября 1987 г. указом Совета Министров СССР монастырь Оптина Пустынь был передан Московской Патриархии. С этого времени в монастыре ведутся реставрационные работы. Оптина Пустынь для нас важна не только как памятник архитектуры, культуры и истории нашего народа, но значительно больше. Полтора века назад, в период своего расцвета, Оптина Пустынь влекла к себе богомольцев со всех концов России не красотой архитектурных ансамблей, а своей высокой духовностью. Свет Оптиной пустыни проливается в высшей степени через ее издательские труды и исключительное влияние ее старцев.

Каким образом можно было бы определить и понять — что такое старчество?

Старчество связано с *внутренним* духовным подвигом, который процветал сначала среди древних пустынников — монахов IV в., и затем перешел из Византии на Русь.

Старцем, конечно, мог быть только стяжавший своими подвигами и личным опытом Дар Духа Святого, особый дар благодатный, пророческий дар руководства своими учениками в невидимой брани на пути к общению с Богом.

Старец при глубоком смирении своим духовным взором видит душу человека. Он обладает даром прозорливости, даром рассуждения. Он исцеляет от болезней и указывает своему ученику путь жизни, открывая волю Божию. Человек, который предается старцу, связан святым послушанием на всю жизнь.

Следует отличать старчество от иерархических степеней в Церкви, административного начальства или духовничества. Духовником может быть только рукоположенный священнослужитель, старцем или старицей — только тот, кто обладает исключительным даром от Господа руководить душой тех людей, которые с полным доверием, добровольно к нему обращаются.

Забытое в течение долгого времени старчество как проявление высокой духовной жизни Церкви, «венец духовных подвигов» ее возродилось в России главным образом в Оптиной Пустыни, под влиянием старца Паисия (Величковского) и его учеников. Старец Паисий (1722—1794) родился в России, учился в Киевской Академии. Он долго искал духовного руководства на Украине, перешел во Влахию, на Афон и затем в Молдавию. Под его влиянием возродилось в православном монашестве стремление к внутреннему подвигу и непрестанной молитве. Под его руководством воспиталось мно-

* С ноября 1990 г. настоятель подворья Оптиной Пустыни в Санкт-Петербурге.

жество подвижников, которые принесли его заветы и в Россию. В Оптиной Пустыни, как в узле, соединились многочисленные нити духовного влияния этого старца. Так в этом древнем монастыре замечательно расцвела целая плеяда оптинских старцев.

Архимандрит Нямецкого монастыря преподобный Паисий Величковский известен своей многолетней переводческой деятельностью. Он разработал методику переводов древних греческих рукописей на славянский язык.

В 1787 г. старец Паисий завершил свой важнейший литературный труд — перевод с греческого языка Подвижнических слов святого Исаака Сирина. В предисловии к этому переводу старец подробно рассказывает как о внешних обстоятельствах этого дела, так и о тех трудностях, которые встретились ему при переводе, и о тех способах, которыми он преодолевал эти трудности. Так, он пишет:

«В славянском языке слова неодушевленных предметов мужеского рода на "ъ" и "ь" и женского рода на "ь" в именительном и винительном падежах единственного числа имеют одно и то же окончание, и если при них нет глагола действительного залога или других управляющих слов, то никто не может распознать, в каком падеже они поставлены. Например: добродетель — добродетель. Какое из этих двух слов стоит в именительном падеже и какое в винительном — не видно».

По-гречески, благодаря различию окончаний, этой неясности нет. Чтобы устранить эту неясность в славянском тексте, старец Паисий обозначает точкою вверху слово, стоящее в винительном падеже: добродетель — добродетель или добродетель — добродетель.

«Необходимость такого обозначения становится особенно ясной из рассмотрения некоторых фраз. "Добродетель рождает страх Божий", "Страх Божий отгоняет леность". Смысл этих фраз окажется совершенно различным смотря по тому, какое из слов является подлежащим, и какое дополнением. Если в первой фразе поставим точку над "добродетель", то получится смысл: добродетель рождается от страха Божия. Если же поставим над "страх", то получится смысл: страх Божий рождается от добродетели. То же самое получится и во второй фразе, смотря по тому, где стоит точка. Если точка стоит над словом "страх" — это значит: страх Божий отгоняется леностью, если же точка стоит над словом "леность" — это значит: леность отгоняется страхом Божиим. Приведем еще пример употребления пояснительных точек в другом роде. "Аще соблюдете заповеди Моя — послю вам Утешителя, Духа истины, Его же мир не может прияти, и Той научит вы всякой истине". В греческом языке Утешитель мужеского рода, Дух же — среднего рода. В славянском же и то и другое — мужеского рода. Точки показывают, к какому слову относится "Его же" и к какому — "Той". Без точек славянский текст был бы неясен»[1].

Далее старец пишет: «В переводе этой книги, как и во всех других моих переводах, я всегда употребляю способ перевода так называемый дословный, каким переведены с греческого языка на славянский Священное Писание и все церковные книги. Переводя таким способом, я старательно, насколько мог, соблюдал свойства обоих

языков употребляя в славянском переводе для ясности, где было необходимо, глаголы: "есмь" и "бываю", а вместо частиц местоимения: он, той, сей, и все это, употребленное на соответствующих местах, придает переводу необходимую ясность. Следует еще и то знать, что я в своих переводах слова Священного Писания привожу так, как они приводятся в греческом подлиннике, не позволяя себе изменять их и приводить так, как они приведены в Священном Писании, опасаясь дерзости самочиния, но, чтобы перевод мой был во всем точен, я их привожу так, как нахожу в греческой книге»[2].

Из приведенного рассказа старца видно, с какой осторожностью он работал над своими переводами отеческих книг. И неудивительно, что, по свидетельству людей сведущих, переводы старца Паисия имеют цену не только в религиозно-назидательном, но и в научном отношении. Переводы старца Паисия превосходят все бывшие до него переводы отеческих книг тем, что он в своей работе не ограничивается одним только списком книги на одном каком-либо языке, но старается добыть списки или печатные тексты переводимой книги на разных языках, вышедшие в разное время, и, сопоставляя их друг с другом, взаимно их проверяя, устанавливает наиболее правильное чтение, причем имеет обыкновение помещать на полях и разночтения, давая, таким образом, возможность самому читателю непосредственно убеждаться в правильности предлагаемого старцем чтения. Такого приема перевода отеческих писаний на славянский язык до старца Паисия не существовало. Бывшие раньше переводы, не всегда делаемые с греческих подлинников, а нередко с болгарских, сербских, латинских или польских переводов, отличались во многих местах темнотою смысла, что и заставило старца Паисия подойти к этому делу более тщательно и вдумчиво.

Один из исследователей рукописной школы старца Паисия — Г. Н. Попов (в книге: «Рукописи Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки». Вып. 2. Симоновское собрание), характеризуя переводческую работу старца Паисия и пользуясь для этого текстом исправленной старцем книги преподобного Иоанна Лествичника, говорит: «Старец переводил с печатного греческого, но у него есть и добавления сравнительно с печатным текстом, взятые, судя по заметкам на поле, от рукописной книги. Иные приписки дают повод думать, что у переводчика под руками был не один греческий или славянский список, а целый ряд различных списков. На полях "Лествицы" много пометок, свидетельствующих о большом труде, который положен на сличение славянского текста с греческими рукописями и печатным изданием... Есть примечания, поясняющие то или иное место на основании иных мест.... До Паисия (Величковского) такого критического обращения с текстом мы не замечаем ни у одного из наших писателей»[3].

В Нямце старец широко поставил дело переписки и перевода отеческих книг. Он собрал вокруг себя многочисленную группу помощников и специально подготавливал их к книжному делу. Он обучал их греческому языку и для усовершенствования посылал их в Бухарестскую академию. Одни из его помощников под его непосредственным наблюдением переводили отеческие книги, другие пе-

переписывали их. Занятия велись или по келиям, или в общем помещении, или, наконец, в покоях самого старца.

Со смертью схиархимандрита Паисия книжная традиция, так сильно развернутая им, не прекратила своего существования, напротив, вместе со старчеством в Оптиной Пустыни она получила новую жизнь.

Иеросхимонах Макарий (1788—1860), иеромонах Леонид (в схиме Лев, 1768—1841) и схиархимандрит Моисей (1782—1862) Оптинские — все трое были наставлены в духовной жизни ближайшими учениками схиархимандрита Паисия (Величковского) и все наследовали от своих старцев великую любовь к переводным трудам отца Паисия. Путем переписки этих переводов они собрали немало рукописей в Оптиной Пустыни.

Иеросхимонах Макарий (Иванов) поставил себе целью распространить учение великого старца и закрепить его в памяти последующих поколений. Для этого требовалось издать рукописи и письма Паисия (Величковского), а также напечатать новые, исправленные переводы святоотеческой литературы. Старцу Макарию удалось подобрать целый ряд усердных помощников в нелегкой издательской работе. Благословение и поддержку оказывал митрополит Московский Филарет (Дроздов, 1782—1867). Известный публицист, философ, эстетик и критик, редактор-издатель журнала «Европеец» Иван Васильевич Киреевский и его супруга Наталья Петровна проживали недалеко от Оптиной в своем имении Долбино и часто встречались с отцом Макарием. Совместно с ним они стали организаторами оптинского книгоиздательства.

Следует отметить, что, участвуя в выборе, подготовке и печатании сочинений, написанных в традициях, определявших во многом характер древнерусской книжности, И. В. Киреевский как бы формировал зримый фундамент для новой создаваемой им эстетики, условно называемой эстетикой раннего славянофильства[4].

Активно участвовали в издании журнала также профессор Московской Духовной Академии протоиерей Феодор Александрович Голубинский, который был и цензором изданий, оптинский иеромонах Климент (Зедергольм) (магистр классической филологии Московского университета), архимандрит Леонид (Кавелин) (впоследствии наместник Троице-Сергиевой лавры), иеромонах Ювеналий (Половцев) (позже был архиепископом Литовским) и другие лица.

Среди участников издательства деятельно работал молодой иеромонах Амвросий (Гренков, 1812—1891), впоследствии знаменитый старец и преемник отца Макария как по старчеству, так и по организации трудов оптинского издательства.

Оптинские старцы глубоко вникали в сокровенный смысл каждого славянского слова, прозревали духовный строй в последовательности букв славянского алфавита и даже в самом написании букв.

Так, один из последних Оптинских старцев — схиархимандрит Варсонофий (Плиханков, 1845—1913) поведал об этом своему по-

слушнику Николаю Беляеву, будущему старцу иеромонаху Никону (1888—1931):

«Постепенно нужно проходить иноческое житие. Это наука из наук. Как всякую науку необходимо проходить, изучать под руководством более или менее опытного в сей науке человека, так и здесь необходимо держаться своего старца. Но "единого достоит вопрошати", ибо может произойти духовное разделение. Всякий человек начинает учение с азбуки, заучивая постепенно букву за буквой. Вот и вы подошли к первой букве. Первая буква "а" в азбуке. По-славянски она произносится "аз". Что же это значит? "Аз" значит "я", т. е. вам теперь предстоит рассмотреть самого себя, свое собственное "я". Всмотритесь, вы и увидите в себе все пороки, страсти, которых вовсе в себе не предполагали. Вы увидите и гордость — мать всех пороков, и уныние, и леность, а там, вглядываясь внимательно, вы увидите и осуждение, гнев, и сребролюбие, и зависть, и злобу. "Неужели я злой? Вот уж не думал". А злоба есть. А там, глядишь, встанет исполин-блуд. "Все пороки, все страсти во мне есть. Господи! Какой я грешный! Нет надежды на спасение, я не могу бороться, нет сил!.. Но что же я отчаиваюсь? Христос приходил призвать не праведных, но грешных на покаяние. Господи! Немощен есмь "аз", помоги! На Тебя вся надежда, Господи! Я вижу теперь, что я сам по себе ничего не могу!" Тут вы, познав свою немощь, обращаетесь за помощью к Богу, переходите ко второй букве "буки", это древнеславянское слово, значащее "Бог", собственно, не "буки", а "Бук". Здесь вы, сознавая свою немощь, будете надеяться на Бога, жить по Божию повелению, по заповедям. Будете падать, спотыкаться, но ничего, не надо терять надежды на Бога. Упали, так не лежите, надо вставать скорее и опять в путь, и так дальше и дальше. Вы больше и больше будете смиряться, видя свою немощь. Вот это вторая буква. Затем идут буквы "веди", "глаголь", "добро". Итак, вы по мере того, как будете преуспевать в богоугодном житии, вы будете подходить к третьей букве "веди", т. е. вы постепенно начнете ведать истину. Ваш разум будет малопомалу проясняться, очищаться. А затем "глаголь", "добро", т. е. от избытка сердца начнут уста глаголить. Так вот видите, что не все сразу делается, а постепенно[5].

Все слова, т. е. их произношение, имеют глубокое значение. Почему, например, Бог называется именно словом *Бог*, а не каклибо иначе? Народ вложил все свое миросозерцание в это слово "Бог", и в слово "человек". По произношению этих слов в разных народах можно определить их нравственное и духовное состояние. "Бог" имеет отношение к слову "богатый", именно: Бог всем богат, ни в чем не имеет нужды, Бог — богатый милостью. Так и каждое слово...

Даже изображение букв имеет свой смысл. Почему святые Кирилл и Мефодий букву "А" изображают именно так? Буква "А", собственно, произносится "Аз", это значит "я", т. е. человек. А в человеке замечается две стороны: духовная и плотская; так вот, духовная сторона человека изображена тонкой линией, идущей кверху, а плотская — "толстой", идущей книзу, именно "А". Но буква "А" не так пишется, а надо еще ее перечеркнуть; это значит, что эти две стороны

всегда находятся во враждебных отношениях, и вот выходит буква "А", произносимая, собственно, "Аз"»[6].

Следует также добавить, что развитие иконописного дела в Оптиной Пустыни обязано замечательному русскому художнику-портретисту Дмитрию Михайловичу Болотову (в иночестве иеромонах Даниил, 1837—1907). Произведения Д. Болотова хранятся в музеях Санкт-Петербурга, Тулы, Твери, Ульяновска, Новосибирска.

Результатом многолетней собирательской и переводческой деятельности оптинских монахов стали широко известные печатные издания (к 1897 г. их вышло болеее ста двадцати пяти)[7].

Обращение оптинских монахов к традициям древнерусской книжности нашло поддержку у той части русской творческой интеллигенции, которая искала истоки своей национальной культуры для определения ее исторических особенностей и путей дальнейшего развития.

В Оптину Пустынь потянулись поэты, прозаики, музыканты, художники, философы, историки. Здесь бывали А. Н. Апухтин, Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев, Л. Н. Муравьев, А. С. Норов, М. П. Погодин, Н. Г. Рубинштейн, Вл. С. Соловьев и его племянник, поэт С. М. Соловьев, А. К. Толстой, Л. Н. Толстой, С. П. Шевырев и многие другие[8].

Известные русские писатели приходили в монастырь как смиренные паломники. Так, иеросхимонах Оптиной Пустыни отец Евфимий (Трунов, 1810—1886) повествует, что 17, 19 и 20 июля 1850 г. приходил в монастырь пешком из города Козельска граф Алексей Константинович Толстой, известнейший поэт и личный друг императора Александра II. Когда отец игумен предлагал ему лошадей до города Козельска, он сказал, что имеет обещание ходить в монастырь пеший[9].

Большим почитателем Оптиной Пустыни и ее старцев был Николай Васильевич Гоголь. «За несколько верст, подъезжая к обители, — писал он после посещения Оптины, — уже слышишь ее благоухание: все становится приветливее, поклоны ниже и участие к человеку больше...»[10] — «Пустынь эта распространяет благочестие в народе»[11].

Как написал в своем дневнике уже упоминавшийся иеросхимонах Евфимий (Трунов), Гоголь оставил в Оптиной обители примерный образец своего благочестия. Восхищенный тем особенным чувством благоговения, с которым Гоголь отслушал вечерню, панихиду на могиле своего духовного друга монаха Порфирия (Григорова), потом всеношное бдение в соборе 2 июня 1851 г. и на следующее утро Литургию в Скиту, отец Евфимий восклицает: «Большая была бы сила для Церкви Христовой на земле в лице Николая Васильевича Гоголя, если бы не так поздно обратился он* к истинному благочестию! Какая бездна ума, таланта, энергии затрачена им была, и на что же? На осмеяние души родного русского человека! Великий дар Божий — талант писателя, но и какова же возложена на него от-

* В книге С. А. Нилуса [9]: *обратилась она* — по-видимому, опечатка.

ветственность! И как мало на земле людей таланта, постигающих, на что дарование это дано им от Бога, разумеющих истинный смысл Господней притчи о талантах!»[12] И отец Евфимий, ученик и сподвижник Оптинских старцев Льва, Макария и преподобного Амвросия, в своих записках раскрывает нам истинное призвание православного писателя: «Боже мой! до чего велико и страшно писательское призвание, тот Божественный талант, который вручается Тобою Твоему избраннику не для самоуслаждения себялюбивой человеческой гордости, не для скорогиблющей земной славы, а для славы Святейшего Имени Твоего, да святится оно в сердцах человеческих и да устрояет в них Царствие Твое — Царство любви и благодарности к Тебе, к миру духовному и внешнему, премудростию Твоею созданному, любви и благоволения к венцу создания Твоего — к человеку, которого Ты малым чем умалил еси от Ангел, венчав его и честию, и славою, и за спасение которого Ты пролиял Честнейшую Кровь Твою и на Крест вознес Пречистое Тело Твое. Ты Бог-Слово, в Троице Пресвятой славимый, не на разрушение, а на созидание дал человеку Божественное слово Твое, освятил уста его Хлебом Небесным, дающим жизнь миру, чтобы ни одно слово гнилое не изошло из уст освященных и не погубило ни одной души человеческой для блаженной вечности, ни одной словесной овцы Христовой не извело из ограды пажитей Господних. Привести и соблюсти Христу во всей полноте любви Его душу христианскую — вот единственная задача христианского писателя, вот истинное употребление доверенного ему таланта»[13].

Благотворные беседы со старцем Макарием и чтение святоотеческих творений, в особенности преподобного Исаака Сирина, помогли Гоголю выйти победителем из душевной борьбы с самим собою и с тем внутренним его врагом, который извратил Божественный талант и направил его на свои разрушительные цели.

Гоголь глубоко проникся идеей русского народа как народа Богоносца. В «Выбранных местах из переписки с друзьями» он развил и обосновал эту идею: «Есть много в коренной природе нашей, нами позабытой, близкого закону Христа, — доказательство тому уже то, что без меча пришел к нам Христос, и приготовленная земля сердец наших призывала сама собой Его слово, что есть уже начало братства Христова в самой нашей славянской природе, и побратание людей было у нас родней даже и кровного братства... что есть, наконец, у нас отвага, никому не сродная, и если предстанет нам всем какоенибудь дело, решительно невозможное ни для какого другого народа, хотя бы даже, например, сбросить с себя вдруг и разом все недостатки наши, все позорящее высокую природу человека, то с болью собственного тела, не пожалев самих себя, как в двенадцатом году, не пожалев имуществ, жгли домы свои и земные достатки, так рванется у нас все сбрасывать с себя позорящее и пятнающее нас, ни одна душа не отстанет от другой, и в такие минуты всякие ссоры, ненависти, вражды — все бывает позабыто, брат повиснет на груди у брата, и вся Россия — один человек. Вот на чем основываясь, можно

сказать, что праздник Воскресенья Христова воспразднуется прежде у нас, чем у других»[14].

Итак, Оптина Пустынь — это одна из ярких страниц жизни русского народа, частица его великой культуры. Мы не можем забыть того, чем жили многие тысячи наших предшественников.

В XIX в. свет Оптины ярко светил не только в стенах обители, носившей это имя, но и освящал очень далекие уголки земли Русской. Маленький монастырь в глухом лесу на безвестной до этого реке Жиздре явился очагом подлинной духовной жизни, привлекавшим к себе широкие народные массы и многих представителей русской интеллигенции. Определить количество человеческих душ, уходивших из Оптиной очищенными, просветленными и успокоенными, — невозможно — их было великое множество. И число это постоянно увеличивалось.

Оптина Пустынь в значительной степени формировала русскую культуру в целом и духовные ценности русского человека в частности. То, о чем говорилось и писалось Отцами первых веков христианства, вновь зазвучало и стало актуальным вначале в Оптиной, а затем и в широких слоях русского общества. Посредниками между мудростью Восточных Отцов и людьми XIX в. являются преподобный Паисий (Величковский), великие Оптинские старцы Лев, Макарий, преподобный Амвросий и их последователи и ученики. Ценность и значение Оптины заключалось в том, что в ней не только зазвучало миру высокое учение о духовной жизни человека, но и были показаны пути и возможности осуществления его в жизни.

Теория и практика духовного развития были соединены в одно целое, создана система нравственного совершенствования человека. Это было своего рода открытие для человека XIX в. Создание совершенного, целостного, гармонически развивающегося человека было новым и настолько привлекательным, что в Оптину Пустынь со всех концов потянулись все ищущие духовного совершенства. Мы верим, что по молитвам святых Оптинских старцев благодать Божия не оставит нашу возрождающуюся обитель и Оптинская лампада вновь станет православным светочем, просвещающим души светом Истины Христовой.

[1] *Протоиерей Сергий (Четвериков).* Молдавский старец Паисий (Величковский). Париж, 1976. С. 198—199.
[2] Там же. С. 199—200.
[3] Там же С. 200—201.
[4] Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина: Указатель. М., 1986. Т. 1. С. 275.
[5] Дневник иеромонаха Никона Беляева. Скит Оптиной Пустыни. 1908—1910 гг. Запись от 13 января 1908 г. Машинопись. Библиотека Оптиной Пустыни.
[6] Там же. Запись от 7 ноября 1908 г.
[7] Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина: Указатель. Т. 1. С. 275.
[8] Там же.
[9] *Нилус С.* Святыня под спудом. Сергиев Посад, 1911. С. 58—59. (Репринтное издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры 1991 г. со Свято-Ильинского издания 1977 г. — С. 82).

[10] *Концевич И. М.* Оптина Пустынь и ее время. Джорданвиль, 1970. С. 594.
[11] Там же. С. 593.
[12] *Нилус С.* Святыня под спудом. С. 81. (Репринт. изд. — С. 112—113).
[13] Там же. С. 156. (Репринт. изд. — С. 215).
[14] *Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями. СПб., 1894. Т. 5. С. 235. Письмо XXXII.
Подготовил текст к публикации послушник Евгений Лукьянов.

К ПУБЛИКАЦИИ РАБОТЫ «ПО ТУ СТОРОНУ НИЧТО» И ОТРЫВКА ИЗ КНИГИ Л. ШЕСТОВА «НА ВЕСАХ ИОВА»

В. Л. Курабцев

Предлагаем вашему вниманию своеобразную интерпретацию одной лишь грани философского творчества замечательного представителя русского религиозного экзистенциализма Льва Исааковича Шестова (Шварцмана) (1866—1938). Сам Шестов не без основания склонен был относить себя к традиции «иудейско-христианской», или «библейской» философии связанной с именами Тертуллиана, Петра Дамиани, Мартина Лютера.

Автор попытался войти в мир идей и интуиций Льва Шестова и, говоря как бы от лица самого философа, используя некоторые характерные цитаты Шестова, передать дух и содержание его концепции.

Публикуемый отрывок из книги Льва Шестова «На весах Иова: странствования по душам» (P., YMCA—PRESS, 1975) представляет читателю главную проблему философа — проблему соотношения греческой мудрости и библейского откровения, Афин и Иерусалима, с которой у Шестова теснейшим образом связано и понимание духовности.

Книга была написана в основном во второй, религиозно-экзистенциальный период творчества философа, начавшийся примерно с 1911 г., с обращения его к вере. После долгих «странствований по душам» великих мыслителей — от Филона до Достоевского — Шестов определяется в подлинном отношении к библейской истине: она не может быть взвешена на весах разумных Афин. Для этой цели подходят лишь весы «безумных» пророков и апостолов — Иова, Исаии, ап. Павла.

Впервые книга опубликована в Париже в 1929 г.

ПО ТУ СТОРОНУ НИЧТО

Концепция духовности в религиозно-экзистенциальном учении Льва Шестова

В. Л. Курабцев

> По ту сторону истины обитает лишь пустое, страшное... Ничто.
>
> *Л. Шестов*

«...А от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь»[1]. Эти загадочные слова (загадочные уже потому, что знание несет с собой не свет, не жизнь, а смерть) — исток философии Льва Шестова. Он видел великую тайну в проблеме грехопадения, «где царствует "Абсурд" с его непрерывно вспыхивающими и угасающими "вдруг"»[2], а значит, любыми возможностями. Он всю жизнь стремился к той Истине, которую утратили его далекие предки, поверившие лукавым словам Змея: «...откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло»[3].

Предки съели запретный плод с дерева познания, и вместо *сердце-зрения* пришло *умо-зрение*, и они увидели ложь — что обнажены, испытали страх — стыд перед наготой другого, почувствовали несвободу (из-за появившегося плотского желания. А после изгнания из рая они бесконечно множили и расширяли масштабы зла и греха, утверждая «в силу какой-то бессмысленной и кошмарной диалектики»[4] власть пустого небытия вплоть до последней парадоксальной жестокости — убийства Бога, по требованию разума, убийства ради *ничто*.

Это сделал европейский рационализм, вослед за величайшим грешником Сократом, который повторил грех Адама, т. е. стал открывать в мире всеобщие и необходимые истины, и делать саму «жизнь светлой, холодной, осторожной, сознательной, безынстинктивной, противоборствующей инстинктам»[5]. Для «слишком человеческой» Европы загадочное Божье слово стало казаться беспросветной тьмой, а Великие Инквизиторы помогали ей обоготворять то выхолощенную религию, то народ, то государство, то «камень, глупость, ничто»[6]. «То, чего нет»[7], а не живое и бесконечное доброе Существо стало для Европы смыслом и целью.

Из этого Ничто Бог сотворил мир, и это Ничто использовал Дьявол (Змей) для утверждения зла в мире, обманув первых людей. В силу своей несотворенности изначальное Ничто и связанные с ним вечные истины суть зло и грех. Вечные истины сумели каким-то образом пробраться в разумение Бога, и зло стало неистребимым. Власть зла еще более упрочилась после измены людей своему Творцу — Адам и Ева впервые испытали нелепый и цепкий страх, страх перед Ничто, который на глазах превращал жалкое небытие «в

огромную, всеразрушающую, всеистребляющую, ничтожущую силу»[8]. Как загадочный оборотень, оно вдруг стало нечто и пронизало своими щупальцами все сущее. То есть страх первых людей выбрал не Бога, не Божий мир, а Ничто, мир Ничто, внедренный в Божий. Мир для людей стал только Ничто. Даже Творец, который «весь — любовь, весь — милосердие»[9], бывает скован этой бездушной силой. Он лишь холодеет перед ужасом распинания любимого Сына. Ведь Бог «гнушается принуждением»[10], а Ничто только насилием над всем живущим и существует.

Отдельные люди пытались одолеть этот страшный призрак, но всякий раз он прятался за небытием. Однако гораздо чаще люди укрепляли его власть, открывая с помощью разума все новые и новые необходимости и подчиняясь им. В том числе и моральные, религиозные необходимости.

Только живой Бог может разрушить эту мощную тюрьму жизни, обнажить ее «как пустое и бессодержательное Ничто»[11]. Только перед лицом Божиим она оказывается ничтожеством.

Но «разумный человек», или «человек вообще»[12], или, используя выражение Мартина Лютера, Herr omnes (господин «все»), забыл об этом и не только позволяет Ничто извне врываться в его «жизнь, калеча и уродуя ее, как рок, судьба, жребий, Fatum»[13], но и господствовать внутри его. *Ничто стало душой* среднего человека, источником его вне-и-бездуховности. И поэтому страх праотцев, страх перед Ничто всегда с ним, даже во внешне счастливой жизни.

Herr omnes — раб своего жалкого разума и немощного добра, а значит, раб объективности и обыденности. Он просто ничего другого, кроме «естественной связи явлений», и не видит в мире. А поскольку он «знает» свои силы, свой путь, всего пытается достичь самостоятельно, то Бог ему не нужен. Он всегда признает Необходимость и поклонится Необходимости. Для этого жителя пещеры есть только потемки, есть неясные блики на стенах, которые он привык очень ясно и отчетливо определять, а обетованной земли нет. Для него свята пещера, а если он и верит в Бога, то в Бога без чудес, принуждающего, как бы верховного распорядителя пещеры. А свет ослепляет его и вызывает страх.

И вся его свобода — это осознанная необходимость пещерной жизни, где он маленькое колесико большой машины, которому остается проявлять свою свободу в подчинении единому крутящемуся механизму и не понимать, что мир неодномерный, не пещерный, а бесконечный создан для него.

Глубочайшая причина появления Herr'a omnes'a связана и с антиконцепцией происхождения человека у Анаксимандра: люди отпали от общего, — неопределенного первоначала, апейрона, истока и окончания всего сущего, и должны возвратиться в это общее. Отсюда берут начало новые ценности новой европейской цивилизации, которая неизменно отдавала приоритет общему, общественно значимому, разумному, не замечая и уничтожая отдельного человека. Эта научноориентированная культура привела, по мнению Льва Шестова, к двум величайшим духовным катастрофам XIX—XX вв. — крушению человеческой субъективности, внешней и

внутренней свободы и жизни, и крушению человеческих идеалов, высших ценностей, Бога.

Шестов одним из первых ужаснулся разрушительной силе научного подхода к миру и гипнотического доверия к результатам науки. То, что казалось огнем Прометея, вдруг представало ящиком Пандоры. Но Herr omnes не замечал чудовищности нового *жизнеотрицающего* мира. Разум судил жизнь. Ученый, как царь Мидас, превращал живое и бесконечное в мертвое золото понятий и формул. Он научился мыслить, но разучился «чувствовать жизнь во всем ее объеме»[14], мыслитель подавлял в нем художника, т. е. сильные чувства, отзывчивость, совесть. Для него голод в России был «цветением на поверхности бытия»[15], а Байрон — разъяренным быком в зеркальном магазине.

Второй внедуховной стороной науки оказался *релятивизм* и *отрицание высшего*. Дух науки, изнасилованный «естественной связью явлений», призывал видеть относительность морали, религии, высокого и благородного и не понимать, что «совершенное видение привело бы к окончательному воцарению зла в мире»[16]. Тысячелетняя работа человеческого духа в поисках моральных истин была отброшена как сплошное недоразумение — «истина осталась вся целиком в химических приборах, ботанических коллекциях и микроскопах ученых людей»[17]. А когда «отрубили голову» Богу, оказалось гораздо проще отрубить голову монарху, классу, нации. Были отброшены вековые муки человечества, забыто повторение зла, благородство и даровитость целых народов. Упал камень — и нет человека, «много камней — и определена судьба целого народа»[18].

Наконец, и человек, как выяснилось, вовсе не имеет какого-либо *высокого предназначения* — «он такой же продукт, как и всякая вещь»[19], биологичен, социален, обязательно конечен. Сама его жизнь «нечто совершенно случайное»[20]. Истина, Добро и Красота не были найдены ни в душе человека, ни вовне. Вся ценность индивидуума сводилась к его деятельности, объективным достижениям и участию в общественном развитии.

Итоги научных подвигов Европы не менее впечатляющи — от мифологических битв до истории (Гегеля, Маркса) без грана чудесного и от Первоединого Фалеса к «голому молекулярному миру»[21].

Особую заслугу в укреплении Ничто Лев Шестов отводит философскому рационализму: Аристотелю, певцу умеренности; Спинозе, которого раздражала мифология прежних философов и их размышления «о высоком и благородном»[22]; Гегелю, понимавшему единичного человека как нечто несущественное и предлагавшему возвыситься до отвлеченной всеобщности. Шестов был убежден, что разум «бесконечно суживает наш и без того... скудный и жалкий опыт»[23] и «убивает Тайну и Истину»[24].

Таким образом внедуховность — царство Обыденности и Науки — стала главным признаком нашей цивилизации. Даже Христос и христиане, уступавшие Ничто, оказались причастными к внедуховности — если греческие философы говорили о возможности блаженства и в фаларийском быке пыток, то христиане утверждали

блаженство только в этом быке. А то лучшее, что было в раннем христианстве, мир Ничто изменил до неузнаваемости: героем Herr'a omnes'a оказался не Христос, а Ганнибал, с детства поклявшийся в вечной ненависти к Риму.

Внедуховную сферу жизни у Льва Шестова можно попытаться интерпретировать таким образом: самый нижний слой, с бесконечными градациями падения, вполне заслуживает названия *бездуховного*. Это жизнь тех «одаренных сознанием камней»[25], которые наиболее близки к своему телесному, «низшей природе»[26], и наиболее далеки от душевного и духовного. Они, можно сказать не поднимаются даже до живого разума и живой человеческой души. Средний слой — это внедуховная жизнь обычного Herr'a omnes'a, все-таки житейски мудрого, порой и весьма образованного, имеющего душу, но больше всего ценящего человеческие дела и спокойствие. Наконец, высший слой — это жизнь *внедуховных маргинальных* (переходных) людей. Чаще всего к ним Шестов причисляет любимых, но слишком доверявших разуму философов — Сократа, Спинозу, Бердяева, Гуссерля. У них есть страстная, великая заинтересованность, они ищут истину так, как решают вопросы «жизни и смерти»[27], а значит, могут покинуть и покидают сферы внедуховности, Ничто.

В свой ницшеанский период (начало XX в.) Лев Шестов связывает внедуховность с философией обыденности и с жизнеотрицанием. Поэтому здоровый жизненный инстинкт некрасивой княжны Марьи из «Войны и мира» Л. Н. Толстого, сумевшей привлечь к себе внимание Николая Ростова, жестокое своеволие «орла» — подпольного человека из «Записок из подполья» Ф. М. Достоевского были для философа явлениями естественной живой души, расположенной к духовности. А с внедуховностью связывалось или предательство своей жизни — никчемное добро Сони из «Войны и мира», так и оставшейся «пустоцветом», или покушения на чужие жизни и свободы — жизнеотрицание Наполеонов.

В богоискательский период — непосредственно перед 1917 г. — философ высказывает и такое предположение: если часть людей вечно мучается, чувствует в своей крови очень далекий грех, стремится к какой-то немыслимой, неземной жизни, а другая часть ничем не терзается и по-обезьяньи находит все, что ей нужно, то не произошли ли первые действительно от согрешившего Адама, а вторые — от безгрешной обезьяны?

Наконец, в зрелый период Шестов находит в каждом человеке потенции духовности и говорит о трагедии, о «живой жизни» и свободе как единственном пути к главному.

Изменялось у философа и отношение к разуму — от признания его, а также науки, морали, лишь в качестве ограниченной ценности для обычной жизни, до более широкой необходимости разума (в поздний период творчества), защищающего от фантазерства, суеверия, от «зверского, животного произвола, который для нас, обитателей земли, является постоянной угрозой»[28].

Итак, люди могут проснуться. Скованный вечными истинами, Парменид может снова стать живым и непримиримым. Ибо он по природе своей духовен и свободен и имеет «державное право участ-

вовать в творческом fiat (да будет)»[29]. В нем никогда не умирало мучительное чувство своего небытия, чего-то еще не осуществившегося, чувство обмана, находившего от принуждающих истин, и тревожное воспоминание (анамнезис) о какой-то прежней и прекрасной жизни. Он всегда пытался преодолеть мощный заслон Ничто, пытался найти свой камень, чтобы поднять его на свою вершину. Камень падал, он поднимал его снова и снова, и всегда желал такой свободы, которая есть воля, а не осознанная необходимость. И когда он попадает в подлинно экстремальную ситуацию, и в нем просыпается то ли Эрос, то ли ужас смерти, то ли безысходное отчаяние, вместе с ними просыпается и *сила жизни*, его подлинный *дух*, как бесконечно направленные перпендикуляры к плоскости разумного мышления, уводящие прочь от Ничто к далекому Свету и корням жизни.

Пробуждение человека у Льва Шестова всегда связано с Богом. То ли непосредственно, как это случилось с евангельским Савлом, ставшим св. Павлом, то ли более опосредованно, когда человек приводится к безысходному отчаянию или к неверию (например, Ф. Ницше), то ли таким образом, что большую роль играют обстоятельства или собственные усилия человека. Из обстоятельств уже упоминается захват человека Эросом, тем волшебством жизни, что вдруг освобождает из темницы бытия и освещает своими лучами новую, покоряющую, как смерть, действительность. Другие обстоятельства ставят человека на грань смерти, как это случилось с Ф. М. Достоевским, уже стоявшим на эшафоте, но в последний момент помилованным. Ангел смерти успел слететь к нему и оставить второе, духовное зрение из своих бесчисленных глаз. И поэтому пропали его «почвы» и пришло «радостное чувство полета»[30]. Его душа настолько перестроилась, что ей оказались ни к чему слова, «механизмы» мышления, и она перестала бояться смерти.

Бездна тайн открылась вдруг ей: «все, что мы видим, загадочно и таинственно. Мелкая мошка и огромный слон, ласковый ветерок и снежный ураган, молодое деревцо и исполинская гора — откуда все это?»[31]. Открылась ей и скрывающаяся «в глубинах бытия»[32] иная, алогичная действительность, где вечные законы, любые необходимости послушны человеку. И может быть, поэтому то, что она видит, то по ее воле в этом мире «становится тем, что есть»[33]. То есть про-*свет*-ленная душа способна не только *видеть*, но и *преображать* действительность.

Наконец, и сам человек, отталкиваясь от срединного пояса существования, может доплыть до желанных берегов. Совсем нетрудно это гениальным избранникам, таким, как Федор Достоевский или Лев Толстой, потому что они — вне греха Адама и продолжают дело Бога, созидая новые миры. Сложнее не столь одаренным людям — «им нужно испытать величайшее подозрение, огромную тревогу, нужно сделать предельное душевное напряжение, чтоб порвать те цепи, которыми они прикованы»[34]. Ничто не сдается, но не сдаются и эти люди, потому что они хотят «выжечь, вырвать, вытравить из себя все, что есть... тяжелого, каменящего, пригибающего, притягивающего... к видимому миру»[35], т. е. свою «низшую природу», себя

как «человека вообще». Их путь — это «трепет, ожидание, тоска, страх, надежда, постоянное предчувствие великой неожиданности, тоска и неудовлетворенность настоящим и невозможность проникнуть в будущее»[36].

Только человек борьбы, человек бунта, сбивая в кровь пальцы рук и колени, может подняться к той вершине, с которой открывается Истина. И этот бунт порой направлен не только против Ничто, но и против самого Творца — тяжкая обида праведного Иова из Ветхого Завета на Бога, укоры самому Богу, лишившему его трех дочерей и семи сыновей, бесчисленных стад, поразившему с ног до головы жестокой проказой и пославшему презрение даже последних людей, были услышаны, и Бог возвестил Иову, что возвращает ему все, да еще и вдвойне. Потому что Иов говорил о Нем более верно и более верил, чем его разумные друзья, убеждавшие покориться неизбежному и тем обнажившие свое неверие.

Иов почувствовал в себе присутствие не только Ничто, но и Бога, не только червя земного, но и Право имеющего перед лицом Всемогущего, и поэтому он довел свою борьбу до откровения и повторения. То есть человек должен выбрать путь ничем не ограниченной *свободы*, когда из глубин его души вырывается на волю «первозданный хаос»[37]; путь жизни, дерзновенной и вечной мистерии, когда нет ничего ничтожного или бессмысленного, потому что из любого Ничто может вырасти вдруг огромный Deus. Его дух устремлен к тайнам мистики и смерти, его страх — не перед пустым Ничто, а страх Божий.

И на пути его могут ждать великие потрясения — даже Блаженному Августину не хватало душевных сил для полного доверия к Творцу, и, «может быть, потому вера приходит лишь после тех тяжелых испытаний, которые испепеляют человеческую душу»[38]. Его путь — через пустыню — такое «одиночество, глубже которого не бывает под землей и на дне морском»[39], через безвозвратность — «ничего, ровно ничего не должно остаться у человека — и до тех пор, пока у него есть хоть что-нибудь — ему закрыт доступ к Богу»[40]; через такую печаль, что тяжелее песка морского. И тогда потрясенное существо человека становится *духом*. Той рожденной в глубинах человеческой души огромной силой, для которой нет ничего невозможного. И это происходит «вдруг» — «так же неожиданно, как для рождающегося на свет человека его рождение»[41] — во внезапном восхищении и необъяснимом скачке через пропасть.

Рождение духовности — это тайна человеческой личности и Бога, та вечная тайна, о которой как «о Божественном человек человеку ничего не может сказать»[42]. Он только понимает, что теперь стал по отношению к себе прежнему, как созвездие Пса по отношению к лающей собаке. Бог занял в нем место Ничто. И это особое состояние освобожденной души лучше всех описал псалмопевец: «Как вода я пролился, и расторглись все кости мои; сердце мое сделалось, как воск, растаяло посреди внутренностей моих»[43].

Но есть и другие пути человека от внеблагодатного земного абсурда к абсурду Божественному: «нужно забыть все, что знал, нужно забыть, что вообще может быть знание»[44], чтобы освободить свой

дух. Нужно развивать в себе способность «соприкасаться с тайной»[45], переживать мир как «мир мгновенных, чудесных и таинственных превращений»[46]. Нужно верить в свое великое предназначение или абсолютное ничтожество, доходя в своих притязаниях до последней дерзости и бесстыдства. «...На все нужно дерзать, и тем больше нужно дерзать, чем меньше вероятности, на глаз обыкновенного человека, чего-нибудь добиться»[47].

Имеется и общее в этом множестве путей: во-первых, каждый из них сугубо индивидуален и непредсказуем, во-вторых, всегда необходимо выйти из общей колеи и испытать глубокое недоверие к разуму, в-третьих, нужно начать движение к Вершине и доверять иррациональному. Наконец, в-четвертых, как следствие новых идей и новой души человека — его «неразумная» жизнь и поступки. Так безумно жил русский философ Н. Ф. Федоров, который раздавал свой заработок нуждающимся, а сам голодал и спал в каморке на досках. Он «ценил то, чего люди не ценят, и думал о том, о чем люди никогда не думают»[48]. Еще более абсурдно вел себя библейский Авраам, занесший нож над единственным сыном и рассчитывавший, как считал Киркегор, что даже если и убьет Исаака, то Бог вернет его к жизни или подарит нового сына. Эти же общие признаки являются у Льва Шестова *критериями духовности* человека.

Можно проследить также определенную градацию духовных людей — от тех блаженных первобытных, живших в атмосфере мифа, сверхъестественной реальности, «в которой освобождается, выпрямляется подавленный дух»[49], до человека рая. В промежутке — и мистически ориентированные личности, и жившие в высоком напряжении духа люди средних веков, и гениальные художники, мыслители, и подлинные «рыцари веры» — пророки, псалмопевцы, истинно верующие, которые становятся святыми. Бесконечны градации падения «человека вообще», но бесконечны и градации подъема «живого человека»[50] (а именно так переводил Лев Шестов der existierende Mensch — «экзистирующий человек» — Карла Ясперса) «на ту высоту, с которой открывается Вечная Истина»[51].

Ближе всех к ней оказываются святые. Им открывается тайна жизни и смерти, и поэтому они не ищут больше спасения в человеческих делах и человеческом познании. Не пытаются различать умное и глупое, доброе и злое, конечное и бесконечное. И не желают они отрекаться от личной «самости», личной воли и свободы, потому что им открылось: человек имеет значение сам по себе, и не просто какое-нибудь, а высокое, главное, сравнимое даже со значением Творца. Именно такого мятежного, одинокого человека, любимого героя Льва Шестова, и может призреть Господь, и может ради него и скалы сдвинуть, и даже бывшее сделать небывшим. Но подлинная вершина человека — это все-таки человек рая. Серен Киркегор понимал его как невинное и неведающее существо, у которого дух спит, а душа слита с природностью. И мучает это существо нелепый страх перед Ничто, позволивший Змею соблазнить человека плодами с дерева познания. Шестов же убежден, что Адам имел не только живую душу, но и живой, истинный дух, а страх перед Ничто пришел лишь после несчастного доверия словам Змея (Дьявола) и вку-

шения запретного плода. «И этот страх усыпил человеческий дух, парализовал человеческую волю»[52].

А после изгнания из рая остались у ввергнутых в бездну страданий людей только воспоминания «об изначальной безмерной и сверхъестественной полноте и красоте бытия»[53]. Об этом есть и такие слова в Писании: «не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его»[54]. Достоевский в «Сне смешного человека» тоже описывает необыкновенную жизнь прекрасных «детей солнца», которым Демиург подарил «всю свою беспредельную мощь и все свои тоже беспредельные творческие силы»[55]. Они неразумны, но их неразумие «качественно иное и бесконечно богаче и содержательнее всех наших знаний»[56], потому что оно от Бога и питается иными проникновениями. У них нет страха, и есть удивительная первозданная свобода, есть великая «беспочвенность — основная, самая завидная и наиболее для нас непостижимая привилегия божественного»[57]. И не убывает у них счастья, потому что с ними естественно и бесконечно — *Бог*.

Такое высшее сердце-зрение приходит порой и к земным людям — Шестов вспоминает эпизод выхода Алеши Карамазова («Братья Карамазовы» Достоевского) из кельи почившего старца и проникнувшегося тишью небесных звезд, монастыря, земли, и упавшего, и плакавшего в неизъяснимом восторге. «Как будто нити от всех этих миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, соприкасаясь мирам иным»[58]. Это сердце-зрение приходит из мрака и бездонной пропасти как глубочайший внутренний опыт, столкновение «разных порядков человеческого мышления и бытия, при которых вспыхивают последние человеческие прозрения»[59]. Как совершенно «непонятные и таинственные изменения»[60] в самом существе человеческого мышления. Как опрокидывание человека «в самой сокровеннейшей глубине его существа»[61].

Духовность — это вера и новая жизнь. И она у Льва Шестова есть вовсе не нравственная обязанность, как у Владимира Соловьева, не подчинение единому Богу — господину во «всеединстве» человечества, а свободная, «великая прерогатива человека, дар небес»[62], когда темный принцип бесчисленных самостей и своеволия вечно мятущегося человека соединяется со светом Истинно Сущего. Ведь порой проклятия звучат для Бога слаще торжественной аллилуйи, ибо Ему «открыты бездны и тайны человеческой души»[63], и поэтому Ницше с его антихристианством или В. В. Розанов с крайней грубостью и цинизмом, с убежденностью в естественной смерти Бога оказываются причастными к подлинной духовности. И не случайно беснующийся Иов так напоминает Льву Шестову blonde Bestie или даже запутавшегося в тенетах огромного рычащего хищника. Лучшее в «живом человеке» роднит его со зверем — естественность, жизнь, свобода, бесстрашие. И поэтому у Шестова старец Зосима не настоящий святой, а «только обыкновенный лубок»[64]. Можно здесь, конечно, и не согласиться с философом, чтобы не потерять также и Франциска Ассизского, и, наверное, всех христианских, и не только христианских, святых, аскетов.

Итак, истинная духовность, по Льву Шестову, — это возврат

«живого человека» к апокалиптике, это выбор «безумия» Иерусалима, а значит, живого и непредсказуемого Бога. И это есть смысл жизни и спасение человека.

Шестову близок Достоевский: самоочевидности и научные истины вроде «человек произошел от обезьяны», «2x2=4» не «есть успокоение и... хоть какое-нибудь слово на мир»[65]. Он верит предсказанию Библии — победит не сверхвооруженный и беспощадный Голиаф-Гегель, а прозревающий тайну *сердец* человеческих и борющийся с невозможностью Давид-Достоевский.

«И введу вас в ту землю... и дам вам ее в наследие. Я Господь»[66].

[1] Библия: книги Св. Писания Ветхого и Нового завета. М., 1968. С. 2. (Бытие. Гл. 2;17).
[2] *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия. Париж, 1939. С. 72.
[3] Библия. С. 3. (Бытие. Гл. 3; 5).
[4] *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия. С. 161.
[5] *Шестов Л.* Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 210 (цитата из Ницше).
[6] Там же. С. 322.
[7] *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия. С. 161.
[8] Там же. С. 160.
[9] Там же. С. 164.
[10] Там же. С. 160.
[11] Там же. С. 171.
[12] *Шестов Л.* На весах Иова. Париж, 1975. С. 35.
[13] *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия. С. 73—74.
[14] *Шестов Л.* Шекспир и его критика Брандес. СПб., 1898. С. 11.
[15] Там же. С. 15 (цитата из Тэна).
[16] *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. Париж, 1951. С. 47.
[17] *Шестов Л.* Шекспир и его критика Брандес. С. 6.
[18] Там же. С. 10.
[19] Там же. С. 14 (цитата из Тэна).
[20] Там же. С. 9.
[21] *Шестов Л.* Собр. соч. СПб., Б.г. Т. 6. Великие кануны. С. 303.
[22] *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. С. 46.
[23] *Шестов Л.* Potestas clavium: Русская мысль, год 37, № 2(февр.). М.; Пг., 1916. С. 36.
[24] *Шестов Л.* На весах Иова. С. 80.
[25] *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. С. 43.
[26] *Шестов Л.* Умозрение и откровение. С. 61.
[27] Там же. С. 303.
[28] Там же. С. 209.
[29] *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. С. 22.
[30] *Шестов Л.* На весах Иова. С. 32.
[31] *Шестов Л.* Собр. соч. СПб., Б.г. Т. 4. Апофеоз беспочвенности. С. 106.
[32] *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. С. 41.
[33] Там же. С. 44.
[34] Там же. С. 47.
[35] Там же. С. 44.
[36] *Шестов Л.* Sola fide — Только верою. Париж, 1966. С. 280.
[37] *Шестов Л.* На весах Иова. С. 59.
[38] *Шестов Л.* Sola fide — Только верою. С. 175.
[39] Там же. С. 284.
[40] Там же. С. 253.
[41] Там же. С. 272.
[42] Там же. С. 282.
[43] Там же. С. 175 (неточная цитата из Библии, Псалтирь, Псалом 21; 15).
[44] Там же. С. 104—105.
[45] *Шестов Л.* Умозрение и откровение. С. 113.
[46] *Шестов Л.* На весах Иова. С. 162.
[47] *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. С. 39.
[48] *Шестов Л.* Умозрение и откровение. С. 128.
[49] Там же. С. 152.

[50] Там же. С. 203.
[51] *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. С. 237.
[52] *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия. С. 72.
[53] *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. С. 52.
[54] *Шестов Л.* Там же. С. 21 (цитата из Библии, I Кор. II, 9).
[55] Там же. С. 54.
[56] *Шестов Л.* Умозрение и откровение. С. 287.
[57] *Шестов Л.* На весах Иова. С. 213.
[58] *Шестов Л.* Умозрение и откровение. С. 196 (цитата из Ф. М. Достоевского).
[59] *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. С. 105.
[60] Там же. С. 27.
[61] Там же. С. 125 (цитата из Ф. Ницше).
[62] *Шестов Л.* Умозрение и откровение. С. 67.
[63] Там же. С. 102.
[64] Там же. С. 66.
[65] Там же. С. 101 (цитата из Ф. М. Достоевского).
[66] Библия. С. 63 (Исход. Гл. 6;8).

НА ВЕСАХ ИОВА: СТРАНСТВИЯ ПО ДУШАМ

Лев Шестов

XLIII

«Иррациональный остаток» бытия. Иррациональный остаток бытия, который так беспокоил философов уже в отдаленнейшие времена пробуждения человеческой мысли и который так настойчиво и так бесплодно люди пытались «познать», т. е. разложить на элементы, присущие нашему разуму, — точно ли должен он внушать к себе столько страха, вражды и ненависти? Действительность нельзя вывести из разума, действительность больше, много больше, чем разум, — какая в том беда, почему человек усмотрел в этом беду? Если бы наша бухгалтерия обнаружила в балансе мироздания бесследные исчезновения — дело иное. Это значило бы, что кто-то у нас тайно похитил и похищает, быть может, что-нибудь для нас очень ценное и значительное. Но ведь при последнем счете обнаружен некий «остаток», «избыток» — и какой при том большой! Обнаружен невидимый и щедрый благодетель — гораздо более притом могучий, чем человеческий разум. И от этого благодетеля, столь щедрого на дары, мы, поскольку мы ищем «знания», во что бы то ни стало хотим освободиться. Мы добиваемся даже в метафизике «естественного» объяснения: чтобы не было благодетеля. Отчего, из гордости? Или из подозрительности? Timeó Danaós et dona ferentes*. Боимся, что хоть и благодетель и одаряет, но в конце концов превратится во врага и грабителя и все отнимет. Никому нельзя верить, ни на кого нельзя положиться, кроме как на себя самого? Несомненно, что недоверчивость и подозрительность нашего разума есть главный источник рационализма. Если бы благодетель всегда благодетельство-

* Я боюсь данайцев, даже приносящих дары (*лат.*). Здесь и далее перевод Л. Шестова.

вал, всегда одарял — рационалистов бы не было, не было бы и скептиков, детей того же отца, что и рационалисты. Люди не были бы озабочены совсем методологиями и критикой способности суждения, а доверчиво и радостно воспевали красоту мира и великое могущество его Творца. Вместо трактатов «De intellectus emendatione» и рассуждений о методах у нас были бы псалмы, как у древних евреев, которые еще не умели считать и проверять. Но мы умеем считать, научились соображать. Мы говорим: одаряющий есть вместе с тем и отнимающий. Уже у греков главной темой философских рассуждений были γένοσις и φψορά, рождение и уничтожение. Творец создал вещи, дал им начало, но, как показывает опыт, все, что имеет начало, имеет и конец, притом такой обидный, горький, жалкий конец. У греков еще в дофилософский период явилась такая мысль, что человеку лучше всего было бы совсем не рождаться. То есть, чем жить, будучи осужденным на неизбежную гибель, лучше совсем не жить. И что если уже, не спрашивая нас, какая-то сила выбросила нас в этот мир, то лучшее, что для нас осталось, — это как можно скорее умереть. Не может быть, чтоб наша жизнь — вечное колебание между бытием и небытием — имела какую-нибудь ценность... Опыт показывает, что все, что имеет начало, имеет и конец. Разум, который убежден, что знает еще больше, чем ему дает опыт, устанавливает veritatem aeternam: все, что возникает, не может не исчезнуть, все, что имеет начало, не может не иметь конца. А стало быть, уверенно заключает он, всякого рода дары, именно потому, что они дары, что их прежде не было, неизбежно будут отняты: они даются нам только на подержание, во временное пользование. Единственно, что остается нам делать, — отвергнуть дары вместе с дарящим. И дары дурные, ибо будут отняты, и Дарящий плох, ибо отнимает. Хорошо только то, что добыто собственными силами, что не подарено, а присвоено нам «природой вещей», т. е. тем, что не вольно ни давать, ни отнимать: «рук» нет, выражаясь метафорически. Оттого, вероятно, Плотин с таким гневом набросился в последней книге II Эннеады на гностиков. Они обнаружили его собственную тайную мысль, но с гораздо большей отчетливостью и ясностью, чем ему хотелось. Иначе говоря, они были не только внутренне но и внешне гораздо более последовательными. У Плотина, как и у Платона, «бегство из мира» вовсе не обозначало отвращения к миру. И ему, конечно, многое «здесь» казалось отвратительным, и от многого он страстно желал избавиться. Но было и такое, от чего он ни за что не хотел отказываться, хотя бы и пришлось для этого самое материю передвинуть на ранг выше и признать за ней некоторое бытие. Сколько бы он ни рассуждал о ничтожности чувственных восприятий, сколько бы он ни доказывал, что «красота» лучше, чем прекрасные предметы, — ибо предметы возникают и исчезают, а красота вечна, — когда гностики предложили полное отречение от мира Плотин вышел из себя. Мир этот, наш, видимый, воспринимаемый «чувствами» мир, испорченный прибавлением небытийного, лживого, темного и злого элемента материи, мир этот все же дивно прекрасен, и его Плотин, хотя он, как и все «чувственное», подвержен изменению и, стало быть, должен считаться имеющим начало и об-

реченным на конец, не уступит и даже не побоится объявить его вечным, а гностиков, мир и его Творца поносящих, пригвоздить к позорному столбу... Но, спрашивается, во имя чего такая страшная борьба? Во имя объективной истины? Но ни Плотин, ни гностики не знали, конечно, наверное, вечен ли мир или возник во времени и уничтожится. «Доказательств» у них не было, не было даже тех эмпирических данных, добытых новейшей геологией и палеонтологией, на которых современная наука строит свою «историю мира». Но это отсутствие доказательств так же мало мешало Плотину утверждать свое, как и гностикам настаивать на своем. Для гностиков «зло» в мире превышало красоту, и они думали: пусть уж лучше мир погибнет, только бы с ним погибло и изначальное зло, принесенное в него бездарностью сотворившего его Демиурга. Плотин же, всецело погруженный в созерцание красоты мира, говорил: лучше разрешим себе непоследовательность в рассуждении и дозволим находящейся под строгим запретом чувственности проникнуть обратно в мир, только бы не отдавать этого дивного неба, божественных светил, прекрасного моря. Ибо, хотя они и постигаются чувственно, без глаз ничего этого не увидишь, ибо, хотя и полагается, чтобы «красота вообще» была лучше, чем красота земли, неба и моря, но без этой конкретной «единичной» красоты мир не есть мир. Такая красота должна быть вечной и нетленной. А зло? Так ведь от зла можно «бежать», уйти в самого себя, наконец, можно и претерпеть немного на этом свете, где столько дивно прекрасного. И затем против зла можно придумать «теодицею», которая все беды человеческие, хотя их и много, руками разведет. Даже и моральное «зло» можно объяснить, допустив чуть-чуть заметную непоследовательность, которой и тонкий знаток философии не разглядит. Главное, не отдавать, ни за что на свете не отдавать красоту мира. В этом существенная разница между Плотином и гностиками. Плотин принимал и дары и Дарящего, хотя, уступая эллинским философским традициям, главным образом Аристотелю, и стремился всячески ограничить и связать Творца мира и изобразить его «необходимо» или «естественно» одаряющим. То есть теоретически оставлял за собою и своим разумом право контроля и возможно полную независимость. Гностики же, очевидно, более пораженные зрелищем земных ужасов, чем земной красотой, решили отвергнуть все земное в надежде, что где-либо, в ином место, они обретут и нетленные дары, и совершенного Демиурга. Здесь же, на земле, люди живут только затем, чтобы не покладая рук бороться со смертью. Явно, что гностики были последовательнее. Значит это, что они были ближе к истине? Нисколько не значит. Вернее всего, что ни гностики, ни Плотин не были близки к истине. Вернее всего, что истина вообще имеет мало отношения к тому, что делают люди, подобные гностикам и Плотину. И стало быть, им, пожалуй, не о чем было спорить, несмотря на то что они говорили и делали каждый свое и непохожее. И отречение от мира у гностиков, и приверженность миру у Плотина вовсе не должны присваивать себе имя истины и проходить под ее флагом. Значит, и споры были излишни? Если хотите, они и не спорили, и отлично de facto могли бы уживаться рядом, если бы не-

угомонный разум не тащил их без всякой нужды к суду и очной ставке. Конечно, раз суд, раз вперед объявлено, что будет либо осуждение, либо оправдание, поневоле начнешь защищаться и доказывать, даже браниться и царапаться. Но разве, спрашиваю, так уж непременно судиться нужно? Разве вечерняя звезда спорит о красоте с молнией? Или кипарис с пальмой? Думаю, что и Плотин с гностиками только «здесь» судились. «Там» никому бы и на мысль не пришло ставить вопрос об их «правоте». Правы были и гностики, в своих исканиях оправдания и искупления мук мира забывшие о красоте мира, прав был и Плотин, в восторге перед красотой мира забывший о царящем здесь зле. А мы, их дальние потомки и наследники, прислушивающиеся по ночам к голосам людей, уже больше чем пятнадцать веков тому назад покинувших нашу земную юдоль, мы принимаем и сетования их и гимны, и только недоумеваем, как это могло случиться, что напряженное творчество этих замечательных людей могло так бесследно пройти для современной нам науки. Ведь науке нет дела до того, что происходило в душах этих людей. Наука даже не знает, что у них были «души». Все их «лучше», «хуже», «во что бы то ни стало» и «ни за что на свете» на весах науки не перетянут лота, золотника, даже доли самого обычного песку и даже грязи. Это «иррациональный остаток» и исследованию не подлежит.

XLIV

Идея хаоса. Идея хаоса пугает людей, ибо почему-то предполагается, что при хаосе, при отсутствии порядка нельзя жить. Иначе говоря, на место хаоса подставляется не совсем, с нашей точки зрения, удачный космос, т. е. все же некоторый порядок, исключающий возможность жизни. До такой степени идея порядка срослась с нашим душевным строем. На самом деле хаос есть отсутствие всякого порядка, значит, и того, который исключает возможность жизни. Хаос вовсе не есть ограниченная возможность, а есть нечто прямо противоположное, т. е. возможность неограниченная. Постичь и принять абсолютную свободу нам бесконечно трудно, как трудно человеку, жившему всегда в темноте, глядеть на свет. Но это, понятно, не возражение. Тем более, что в жизни, в той жизни, которая возникла в нашем мире, где царит порядок, встречаются трудности много большие и абсолютно неприемлемые. И тот, кто знает эти трудности, не побоится попытать счастья с идеей хаоса. И пожалуй, убедится, что зло не от хаоса, а от космоса, и от космоса же все те «необходимости» и «невозможности», которые превращают наш мир в юдоль плача и печали.

XLV

Источники познания. Мысли-молнии, внезапные озарения, и мысли, продуманные, приведенные в связь с прошлым и служащие основанием для будущих мыслей: которым верить? если Эрос — источник высшего познания, то, конечно, первым. Древние верили озарениям, и лишь новые, опираясь на положительную науку, стали требовать единства познания. У Платона его теория идей только называется теорией. Она слабо связана с его последними достижения-

ми, и мифы ближе ему, чем «разумные выводы», за которыми мы до сих пор продолжаем идти к нему. Скорее можно сказать, что диалектика находится у него под властью мифов, и, во всяком случае, она сплошь и рядом является самоцелью для него. Платон радуется подслушанной им музыке идей, т. е. ценит идеи, поскольку в них слышна ему своеобразная, пленительная, хотя и не достигающая совсем до слуха других гармония. Так что идеи привлекают его совершенно независимо от того, соответствуют ли они действительности. «Влюбленный философ» мало и заботится о том, разделяют ли его восторг перед открытой им красотой другие люди или не разделяют. Он влюблен. Любовь есть его последняя цель и самооправдание. Да и нужно ли еще что-нибудь? Нужно ли Эросу пред кем-нибудь оправдываться, когда он сам все оправдывает? «Озарил», сотворил прекрасное — других забот у него нет... Да и вообще у него никаких забот нет. Его дело в том, чтобы вырвать человека из озабоченности будничного существования. Раз приходит Эрос, все ограничения, условности, все «труды» кончаются, начинается праздник, когда можно то, что нельзя в обыкновенные дни, когда можно не трудиться, не добывать, а просто «брать», когда упряжки, законы, разделения, предписания сами собой падают. Последнее слово за Платона через 700 лет договорит Плотин. Μόνος πρὸς μόνον, человек лицом к лицу перед богом, по ту сторону, над всем, что связывало, даже над знанием и даже, если хотите прежде всего над знанием, ибо что более ограничивает, чем знание? Только «там», в слиянии с богом, свобода, там истина, там заветная цель всех наших устремлений. И это слияние есть raptus, «восхищение» — оно в противоположность знанию есть то, что бывает в жизни наиболее мгновенного, внезапного, наименее всего умещающегося в обычные категории понимания, которые имеют своей задачей даже божественные озарения превратить в то, что semper ubique et ab omnibus creditum est.

XLVI

Вопрос. Мысленные усмотрения, особенно новые, неожиданные, сопровождаются обычно великой радостью. Точно награда за «добродетель» неутомимости и смелости. Но ведь есть люди, которым возбранены радости. Таким людям и «усматривать», открывать возбранено? Нельзя «увидеть» и не обрадоваться, как голодному нельзя есть и не испытывать удовольствия. Аскеты не раз отказывались от еды, потому что не могли есть «бесстрастно». Нужно ли тем, кто наложил на себя обет безрадостности, перестать думать, искать и видеть, и только бессмысленно, тупо, безразлично ждать? Или «духовные» радости всегда дозволены, даже наложившим на себя обет? А что иногда нельзя бывает не возложить не только отдельному человеку, но и целому народу на себя обет безрадостности, теперь, я думаю, очень многие это понимают. Евреи уже тысячелетия плачут о разрушенном Иерусалиме, теперь русские — о России. И никакие видения им не милы, стало быть, никакие видения и невозможны. Разве потом, в отдаленном будущем, долго накоплявшаяся энергия вспыхнет ярким пламенем «откровения»...

XLVII

Поверхности и глубины. Плотиновский экстаз — последняя вспышка эллинского гения, уже только с трудом и лишь при величайшем душевном напряжении способного «вспомнить» о том, о чем свидетельствовали древние и блаженные мужи, жившие близко к богам. Аристотель все сделал, чтобы вытравить из душ людей следы анамнезиса об иной жизни. И потом уже ничего не помогало. Как ни старалось средневековое католичество, древняя истина все больше и больше забывалась: никто не хотел или не умел верить, что когда-то люди жили близко к богам. Новая философия начинается со Спинозы, который уже открыто порывает с древностью. Никогда наши предки не жили близко к богам. И богов никогда не было. Нужно самому человеку создать бога — amor dei intellectuālis*. И дальше Спинозы люди не пошли уже. Сейчас даже Спиноза, слабый отблеск Плотина, только в редкие минуты искусственного душевного подъема достигавший подобия того «единения», которое, по-видимому, само собой давалось древним мужам, уже нам кажется слишком «мистическим». Боги, и демоны, и гении умерли — мир заселился началами, принципами, правилами, которые всем кажутся наиболее или даже единственными правомочными наследниками прежних фантастических существ. Древние заблуждались. Они видели то, что легко бросалось в глаза, что лежало на поверхности, и что видели, то считали богом. Начала и принципы же кроются в глубинах, они невидимы, их трудно добыть. А только то может быть истинно и прекрасно, что добыто с трудом: вся жизнь тому служит доказательством и порукой... Но иногда приходит сомнение и по поводу самоочевиднейших положений. Может быть, лучшее, самое нужное не в глубине, а на поверхности и не трудно, а легко должно даваться человеку. То, что добыто трудом, культурой, борьбой, усилиями — как бы мы ни ценили все это — все-таки ничтожно сравнительно с тем, что нам далось само собой, без напряжения, что получили в дар от Бога. Наше проклятие в том, что мы уже можем верить только в то, что сами добываем в поте лица и рождаем в муках. Конечно, наказание нужно принять, от него не избавишься. Но, когда кончится срок испытания, забудутся глубины, и Майя получит вновь все те права, которые по решению Бога отнял у нее дьявол, — он же — разум, направив человека от светлой поверхности бытия к темным корням и началам.

XLVIII

Путь к истине. «Как вода, я пролился, и расторглись все кости мои, сердце мое сделалось, как воск, растаяло посреди внутренностей моих» (Пс. 22, 15). Чтоб увидеть истину, нужны не только зоркий глаз, находчивость, бдительность и т. п., нужна способность к величайшему самоотречению. И не в обычном смысле. Недостаточно, чтобы человек согласился жить в грязи, холоде, выносить оскорбления, болезни, жариться в фаларийском быке. Нужно еще то, о чем вещает

* Любовь умного бога (*лат.*).

псалмопевец: внутренно расплавиться, перебить и переломать скелет своей души, то, что считается основой нашего существа, всю ту готовую определенность и выявленность представлений, в которой мы привыкли видеть veritates aeternae. Почувствовать, что все внутри тебя стало текучим, что формы не даны вперед в вечном законе, а что их нужно ежечасно, ежеминутно создавать самому. Тысячелетия человеческая мысль неустанно работала над тем, чтобы определить и зафиксировать вечное, как всегда себе равное и неизменное. Сократ пошел учиться этому искусству к ремесленникам, к техникам. Кузнец, столяр, плотник, повар, врач — они знают, что делать, у них есть понятие о «добре», готовая, твердая causa finālis, определяющая их задачи. У них и мы можем узнать, что такое «добро», ибо добро ведь всегда и везде одно и то же. Но «добро» богов, которое нужно было Сократу, нисколько не похоже на добро кузнецов, плотников и врачей. Только название одно. Боги не знают «техники» и не нуждаются в ней. Они не ищут ни твердости, ни прочности, ни законов. Есть понятие стола и подковы. Но нет понятия добра: кузнецам и плотникам нужно делать свое дело и своим делом ограничиться. Как их инструменты — топоры, молотки, пилы и пр. — не нужны и не могут пригодиться философу, так же и их идеи и методы ничего не дадут тому, кого призвал Аполлон к священной жертве. Перенесши из житейской практики в науку представление о «законе» и «общем понятии», Сократ дал науке очень много, но метафизику осудил на медленную и верную смерть. «Критика чистого разума» родилась в тот час, когда Сократ решился искать «добро» у ремесленников. Метафизика превратилась в ремесло. И теперь наша задача, быть может, и невыполнимая, ибо Сократ стал второй нашей природой — выкорчевать из своей души все «закономерное», все «идеальное». По примеру псалмопевца разбить скелет, которым держится наше старое я, расплавить свои «внутренности». Законы и твердость — только на земле, для временного существования. И «идеальное», будет ли оно causa efficiens или causa finālis*, тоже только на земле. За пределами земного существования человеку приходится самому создавать и цели и причины. И чтобы научиться этому, человек должен испытать то ужасное чувство оставленности, о котором рассказывается в начале того же 22-го псалма: «Господи, Господи, отчего Ты меня покинул!» Нет Бога, человек предоставлен себе, и только себе. Даже нет надежды, которой иногда утешался Сократ, что смерть есть сон без сновидений. Нет, сон посетят видения. И главное видение: Бога нет, человек должен сам стать Богом, т. е. все творить из ничего; все: и материю, и формы, и даже вечные законы. Таков опыт древних, блаженных людей: прочь от знания, почвы, уверенностей, всего того, что дается людям «общей» жизнью. В этом их «великая» надежда! И не только древние, но и более близкие к нам по времени люди кой-что знали об этом и в своих писаниях свидетельствовали. Непримиримые враги, основатель иезуитского ордена Лойола и расстрига монах Лютер, оба учат, что только человек, затерявшийся в вечности и предоставленный самому себе и

* Действительная причина или конечная причина (*лат.*).

своему безмерному отчаянию, способен направить свой взор к последней Истине. Отсюда и загадочные слова Лютера в его комментарии на послание к Римлянам: Blasphemie... aliquanto sonant gratiores in aure Dei quam ipsum Alleluja vel quecumque laudis jubilatio... Quanto enim horribilior et fedior est blasphemia, tanto est Deo gratior. — т. е. богохульство звучит иной раз приятнее для слуха Божьего, чем даже Аллилуйя или какое хотите торжественное славословие. И чем ужаснее и отвратительнее богохульство, тем приятнее Богу. Таков же смысл одного из основных правил «духовных упражнений» (exercitia spiritualia) Игнатия Лойолы: quanto se magis reperit anima segregatam ac solitariam, tanto aptiorem se ipsam reddit ad quaerendam intelligrendumque creatorem et dominum suum — чем больше отрывается душа (от мира) и уходит в уединение, тем более становится она способной искать и постигать Творца своего и Господа...

XLIX

Sola fide. Платон назвал время подвижным образом вечности. Может, правильнее было бы сказать: вечность есть неподвижный образ времени. Философы всегда считали время своим врагом, и мечта всех метафизиков — преодолеть время, в котором, как и в материи, принято видеть источник зла. Время пожирает собственных детей, учат нас, от него пошло непостоянство, изменчивость, неустойчивость, от него же и гибель. Обычно изменчивость и непостоянство ставят в прямую связь с гибелью: не было бы изменчивости, не было бы и гибели. И кто хочет бороться с гибелью и смертью, тот стремится преодолеть время и вытекающую из него изменчивость. Правда, одновременно борются и с «материей», хотя материя — сама косность, т. е. прямая противоположность изменчивости и непостоянству. Если бы в мире была одна только материя, все всегда бы равнялось себе, не было бы никаких перемен, а стало быть, и гибели! Но косный материальный мир — это ведь сама смерть! Из такого сопоставления неизменности материи с непостоянством форм следовало бы заключить, что время не враг, а союзник живого человека, что оно только и дает надежду на возможность вырваться из власти мертвой материи. И что настоящий враг человека, символ и воплощение смерти — это вечность, т. е. отсутствие времени. Оттого-то материя имеет своим основным предикатом вечность и неизменность. Время пришло в мир вместе с человеческой душой, обманувши бдительность вечности, ревниво сторожившей его, и вместе же с душой объявило войну косности. Так что, быть может, и правильно видеть во времени начало всех γένεσις 'ов (рождений), но связывать с временем φψορα (гибель), как это делали древние, никоим образом нельзя. Время создает только возможность перемен и великих превращений. Гибель же не от времени. И если время так могущественно, как это кажется эмпирическому сознанию, то с его могуществом должны быть связаны величайшие упования человечества. Вначале были неподвижная вечность и ее сестра — смерть. Когда пришло время, вырвавшееся из оков косности и неизменности, с ним вместе пришла и жизнь. И с тех пор в мире борются жизнь со смертью. Кто побеждает? Во всяком случае, нет

никакого основания утверждать, что побеждает смерть. До сих пор, по крайней мере, смерти не удалось вытеснить из мира жизнь. Иной раз кажется, что смерть и вечность, равно как и материя, сделали уже очень значительные уступки времени, даже поступились своими суверенными правами. То есть и вечность, и смерть, и материя из субстанции постепенно превращаются в акциденции, из королей, самодержавно предписывавших закон бытию, в сговорчивых, готовых на компромиссы правителей. Уже Платон заподозрил в материи «несуществующее», Аристотель в ней видел только потенциально существующее, а Плотин — немощный, жалкий, расслабленный призрак. И точно, материя больше всего похожа на призрак, и кажется, что даже в нашем эмпирическом существовании не она властвует, не она связывает живого человека. Она только служит ему — не знаю, временным или метафизическим его нуждам: может, и тем и другим. Недаром ведь Плотин в конце концов решился унести ее с собой в «тот» мир, где она уже является не источником зла, а источником добра. По-видимому, как только материю отделить от идеи «необходимости», так тотчас же выяснится, что в ней не одно дурное, а есть и хорошее. Еще в большей степени это можно сказать о формах. Уже здесь, в эмпирическом мире, мы убеждаемся, что формы не подчинены всецело закону или законам необходимости. Вся прелесть и притягательность форм в значительной степени коренится в их способности переходить одна в другую. Безобразная глыба на наших глазах превращается в прекрасную статую. И безобразный человек, нужно думать, может стать прекрасным — только это, конечно, уже сложнее и труднее, и человеческому искусству не дано или в очень слабой степени дано творить чудеса таких превращений. Но дано, очевидно, предчувствовать их возможность. Отсюда и вытекает «теория идей» Платона, на этом зиждется и философия пробуждения Плотина. Платон не считает наш мир реальным. Плотин рвется за пределы эмпирии — его ἔκστασις (экстаз) есть попытка уже здесь, на земле, проснуться от самовнушений, расколдовать вековечные чары, которые воплотившись в образ «самоочевидных истин», парализуют ум и волю даже отважнейших людей. Это и есть столь прославленное «бегство от жизни». Причем загадочным образом и у Платона и у Плотина бегство от жизни вовсе не предполагает ненависть и презрение к миру. С каким негодованием Плотин отнесся к учению гностиков! Плотин не презирает, Плотин всей душой любит мир и все в нашем мире — он, который вслед за Платоном всегда твердит, что смерть лучше жизни. Это «вопиющее противоречие» (и далеко не единственное: вся философия и Платона и Плотина сплетена из вопиющих противоречий, которые тщательно сохраняются нами во всей своей неприкосновенности) вовсе не должно быть устранено из философии Плотина, ибо с ним ушла бы из нее и ее душа, ее жизнь. Основной недостаток большинства, почти всех исследований о Плотине в том, что их авторы обычно стремятся смягчить объяснениями и толкованиями либо устранить своими добавлениями и исправлениями замеченные ими у него противоречия. Прием абсолютно недопустимый... Когда Гартман, который сам себя считает и другими считается кон-

гениальным Плотину, пытается — все ради погашения замеченных им противоречий — заменить плотиновское «единое» выработанным Спинозой понятием «субстанция», а «разум» и «мировую душу« превратить в атрибут мышления и воли, он просто отнимает у себя и у других действительного Плотина. Он это делает с совершенно спокойной совестью, ибо убежден, что философия есть «общее делание» и что ряд философов, следовавших за Плотином, прибавили к оставленному им наследству многое такое, от чего сам Плотин, если бы можно было вызвать к жизни его дух, не отказался бы. Откуда такое убеждение? Философия не есть и не может быть общим деланием, как она не может быть наукой в общепринятом смысле этого слова. В особенности это нужно сказать о философии Плотина. Плотина нельзя дополнять Спинозой, Шеллингом, Шопенгауэром или Гегелем. Плотина и вообще нельзя дополнять. Его можно только слушать и, насколько удается, воспринимать. Его даже нельзя подвергать критике, в той части его воззрения, где он касается собственно философских вопросов. Мы, конечно, не обязаны принимать его физику и астрономию. В области положительных наук его сведения, конечно, ничтожны сравнительно с нашими. Но за философией мы идем к нему, а он в свой черед шел к людям, жившим задолго до него и еще меньше его осведомленным. И он, и Платон были глубоко убеждены, что древние были «лучше» их и жили ближе к богам. Верно это? Должны ли и мы думать, что Плотин, так давно живший, был лучше нас и, главное, жил ближе к богам, стало быть, к источникам последней истины? Вопрос кардинальной важности, который, к сожалению, наша современность не смеет не то что разрешить, но и поставить. Для нас история философии — основная наука, и основная наука не для историков, а для философов. Физику или ботанику вовсе нет надобности изучать историю физики или ботаники; если они и интересуются историей своих наук, то между прочим только. Но ни один философ, даже такой, который верит в прогрессивное движение философской мысли, не ограничится знакомством с новейшими авторами. Платон, Аристотель, Плотин нам нужны не меньше, чем Кант или Гегель. Больше того, можно обойтись без современных философов — Вундта или Спенсера, но без Платона или Плотина вы не обойдетесь. Древние философы при всей своей отсталости, даже невежественности в областях положительного знания, для нас вечные и незаменимые учителя. Так же как и в области искусства, «современность» не дает ровно никаких преимуществ новейшим поэтам перед Гомером, Софоклом, Эсхилом, даже перед Горацием или Виргилием. Данте и Шекспир вдохновляют нас больше, чем Виктор Гюго или Мюссе. И еще с большим правом можно сказать это о религиозном творчестве. Библия до сих пор остается книгой книг, вечной книгой. За одно послание ап. Павла или одну главу из пророка Исаии не жаль было бы отдать богословскую литературу целого поколения последующих эпох человеческого существования. И это, конечно, не случайность. Науки развиваются, совершенствуются. Положительные знания накопляются и передаются по наследству. Потому каждое последующее поколение ученее предыдущего. Аристотель прав — основной

признак знания в том, что оно может передаваться всякому. Но в философии, искусстве, религии дело обстоит совсем иначе. «Знания» философа, художника, пророка не поступают в качестве предметов постоянного пользования в человеческий обиход. Для Платона его «анамнезис», его «идеи», его «эрос» были знанием, самым философским знанием. Но Аристотель уже «опровергал» его : и до сих пор все эти знания можно черпать только из сочинений самого Платона, в то время как оправдавшиеся положения древней физики или механики мы находим в любом учебнике, даже без указания на то, кто и когда впервые принес их человечеству. Если говорят Пифагорова теорема, Архимедов рычаг или даже законы Ньютона, то только для упрощения и краткости. Иное дело, когда речь идет об идеях Платона, об «едином» Плотина, энтелехии Аристотеля, amor dei intellectualis* Спинозы и даже постулатах Канта. Тут творец значит столько же, сколько и сотворенное им. Совершенно так же, как Фидия или Праксителя, Леонардо да Винчи или Рафаэля, Софокла или Шекспира нельзя описать или рассказать своими словами, а нужно самому увидеть или прочесть. Я уже не говорю о псалмах, книгах пророков, апостольских посланиях: кто их не читал, а знает только со слов других, не подозревает даже того, что они говорили. Правда, и читавшие часто не подозревают и не прозревают их. Вернее всего, что мы не может никак проникнуть в отдаленное прошлое. И чем прошлое более глубокое, тем труднее воспроизвести его при помощи обычных исторических методов. Не следует обманывать себя и преувеличенно доверять нашей способности читать по оставшимся материальным следам историю земли, жизни, людей, народов. Все данные думать, что мы читаем плохо, очень плохо, и что плохое чтение принесло нам немалый запас ложных идей и знаний. Мы всегда «читаем», исходя из предположения, что под солнцем не бывает и не может быть ничего нового. Предположение, повидимому, совершенно неверное и ни на чем не основанное: под солнцем бывает новое, но у нас нет глаз, чтобы разглядеть его: мы умеем видеть только старое. Такое новое, к примеру, сказание Библии о грехопадении Адама. Если мы отнесемся к нему, как полагается историкам, т. е. людям, ищущим естественной связи явлений и á priori уверенным, что в глубине веков они не найдут ничего такого, чего нет и в наше время, то мы будем принуждены либо ложно истолковать его, либо признать его позднейшей, даже очень поздней интерполяцией. Последнее предположение нелепо. Сказание о грехопадении так тесно сплетено со всем библейским повествованием, что придется всю книгу Бытия, а за ней и остальные книги Библии отнести к ближайшей нам эпохе. Но как быть тогда? Как объяснить естественно, что маленький, невежественный, бродячий народец мог додуматься до мысли, что величайшим грехом, изуродовавшим человеческую природу и повлекшим за собою изгнание человека из рая и все последствия этого изгнания — нашу тяжелую, мучительную жизнь, с работой в поте лица, с болезнями, смертью и т. п., что величайшим грехом наших праотцов было «доверие к разуму»? Что,

* Интеллектуальная любовь (*лат.*).

сорвавши яблоко с дерева познания добра и зла, человек не спас, как бы, казалось, должно было быть, а погубил себя навсегда? Как могла такая мысль, спрашиваю я, прийти в головы первобытным пастухам, которые все свое время и все свои силы должны были отдавать «борьбе за существование», т. е. заботам о своих коровах и овцах? Какая тонкость и изощренность ума, какая культурность нужна для того, чтобы подойти к этому роковому вопросу? И сейчас даже ученейшие люди отмахиваются от таких мучительных проблем, чувствуя, что не только разрешить, но даже постичь их во всей их глубине и сложности человеку не дано или почти не дано. Можно сказать больше: несмотря на то что Библия в течение веков была настольной книгой европейского человечества и что каждое ее слово считалось священным, наиболее образованные и мыслящие люди не понимали и не понимают сказания о грехопадении. И сейчас никто из нас не понимает, органически не способен понять кроющейся в нем загадки, Почему дерево познания есть дерево смерти, а дерево жизни не дает познания? Ведь весь опыт наш доказывает противоположное. Познание оберегает жизнь, делает для человека — слабого, ничем естественно не защищенного животного — возможным борьбу с другими опасными для него животными. Познание — источник силы и могущества нашего... Казалось бы так! И вот мы не понимаем сказания о грехопадении — как же могли понять его, да еще «выдумать» невежественные, грубые пастухи? Ясно: не могли они ни понимать, ни выдумать его. Точно так же, как не могли они, конечно, прийти по оставшимся видимым следам к заключению, что когда-то был потоп. Легенда о грехопадении была принесена евреям откуда-то извне, досталась им «по наследству» и потом уже передавалась из поколения в поколение. Стало быть, по времени своего происхождения она должна быть отнесена к отдаленнейшему периоду человеческой истории. Но сколько бы ни отодвигали в глубь времен создание легенды о роковом дереве, мы все же не облегчаем себе задачи: только усложняем ее. Ведь предки живших в Палестине евреев были еще невежественнее, были совсем первобытными людьми, дикарями. Могли ли они не то что разрешить, но и вообще одумывать и обсуждать такие проблемы, противопоставлять жизнь познанию... Повторяю, что и сейчас образованнейшие люди «своим умом» не дошли бы до такого противопоставления. Когда Ницше принес его из своих подземных и надземных странствий «по ту сторону добра и зла», все были ошеломлены, точно мир никогда об этом ничего не слышал. И это несмотря на то, что он только вновь повторил древнее сказание о росших в раю деревьях! И что об этом до того так страстно и вдохновенно рассказывали и пророк Исайя, и опиравшийся на пророка ап. Павел, и даже гремевший на весь мир Лютер, весь смысл учения которого сводился к тому, что человек спасается не делами своими, а единой верой — sóla fide и что уповающие на свои добрые дела обречены на вечную смерть. Так вот, если мы, несмотря на то что и пророки, и апостолы, и философы столько раз возвещали нам эту истину, не могли и не можем воспринять ее, как могли евреи сами до нее додуматься? Очевидно, не могли. Тоже очевидно, что им не у кого было перенять ее. Откуда же

она пришла к ним? И если она пришла к ним «естественным путем», то почему же мы и теперь не может разгадать ее таинственного смысла? Отчего она даже тем, кто считает Библию откровенной книгой, кажется не то что ложной, а лишенной всякого смысла? Не может быть, твердит наш разум, наше все «духовное» существо, чтобы от познания пришла смерть. Ведь это значило бы, что освободиться от смерти можно, только освободившись от познания, потеряв способность отличать добро от зла?! Это было «открыто» нашим отдаленным предкам, они пронесли через тысячелетия открывшуюся им истину; десятки, сотни миллионов людей знали и знают то место из Священного Писания, где рассказывается о грехопадении, но понимать — никто его не понимает, и еще меньше можем мы уяснить себе, зачем нам была открыта тайна, которую — даже после того, как она была открыта, — никто постичь не может. Богословы, даже такие, как блаженный Августин, боялись этой тайны, и вместо того, чтобы читать то, что написано было в Библии, т. е. что человек стал смертным потому, что вкусил плод от дерева познания, читали, что человек стал смертным, потому что ослушался Бога. Другие понимали еще более грубо и видели первородный грех в concupiscentia, которую будто бы Адам, соблазненный Евой, не умел преодолеть в себе. Но это уже не чтение, а толкования, искусственные и умышленные. Если бы человек ослушался другого приказания Бога — последствия не были бы столь тяжкими и роковыми: об этом и сама Библия свидетельствует в дальнейших повествованиях. Все дело было в том, что плод от дерева познания, росшего в саду Эдема наряду с деревом жизни, этот плод таил в себе неизбежную смерть. Бог и предупредил человека об этом. Но предупреждения не помогли. Подобно тому как, «съев яблоко и узнав», что он наг и что наготы нужно стыдиться, человек уже не мог не стыдиться, так, «узнав», что есть смерть, он уже не мог от смерти спастись. Не Бог его потом «осудил» — Бог только формулировал на словах то, что без него произошло, — человек сам себя погубил. Он поверил змию, что познание прибавит ему сил, и стал знающим, но ограниченным и смертным существом. И чем больше он «знает», тем больше он ограничен. Сущность знания в ограниченности: таков смысл библейского сказания. Знание есть способность и постоянная готовность оглядывания, оглядки, результат боязни, что если не посмотришь, что за тобой, то станешь жертвой опасного и коварного врага. До грехопадения Адам глядел на Еву и не стыдился — в наготе человеческой, как и во всем, что было в Эдеме, была только красота. А «стыдное», дурное, страшное пришло от познания и вместе с познанием, с его «критериями», присвоившими себе право суда и осуждения. Непосредственное видение не может принести с собою ничего дурного, ложного. Познание, создав ложь и зло, потом пытается научить человека, как ему своими силами, своими делами спастись от лжи и зла. Но «познание» и «дела», если принять загадочное сказание Библии, и были источниками всего зла на земле. Нужно «спасаться» иным способом, «верой», как учит ап. Павел, одной верой, т. е. напряжением душевным совсем особого рода, именуемым на нашем языке «дерзновением». Только забыв «законы», так прочно привязы-

вающие нас к ограниченному бытию, мы может подняться над человеческими истинами и человеческим добром. Чтоб вознестись, нужно потерять почву под ногами. Конечно, «диалектика» тут не поможет, не поможет и стремление к «вечности», которую мы будто бы нащупываем «умным сознанием» под переменным временем. Нам нечего бояться изменчивости: самый опасный враг наш — это «самоочевидные истины». Знаю, что труднее всего человеку, который осужден идти, сам не зная куда. По-видимому, такого требования нельзя совсем и предъявлять человеку. Но ведь тут речь и не идет о требовании. Никто не добивается, чтобы все люди всегда пренебрегали очевидностью. Пожалуй, даже наоборот, все всегда должны считаться с очевидностью. Но кое-кто, кое-когда может и не считаться, и даже не считается. И тогда начинает казаться, что вечность есть только неподвижный образ времени, что имеющее начало не имеет конца, что библейская философия много глубже и проникновеннее современной философии и даже — скажу все — что сказание о грехопадении не придумано евреями, а досталось им одним из тех способов, о которых вы ничего не узнаете из новейших теорий познания...

L

Жало смерти. Платон в «Тимее» говорит, что «естественная смерть безболезненная и сопровождается скорее удовольствием, чем страданием». Многие, очень многие философы держатся того же мнения. Оно и понятно, философ «обязан» давать ответы на вопросы, т. е. проблематическое превращать в самоочевидное, неизвестное сводить к известному. Но тому, кто хочет сам учиться, а не обучать других, смерть всегда представлялась и будет представляться как нечто в последней степени неестественное, как неестественное κατ' ἐξοχήν *. Он видит в смерти вечно проблематическое, что-то, что совершенно не мирится с обычным ordo et connexio rerum и даже idearum. Такому и нет надобности лицемерить и притворяться, утверждая, что смерть в старости «приятна». Смерть всегда страшна. Конечно, природа могла бы и иначе распорядиться. Могла бы так устроить, чтобы человек, почувствовав, что связь его с нашим миром разрывается, испытывал великую радость. Так оно и должно было бы быть, если бы смерть была «естественным» явлением. И почему считают, что смерть в старости «естественнее», чем в молодости? Если вообще слово «естественный» имеет хоть какой-нибудь смысл, то приходится признать, что все в мире естественно — здоровье, как и болезнь, смерть в молодости, как и смерть в старости, и т. д. Ведь противоестественное, т. е. то, что против естества, против природы, и существовать не может. А раз существует — то естественно. И если уже на то пошло, то гораздо естественнее — ибо так большею частью бывает — умереть в молодости или в среднем возрасте, от болезни или иной «случайной» причины, и умереть в мучениях, чем в старости, и безболезненно. Посмотрите статистические таблицы, если вам недостаточно собственного опыта и на-

* Главным образом (*греч.*)

блюдения: до глубокой старости доживают очень немногие люди, а про безболезненную или радостную смерть почти и не слышно. Смерть безумно мучительна и страшна. Даже внешний вид смерти ужасен. Если бы даже разложение организма не было связано с возможностью заражения окружающих, все же трупы пришлось бы сжигать или зарывать в землю. Непривычный человек даже и на скелет смотрит со страхом, который принято называть суеверным, но который, если бы мы были более любознательными, следовало бы совсем иначе квалифицировать. Так что вопреки Платону смерть есть самое неестественное, таинственное и загадочное из всего, что вокруг нас происходит. И обставлена она такими ужасами и страхами не случайно, а, пожалуй, именно затем, чтобы подчеркнуть ее загадку. Стало быть, вовсе нет и надобности приукрашивать смерть, делать ее менее страшной и проблематической. Ужасы смерти не случайны, а внутренне связаны с самым ее существом и связаны узами нерасторжимыми: из этого нужно исходить. Сам Платон это знал, когда писал Федона, под неизгладившимся еще впечатлением смерти Сократа. И точно: когда на наших глазах умирает учитель, соображения об естественности смерти и вообще об естественности едва ли кому могут прийти на ум. Тогда думаешь только о неестественном, о сверхъестественном. И разве может быть у нас уверенность, что естественное правомочнее и могущественнее сверхъестественного? Оно на первый взгляд постижимее, мыслимее, ближе. Но что толку и в первом взгляде, и в мыслимости, и в постижимости! Сократа-то ведь отравили, и его нет! Конечно, «естественное» не тревожит, легко переносится и приемлется, открыть же душу для сверхъестественного безмерно трудно. И только пред лицом великих ужасов душа решается сделать над собою то усилие, без которого ей никогда не подняться над обыденностью: безобразие и мучительность смерти заставляют нас все забыть, даже наши «самоочевидные истины», и идти за новой реальностью в те области, которые казались до того населенными тенями и призраками.

LI

Источники «возвышенного». Плотин считается самым «возвышенным» философом. Некоторые ставят его даже впереди Платона. И кажется, не без основания: Плотин никогда не смеется, даже не улыбается. Он воплощенная торжественность. Вся его задача — в этом он продолжает и завершает дело «мудрейшего из людей», Сократа, — оторвать человека от внешнего мира. Внутренние радости, внутренняя удовлетворенность, учит он, находятся вне какой-нибудь зависимости от условий нашего внешнего существования. Тело — тюрьма, в которой живет душа. Видимый мир — ограда этой тюрьмы. Пока мы ставим свое душевное благо в причинную зависимость от наших тюремщиков, — мы не можем быть «счастливы». Необходимо научиться презирать все внешнее, сотворенное, даже больше того — научиться воспринимать его как «несуществующее» — только тогда мы обретаем ту свободу, без которой жизнь кажется Плотину жалкой, пустой, призрачной. Сейчас обыкновенные люди

ценят удачу, славу, здоровье, красоту и т. п. Дается им это все — они радуются, не дается — огорчаются. Всякая радость, как и всякое горе, имеет у обыкновенных, чуждых философии людей свою причину. Но радость и огорчения философа, по Плотину, должны быть беспричинными, автономными. Душа радуется не потому, что ей «дали», подарили что-либо. Она радуется потому, что хочет радоваться. Она сама и одаряет себя и своим дарам радуется. Достигается такая возможность в состоянии ἔκστασις — экстаза, выхождения из мира, полного разрыва с миром. Что находящемуся в экстазе до личных событий, даже до событий, которые потрясают весь мир? Потерял доброе имя, здоровье, друзей, близких? Этим огорчаются только те, кто думает, что жизнь лучше смерти. Даже гибель родины не произведет впечатления на того, кто испытал радость слияния с Богом. Как добродетель не знает над собой господина — ἀρετὴ ἀδέσποτος, так нет господина и над мудрецом, постигшим последнюю истину. Пусть в мире происходит что угодно — мудрец всегда сохранит свою возвышенность и невозмутимость духа.

Теперь вопрос: в чем сущность слияния человека с Богом? Кому это нужно: Богу или одинокой человеческой душе? Но Бог совершенно бесстрастен, ему ничего не нужно. Это — аксиома Плотина. Значит, душе нужно. Душе, которая, по учению Плотина же, в преступном дерзновении решилась некогда вырваться из лона единого бытия для самостоятельного существования. Но стоит ли о такой преступной душе думать и создавать для нее философию? И потом — радость единения! Ведь радоваться-то может только все та же преступная, индивидуальная душа: Бог, как был, так и остался бесстрастным. Не есть ли указываемый Плотином путь — новое дерзновение — на этот раз уже не открытое, а замаскированное — индивидуального существа? В мире материальном ему не повезло, его первое дерзновение не удалось, и оно пытается на новый манер обмануть Бога, только бы сохранить за собой право на личное бытие и личные радости?

Или «хитрит» Плотин, бессознательное орудие в руках «всемогущего Бога», «обманутый обманщик»?! Ему внушено «свыше» заманить дерзновенных отступников и вновь вернуть их к предвечной покорности, и он, всецело поглощенный своей великой, пророческой миссией, вдохновенно вещает о мнимых «возвышенных» радостях последнего слияния. Он знает, что никаких радостей для того, кто отрекается от своей самости, быть не может — где уж там радость и восторги, когда бросаешься в объятия чему-то, что и существования не имеет, — вроде того, как загипнотизированная птица бросается в пасть очковой змеи! Но он тоже знает, что если говорить правду, то никто не пойдет за ним, и предвечное преступление, воспоминание о котором так терзает его философскую совесть, останется неискупленным. Справедливость должна восторжествовать, хотя бы ценой гибели всего человеческого рода. В этом, и только в этом «красота» и «смысл» возвышенности. Об этом мечтает то Единое, которое так бесподобно воспевает Плотин, к этому только оно и стремится. А радости, восторги, блаженство — это

только приманка, червячки, которыми приходится соблазнять людей, неспособных понять, что цель мироздания не в них и их судьбах, а в вечной закономерности и возвышенной строгости неизменного порядка.

LII

Дерзновения и покорности. Человек в своей жизни переходит много раз от дерзновения к покорности. Но под конец обычно покоряется. История философии — если положиться на мнение историков — есть история смирения человека. Но точно ли история философских учений выразила собой историю наших духовных борений? И вообще история культуры, как ее принято изображать, есть ли в самом деле итог всего человеческого делания, всех наших устремлений и достижений? Я думаю, нужно сказать: нет, не есть. Такие признания вырываются иной раз и у профессиональных историков, которые поправдивее. Философия истории Гегеля есть грубая и вредная фальсификация жизни. Его разумная действительность и не разумна и не действительна. Дерзновение не случайный грех человека, а его великая правда. И люди, возвещавшие смирение, были по своим внутренним запросам наиболее дерзновенными людьми. Смирение для них было только способом, приемом борьбы за свое право. Оттого-то Платон и Аристотель победили. В стороне, как разбитые, оказались Протагор, пророк Исайя, ап. Павел из древних, Паскаль, Шекспир, Гейне и др. из новых. Но «история», *наша* история, считает без хозяина. Последний страшный суд не «здесь». Здесь одолели «идеи», «сознание вообще» и те люди, которые прославляли «общее» и провозглашали его богом. Но «там» — там дерзавшие и разбитые будут услышаны. Единственное возражение: никакого «там» нет, есть только «здесь». И Бог только здесь, а не там. Это возражение, не спорю. In hoc signo vinces, in hoc signo vincuit et vincentis et vincant*.

* Сим знаменем ты победишь, сим знаменем они побеждают и победят и да побеждают (*лат.*).

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

ПАУРИКА, ПАНЧАДХИКАРАНА, ПАТАНДЖАЛИ, НЕКОТОРЫЕ ДРУГИЕ И НЕМНОГО КОМПАРАТИВИСТИКИ

В. К. Шохин

Хотя история научного изучения индийской философии насчитывает уже более 200 лет, собственно исторический подход к исследованию классических индийских систем (даршаны) наметился сравнительно недавно, да и в настоящее время эти системы рассматриваются преимущественно как раз навсегда данные: в том виде, в каком они канонизировались в базовых текстах даршан — в сутрах и кариках. Вместе с тем даже приблизительное понимание того, что было сделано составителями этих базовых текстов, требует самого скрупулезного изучения работы их предшественников. Эта истина выразительно демонстрируется на примере изучения такой важнейшей традиции, как санкхья, — ведущее направление индийского дуализма, знаменитое прежде всего своей космологией (учение о космических эманациях). Восходя к самым древнейшим историческим этапам индийского философствования, эта традиция канонизировалась в «Санкхья-карика» Ишваракришны (Далее: СК) только в V в. н. э. — в результате систематизации, гармонизации и преодоления «ортодоксальным» направлением (из которого и вышел Ишваракришна) множества предшествовавших течений, школ и «редакций» учения санкхьяиков.

Предметом настоящей публикации и являются некоторые из наиболее влиятельных мыслителей санкхьи, жившие преимущественно в кушанский период индийской истории (I—III вв.), на «задания» которых и должен был ответить составитель СК. Значение этих мыслителей, расположившихся в историческом пространстве, разделяющем санкхью древнюю (точнее, ввиду изначального плюрализма в «редакциях» этой традиции — «древние санкхьи») и санкхью каноническую, заключается и еще в одном для культуролога первостепенном обстоятельстве. Будучи, в свою очередь, наследниками предшествовавших эзотерико-мистических преданий санкхьи, лучшим образом описываемых в категории «гносис»[1], эти мыслители оказались и одними из первых философов — носителей теоретической рефлексии, реализующейся в исследовательской деятельности (критико-контравертивное исследование суждений и системно-классификационное исследование понятий), обращенной на

мировоззренческие «макропроблемы». Подобной «двуипостасной» личностью, совмещающей «должности» гностика и философа, будет и сам Ишваракришна, а также большинство основных представителей других индийских даршан, и изучение их наследия позволяет выявить этот чрезвычайно важный для всего индийского философствования феномен в его начальном становлении.

Наши сведения об учении философов, обозначенных в заголовке этой статьи, немногочисленны, но они могут быть введены в современную историко-философскую науку только при учете следующих фактов[2]. Во-первых, они представляют собой лишь нечто вроде самых верхних слоев безнадежно ушедшего в воды истории айсберга доканонической санкхьи, и мы не можем ни на момент усомниться в том, что названными философами было сделано гораздо больше, чем то, чем мы сейчас располагаем. Во-вторых, все, что нам известно об их учении, сохранилось в «Юктидипике» (Далее: Ю), самом подробном и весьма научно организованном комментарии к СК (датируется VI—VIII вв.), неизвестный автор которого оказался, на наше счастье, исторически мыслящей личностью, специально интересовавшейся тем, как соотносятся доктрины Ишваракришны с наследием его предшественников. Но это обстоятельство в известном смысле и ограничивает его информацию: он выделяет только то, что находилось в непосредственной связи с кругом предметов самой СК. В-третьих (что следует из второго), нам необходимо помнить очертания этого предметного круга. К числу тех проблем, о которых пойдет речь, относятся: количественная характеристика Прадханы/Пракрити (Первоначало); порядок возникновения из нее других космических, — в корреляции систем макро- и микрокосма, — начал (первая эманация Прадханы-Махат соответствует на микрокосмическом уровне буддхи, «интеллекту», вторая, Аханкара, — абхимане, «примысливанию-себя» и т. д.); система «инструментария» (карана) — ментально-перцептивно-моторных способностей индивида; статус тонкого тела (сукшмашарира) — субтильного промежуточного образования, опосредующего связь чистого субъекта (Пуруша) с грубым, физическим телом; классификация основных диспозиций сознания индивида, обусловливающих характер его дел в том или ином индивидуальном существовании и как следствие этого характер его перевоплощений (сансара). Таким образом, интересующая нас проблематика связана с первостепенно важными контекстами дуализма санкхьи (оппозиция Первоначала и Пуруши), основополагающего для всей ее философской системы[3].

Дальнейшие разделы публикации включают: (1) подробную реконструкцию как фактических доктрин этих философов, так и исторических и логических предпосылок их оформления (разумеется, мы осознаем в некоторых случаях рискованность предлагаемого нами философского комментария к фрагментарным свидетельствам, постоянно держа в памяти образ «айсберга»; (2) типологические параллели с феноменами европейской (шире — средиземноморской) мысли не одной эпохи, позволяющие лучше вписать интересующих нас мыслителей в мировой историко-философский процесс.

В публикации «"Юктидипика" (VII—VIII вв.) о древних философах» представлен перевод фрагментов, связанных с теми учителями санкхьи, имена которых обозначены в заглавии этой статьи.

1. Имя Паурики (Paurika = «Горожанин») стоит в списке учителей санкхьи в Ю после Хариты, Баддхали и Кайраты и до Ришабхешвары, Панчадхикараны, Патанджали и ряда других предшественников Ишваракришны. Исходя из этого положения в перечне (который, однако, следует признать дефектным — имени Харити предшествует лакуна, см. прим. 24), он должен считаться предшественником двух других рассматриваемых нами мыслителей и тем более следующего за ними Варшаганьи, которого можно, видимо без риска, отнести к III—IV вв. (см. ниже). Эти соображения позволяют отнести Паурику примерно к I—II вв., т. е. раннекушанскому периоду индийской истории.

Паурике приписывается только одна доктрина, зато самой первостепенной важности. Исходя из его фрагмента, он в отличие от остальных учителей санкхьи и от «ортодоксального» учения признает, что первоначало мира Прадхана/Пракрити не единично, но множественно — в соответствии с множественностью Пуруши, и каждая из них создает для соответствующего субъекта тело и ментально-перцептивно-моторные способности, будучи в определенном смысле ответственна за «свой» агрегат в продолжении каждого индивидуального существования. Так его позиция понимается и в индологии[4].

Но она, на наш взгляд, нуждается в уточнении. А именно, из того же единственного фрагмента явствует, что Паурика различает как бы два уровня Первоначала, дифференцируя нечто вроде Прадханы в абсолютном смысле (с большой буквы) и прадханы в смысле локально-эмпирическом (с маленькой буквы). Первая ассоциируется с «телом могущества» (nāhathyasarīra), имеющим важные коннотации в брахманистско-индуистской литературе и означающим нечто вроде резервуара все-потенциальности, из коего могут черпаться любые феноменальные формы бытия. Вторая же, вероятно, и соотносится с каждым индивидуальным существованием, «обеспечивая» его телом и указанным ментально-перцептивно-моторным агрегатом. А потому, хотя составитель Ю (а вслед за ним и индологи) и считает его позицию несовместимой с учением о единичности Первоначала, нам представляется, что «диссидент» Паурика отошел от нормы «санкхьяиков все же не столь бесповоротно, как то кажется на первый взгляд. Видимо, в его модели космологии Прадхана (с большой буквы) соответствует Прадхане «нормальных» санкхьяиков или по крайней мере близка последней[5]. «Диссидент», однако, и притом реальный, состоит во введении в космос малых прадхан, соответствующих скорее значению тонкого тела. В результате Первоначало раздваивается на «первичный» и «вторичный» модусы, что для учения санкхьи, конечно, явление не совсем нормальное.

Первый путь к объяснению позиции Паурики — те аналогии из литературы, которые приводят в данном случае исследователи санкхьи. Так, известно, что средневековый джайнский философ Гунаратна (XV в.) в своей «Таттва-рахасья-дипике», комментарии к зна-

менитому компендиуму джайнов по основным даршанам «Шаддаршана-самуччае» Харибхадры (VII в.), замечает, что «древние санкхьяики» (maulikya-sāṇkhyāḥ) признавали в отличие от более поздних множество прадхан, сополагая каждую из них со «своим» субъектом. Эта формулировка очень точно соответствует содержанию фрагмента Паурики, но потому и непонятно из нее, идет ли речь о единомышленниках философа или о нем самом с его последователями. В последнем случае можно предположить, что он возглавил значительную «диссидентскую» школу, типологически соотносимую, к примеру, с ватсипутриями-пудгалавадинами в буддизме. Собственно же философскую модель мышления Паурики это свидетельство не раскрывает. Последнего не скажешь уже в связи с другой аналогией, очень остроумно предложенной ведущим современным санкхьеведом Дж. Ларсоном[6]. А именно он вспоминает о знаменитом диссиденте Мадхаве, жившем уже после Ишваракришны, где-то в V—VI вв., которого знаменитый буддийский логик Дигнага, возможно даже и лично его знавший, называет «разрушителем санкхьи»[7]. По свидетельству Дигнаги, этот философ ввел уже после канонизации важнейшего онтологического учения санкхьи о трех гунах (ноуменальные «реалии», — саттва, раджас, тамас, — модификациями коих выступают все феномены мира) также атомарные («квантовые») гуну-звук, гуну-форму, гуну-осязаемость, гуну-вкус, гуну-запах (пытаясь объяснить в русле мышления санкхьи многообразие перцептивных процессов), которые называет, — по отдельности, — «прадханы». Очевидно, что здесь налицо не только терминологическое сходство, но и параллели в самой логике мышления: в обоих случаях плюрализация первооснов бытия призвана объяснить множественность опытов в мире (опытов перцептивных — как у Мадхавы и опытов, если можно так выразиться, экзистенциальных — как у Паурики). Следовательно, исходя из этой ассоциации позиция Паурики обнаруживает своеобразный реализм, притом скорее в антично-средневековом, чем в новофилософском смысле слова: за феноменами опыта должны стоять «приватные» онтологические единицы, за множественностью в самих этих феноменах — множественные, атомарные онтологические реалии.

Таковы логические следствия аналогии между Паурикой и Мадхавой, предложенные в индологии. Но возможны и другие аналогии.

Известно, что в древнейшей версии учения санкхьи, которую вполне справедливо было бы назвать (ввиду отсутствия в этой версии ряда основополагающих компонентов учения — прежде всего трех гун) протосанкхьей и которая представлена в «Буддачарите» Ашвагхоши (I—II вв.), фигурирует мыслитель по имени Арада Калама (палийский вариант — Алара Калама), считавшийся первым наставником будущего Будды и живший, следовательно, учитывая новую датировку жизни Будды, обоснованную в школе Г. Бехерта, в VI—V вв. до н. э. По версии Ашвагхоши, в системе Арады:

«То, что рождается, стареет, закабаляется и умирает, должно познавать как "проявленное". "Непроявленное" же (avyakta) познается как противоположное тому» (XII. 22).

Рождаться, стареть, закабаляться и умирать может только индивид, а потому и то, что противоположно этому, также должно относиться к индивиду, быть индивидуальным, «приватным», и это обозначается как «непроявленное» — основная характеристика Прадханы. Следовательно, Первоначало уже в самой древней версии санкхьи «распространено», множественно. А если это так, то свидетельство Гунаратны о множественности прадхан как о доктрине «древних санкхьяиков» уже более конкретизируется и позволяет предположить, что и Паурика, воспринимавшийся своими современниками как «диссидент», на деле восстанавливал самые древние слои традиции санкхьи. Значит, он пытался соединить Прадхану как космическое Первоначало, с авьяктой как бытийным, «непроявленным» ядром индивида, которое и составило в его системе прадхану (с маленькой буквы).

Логику мышления Паурики можно реконструировать и из обстоятельств полемики санкхьи с ее оппонентами. Известно, что самые значительные блоки полемики в «Веданта-сутрах» (II—IV вв.) посвящены попытке ведантистов ниспровергнуть доктрину санкхьяиков о Прадхане как причине мира. Один из аргументов сутракарина веданты состоит в том, что Прадхана/Пракрити, которая как бы «заведена» на активность изначально, не может от нее устраниться, а потому никогда не наступит «освобождение» Пуруш (II. 2.4.6). Довод попадает в цель: по учению санкхьи «освобождение» субъекта (как и обеспечение его «вкушения» объектами) осуществляет Пракрити, а не он сам. Уязвимость позиции санкхьяиков связана, конечно, с атрибутированием «дизайнерской» деятельности, по определению лишенной сознания Пракрити. Но санкхьяики не могут отказаться от своего основного «догмата», а потому скорее должны пойти на плюрализацию самого своего Первоначала (разумеется, те из них, кто был склонен к «компромиссам с противниками»). «Веданта-сутры» уже систематизируют аргументацию ведантистов в реальных диспутах с их соперниками-санкхьяиками. В числе последних мог быть и Паурика (ср. разработку плюралистической концепции гун у Мадхавы под влиянием критики буддистов). В пользу этого предположения свидетельствует и сам его фрагмент, в котором обсуждаются именно такие «параметры» Прадханы и прадхан, как активность и устраненность от активности.

Наконец, на чисто логическом уровне доктрина Паурики может быть осмыслена из, казалось бы, прямо противоположной доктрины СК. Ишваракришна, настаивавший на множественности Пуруши в противоположность единичности Прадханы, приводит в пользу первого «догмата» такие доводы, как неодновременность рождений и смертей индивидов и неодинаковость их «инструментария», а также самих видов деятельности (ст. 18). Но это как раз те аргументы, которые лучше всего могли бы послужить делу плюрализации Прадханы (заметим, что они никак не убеждают во множественности Пуруши, так как относятся к тому, что, по определению, не есть Пуруша: ведантистам подобные факты никак не мешают отстаивать единство Атмана). Следовательно, аргументация Паурики не только «отвечает» самому менталитету «ортодоксальной» санкхьи (прямо

противореча ее «догматам»), но частично даже и восстанавливается из него. Круг парадоксализма в мышлении санкхьяиков замыкается, становясь почти «порочным».

2. Два других философа, которым посвящена настоящая публикация, были, бесспорно, современниками и одновременно непримиримыми и «взаимодополняющими» оппонентами: они предлагают альтернативные доктрины в большинстве случаев по одним и тем же проблемам, и в определенном смысле принятие тезисов Панчадхикараны означает отрицание тезисов Патанджали, и наоборот. Время их деятельности можно определить примерно как II—IV вв. Поскольку в списке Ю Панчадхикарана из них стоит первым[8], мы и отдали ему предпочтение в последовательности и перевода и изложения его положений (хотя в «совместных» фрагментах нередко первыми излагаются воззрения Патанджали).

А. Имя-прозвище Панчадхикараны (Pañcādhikarana = «Эксперт в пяти топиках») характеризует его как профессионального философа с определенной специализацией. О том же свидетельствует его определение как tāntrika (фр. 5), соответствующее традиции санкхьяиков означать свои тексты как tantra (ср. «Шашти-тантра», «Атреятантра» и т. д.). О Панчадхикаране сохранились предания и в значительно более поздней, средневековой литературе: его знают и «Нарешварапарикша» (в тексте его имя читается как Pañcāṅgādhikarana), и комментарий Падмапады на тантристский трактат «Прапанчасара-тантра» (VIII в.).

Прозвище «Эксперта в пяти топиках» оказалось не совсем случайным: при всей условности такого обозначения можно видеть, что 8 фрагментов Ю действительно сводятся фактически к 5 основным доктринам.

1) Панчадхикарана не претендует на пересмотр основополагающего положения санкхьи о единичности Прадханы, подобно Паурике, и заодно с большинством других учителей противостоит попытке некоторых санкхьяиков ввести какую-то новую первую ее эманацию, первичную по отношению к Великому (Махат), признавая по крайней мере на высшей стадии «нормальный» космогенез (фр. 1). Но это не мешает ему нарушить общепринятый порядок эманаций на последней стадии: если все согласны в том, что перцептивно-моторные способности (индрии) происходят от Эготизма (Аханкара), то он производит их от пяти материальных элементов (махабхуты): пространства, ветра, огня, воды и земли (фр. 2).

Подобная трактовка свойственна не санкхье, но ньяйе. Однако из этого не следует, что Панчадхикарана был пятой колонной альтернативной философской системы в дружных рядах санкхьяиков, хотя взаимообмен индийских философских направлений также не следует недооценивать. Учение об «элементарной» природе индрий отнюдь не чуждо древней санкхье, куда оно пришло и из более древних традиций. Очевидно, что Панчадхикарана отстаивал свою концепцию в дискуссиях с другими санкхьяиками аргументированно (об этом свидетельствует общепризнанность позиции его оппонентов), хотя его аргументация и не сохранилась. Скорее всего, она должна была центрироваться вокруг признания того, что индрии «рабо-

тают» с пятью объектами, происходящими от пяти стихий или относящимися к ним как к своему субстрату, и если индрии их «фиксируют», то должны быть однородными с ними.

2) Специфическая доктрина Панчадхикараны состояла в признании того, что «инструментарий», который, согласно Ишваракришне, состоит из 13 элементов (5 способностей восприятия + 5 моторных способностей + «интеллект» (буддхи), «чувство-я» (абхимана) + «ум» (манас)), включает всего 10 элементов. В этом вопросе он строгий редукционист: его прямой оппонент Патанджали признает больше (12) и то же следует сказать о последователях Варшаганьи (11).

Что означает эта редукция? Наиболее правдоподобный ответ на вопрос состоял бы в том, что Панчадхикарана признает в качестве «инструментария» только 10 индрий (5 способностей восприятия + 5 моторных способностей). Это частично подтверждается и тем, что его оппонент Патанджали признает 12 и одновременно «выключает» из числа независимых начал мира Эготизм (Аханкара) — см. ниже. Но из сказанного не следует, что Панчадхикарана «выключает» все три высших, ментальных способности из списка начал (недаром же редукционизм в этом отношении приписывается одному только Патанджали, а автор Ю готов фиксировать любую дивергенцию, особенно в таком важном для санкхьяиков предмете). Единственное реалистическое предположение, на наш взгляд, заключается в том, что Панчадхикарана в само понятие «инструментарий» вносит несколько иной смысл, чем и Ишваракришна и Патанджали, и, вероятнее всего, он и понимает термин karana в его буквальном значении: «инструментарий» как нечто механистически-операциональное (что в таком случае исключает из него ментальные начала).

3) Согласно Панчадхикаране, этот «инструментарий» есть нечто совершенно лишенное собственной активности: об этом свидетельствуют его характеристика как того, «на чем пишется», уподобление пустой деревне и высохшему руслу реки (фр. 3), а также отрицание возможности для него «превосхождения своей природы» от самого себя (фр. 4), ибо смысл обоих высказываний нам представляется единым.

По реконструкции авторитетнейшего индийского санкхьеведа П. Чакраварти, речь идет о том, что, будучи сами по себе совершенно «пустыми», способности, входящие в «инструментарий», получают от Прадханы/Пракрити мгновенный «приток» для реакции на любой внешний стимул (объект), попадающий в их сферу[9]. Это объяснение представляется нам бесспорным, и оно, как кажется, вполне подтверждает и предположение о том, что в группу «инструментария» входят только индрии — прежде всего способности восприятия как определяющий компонент группы.

4) Самостоятельной темой Панчадхикараны выступает и разработка концепции тонкого тела — как обеспечивающего «упорядоченность» ментально-перцептивно-моторных способностей и трансмиграцию (фр. 6). Текст соответствующего фрагмента достаточно прозрачен. Это тонкое тело перманентно по отношению к физическим телам, сопровождает их в продолжение каждого земного

существования от зачатия до разрушения и «меняет» их сообразно с делами, совершенными в прошлых рождениях.

Учение о тонком теле традиционно для санкхьи, а также для ряда других индийских течений (например, для веданты), и мы не видим принципиальных расхождений здесь Панчадхикараны и «ортодоксальной» санкхьи. И все же сам факт, что Ю подробно останавливается на этой концепции Панчадхикараны и что именно на него ссылается Падмапада в толковании на первую главу названного выше тантристского текста, в коей речь идет об эмбриологии, анатомии, физиологии и психологии, заставляет заподозрить элементы некоторой специфики. Так обращает на себя внимание некоторая совместимость малосовместимого: исходя из именования тонкого тела в качестве vaivarta, можно выявить моменты некоторой его «иллюзорности»[10], тогда как его вхождение в телесное лоно и «рост» вместе с телом привносит в него значительный физиологизм.

5) Самостоятельным и существенно важным вкладом в наследие санкхьи была предложенная Панчадхикараной классификация диспозиций сознания (бхавы), с которой соотносятся и приложенные к Ю мнемонические стихи (фр. 7). Согласно общему представлению санкхьи, судьба индивида зависит от того, какие основные потенции (4 положительных + 4 отрицательных) преобладают в его менталитете, точнее, локализуются в начале «интеллект» (буддхи). Специфика подхода Панчадхикараны заключается в распределении этих диспозиций сознания по двум родам («природное» и «производное»), которые далее делятся на соответственно три («одновременное-с-началом мира», «внутреннее» и «приобретаемое») и два («непосредственное» и «опосредованное») вида.

То, что мы можем разглядеть в классификации Панчадхикараны, свидетельствует о солидном системном анализе. Первый «природный» вид — «одновременное-с-началом мира» — как бы вне индивида и может, кажется, никому не принадлежать, будучи чем-то вроде авторефлексии Мирового разума (таковым здесь особенно наглядно предстает Великий — Махат). Два же других противостоят ему как возможные лишь при наличии индивидуального существования. В любом случае они не требуют, чтобы кто-то над ними «работал», что отделяет их от второго рода диспозиций сознания, где четко различаются «рефлексия» и другие способы «спасительной» деятельности. Судя по мнемоническим стихам, вокруг классификации Панчадхикараны расходились немалые волны, в санкхье появлялись опыты аналогичного типа. Возможно, последние указывают и на существование значительной школы около Панчадхикараны. Очевидно, что Ишваракришна лишь переструктурировал элементы его классификационной системы: «внутренние» диспозиции (sansiddhika) выводятся им из ячейки «природных» и замещают «одновременно-с-началом мира» в качестве первого рода всей трехчастной системы, тогда как «производные» переводятся в разряд «совершенств».

В. Главное, что следует иметь в виду в связи с Патанджали (Patañjali), так это то, что он был лишь «однофамильцем» великого грамматиста и составителя сутр йоги и не может быть отождествлен

ни с одним из них ни по характеру ссылок на него, ни по своим доктринам. На Патанджали ссылается Падмапада в том же пассаже своего комментария на «Прапанчасара-тантру» и в связи с тем же вопросом о трактовке тонкого тела.

Фрагменты Патанджали позволяют считать, что философ разрабатывал по крайней мере четыре топика.

1) В космологии Патанджали, солидаризируясь с Панчадхикараной, последователями Варшаганьи и большинством других санкхьяиков, признает, что первой эманацией Прадханы является именно Великий (Махат), в чем он противостоит вместе с ними течению, вводящему новое высшее начало (фр. 1). Однако он идет на пересмотр важнейшего положения всей традиции санкхьи, отрицая субстанциональность Эготизма (Аханкара) как следующей эманации и считая его лишь модусом Махата — как «идеи-Я» (фр. 1), и его «ревизия» однозначно отвергается в трактате Ишваракришны.

Логические предпосылки этого шага достаточно прозрачны: «примысливание-себя», или «идея-Я», действительно можно и не отделять от когнитивного акта как целого, ибо оно входит в него достаточно органично. В самом деле, функцию буддхи составляют (пользуясь классическим примером из литературы санкхьяиков) идеи: «Это — горшок», «Это — столб» и т. д., тогда как функцию абхиманы — «Я вижу горшок» и т. д.[11], и второе в определенном смысле имплицитно присутствует в первом, не требуя, таким образом, избыточного «умножения сущностей». То, что санкхьяики возводят между этими функциями «средостение», объясняется тем, что их космология дифференцирует макрокосмические корреляты и «интеллекта» и «примысливание-себя» в виде различения Махата и Аханкары. Патанджали же идет обратным путем, начиная, вероятно, рассуждение о соответствующих функциях на уровне индивидуального сознания и, проявляя последовательность, элиминирует дифференциацию и их макрокосмических коррелятов. Демарш Патанджали представляется логически оправданным и ввиду явного пересечения функций также «интеллекта» и «ума» (манас), которые достаточно трудно разграничивать даже на основании схоластической литературы комментаторов СК и тем более на рассматриваемой стадии развития санкхьи. Сказанное означает, что его «ограничительные» интонации находились в определенном противоречии с глубинными установками санкхьи (восходящими еще к древнейшим ее историческим слоям) на максимальную атомизацию и субстанциализацию начал индивидуального сознания, соответствующим «разложению» личностного единства индивида на составляющие, и были сравнительно легко преодолены «большинством голосов»[12].

2) Согласно Патанджали, система «инструментария» включает 12 элементов и, таким образом, четко противостоит минимализму Панчадхикараны, который настаивал, как мы знаем, на 10. Предложенное им количество явно соотносится с элиминацией Аханкары, и потому систему его «инструментария» можно без риска записать как: 5 способностей восприятия + 5 моторных способностей + «интеллект» + «ум». Это означает, что он в отличие от своего главного

оппонента однозначно соотносит систему «инструментария» с космогонической схемой.

3) В противоположность тому же оппоненту Патанджали отстаивает концепцию, согласно которой все «превосхождение своей природы» у «инструментария» осуществляется благодаря ему самому (фр. Панчадхикараны, 4). Это означает, что «интеллект», «ум» и пять способностей восприятия фиксируют соответствующие им объекты (а может быть, и кооперируются в едином когнитивном акте), черпая возможности для этого из собственного потенциала. Следовательно, они уже не «пусты» и не нуждаются в соответствующих «притоках» энергии из резервуара Пракрити.

4) Наконец, Патанджали принадлежит весьма оригинальная концепция тонкого тела, также прямо альтернативная той, что восходит к Панчадхикаране (фр. 5). Соответствующий фрагмент позволяет считать, что, во-первых, это тонкое тело выполняет функцию «обслуживания» способностей (индрии), которые оно каким-то образом направляет при каждом новом рождении в область «семени кармы» и обеспечивает возможность для «инструментария» исчерпать баланс добрых и не-добрых дел, содеянных в предыдущих существованиях, во-вторых, вместо одного тонкого тела предлагается их серия, количественно соответствующая физическим телам, следовательно, их число бесконечно (до достижения «освобождения» и соответственно прекращения сансары). Этой интерпретации учения Патанджали не противоречит и «отчет» Падмапады. Как видно из того же фрагмента, оно однозначно отвергается «ортодоксами» санкхьи, и Ю прямо цитирует стих Ишваракришны, в коем утверждается, что тонкое тело полагается «устойчивым», т. е. относительно непреходящим на фоне меняющихся внешнетелесных оболочек индивида.

Шаг, сделанный Патанджали, в русле традиции санкхьи можно назвать «революционным». При его трактовке тонкое тело максимально сближается, во всяком случае на онтологическом уровне, — с физическим, так как они количественно соответствуют друг другу, образуя две параллельные серии. П. Чакраварти пытается выяснить, какие же элементы могли входить в состав этого тонкого тела, и приходит к выводу о том, что индрии в него не входили, так как оно «посылает» их в «семя кармы», следовательно, должно быть от них отделено, то же относится и к «интеллекту» и «уму», так как оно устраняется как только «инструментарий» (в который они включаются наряду с индриями) достигает неба или ада[13]. Значит, единственный выход в предположении, что его составляют те «тонкие элементы», которые соответствуют экстрактам стихий или близки к танматрам (ноуменальные звук, форма и т. д.), хорошо известным Ишваракришне. Но можно заметить и то, что недоумения индийского санкхьеведа не вызывает другой вопрос, на который Патанджали также ответа не дает: а кто, собственно говоря, содевает те дела, благодаря которым «инструментарий» достигает неба или ада? Это не может быть Пуруша, так как он, по определению, не действует, не может быть также тонкое тело, ибо оно четко отделяется в тексте от этих действий, не может быть и сам «инструментарий», который и

есть именно «инструментарий», но не агент. Но здесь-то мы и подходим к основным логическим лакунам во всем мышлении санкхьи, которое, разложив личность на «составляющие», никак не может этого рассыпавшегося шалтай-балтая снова собрать.

С. Во фрагментах Панчадхикараны и Патанджали фигурируют еще несколько персонажей, которые также высказывались по параллельным топикам и находились, таким образом, в «философском поле» названных мыслителей.

В первом фрагменте Панчадхикараны появляются «некоторые», которые вводят новую эманацию между Прадханой и Махатом в виде начала, иерархически промежуточного между первым и вторым, которое характеризуется как «неопределимое по природе» (anirdeśya = svarūpa).

«Неопределимое» на то и «неопределимое», чтобы предостеречь истолкователей от спекуляций на его счет. Но одно мы бы все-таки предложили. Можно выявить какие-то ассоциации между ним и самим Первоначалом санкхьяиков, которое, как уже указывалось, именуется «непроявленное» (avyakta). Не близко ли это начало в этом случае к чему-то, наподобие той вторичной прадханы (как рода отдельных «эмпирических» прадхан), которую предлагал Паурика? Но, разумеется, это лишь один из способов решения загадки.

В одном из фрагментов Панчадхикараны действует Варшаганья (фр. 4). Это очень значительное лицо в истории санкхьи, которое называется в китайских источниках родоначальником 18 школ, жившим, мы уже знаем, в III—IV вв. Свидетельства о нем содержатся в той же Ю, но разбросаны также в «Йога-сутра-бхашье» Вьясы (VI—VII вв.), сочинениях Вачаспати Мишры (X или XI в.), а также у буддийских авторов[14] и могли бы стать предметом самостоятельной публикации. Здесь же для нас актуально то свидетельство о нем, согласно которому он предложил компромиссный, «срединный» способ решения вопроса об автономности функционирования «инструментария»: ему чужд максимализм и Панчадхикараны и Патанджали, и он пытается примирить их позиции, считая, что «инструментарий» фиксирует объекты в основном за счет «притока» из резервуара Пракрити, но в малой мере и за счет собственной энергии. Его позиция показалась созвучной и Ишваракришне, на что четко указывает Ю (фр. 8 Панчадхикараны).

От самого Варшаганьи следует отделять «последователей Варшаганьи» (Vārṣagaṇāḥ), или «свиту Варшаганьи», о которой сохранилось еще больше свидетельств, чем о ее философском родоначальнике. Вопрос о конкретных сходствах и отличиях доктрин «свиты Варшаганьи» от положений самого Варшаганьи еще не стал предметом специального исследования в индологии, но есть все основания считать, что речь идет о некотором континууме близких школ и даже «подшкол» санкхьи, действовавшем, вероятно, в IV—V вв., из которых в определенном смысле вышел и сам Ишваракришна[15]. В наших фрагментах эти философы фигурируют дважды. В первом случае они в числе тех, кто, наряду с большинством, считают, что именно Махат является первой эманацией Прадханы (фр. Панчадхикараны, 1), во втором предлагают компромиссный вариант в свя-

зи с количеством элементов «инструментария»: не 10, как у Панчадхикараны, не 12, как у Патанджали, но 11 (фр. Панчадхикараны, 5). Поскольку нигде не указано, что они отвергают хотя бы одну из принятых в санкхье космических эманаций, можно полагать, что они, как и Панчадхикарана, не соотносят «инструментарий» непосредственно с последними (в отличие от Патанджали).

Наконец, в последний фрагмент Патанджали вводится Виндхьявасин (Vindhyavāsin) (фр. 5). Это чрезвычайно колоритная фигура, философ, который, по китайским источникам, подверг ревизии всю предшествующую традицию санкхьи и полемизировал с учителем Васубандху, составив «золотое семидесятишье»[16]. Его репутация «ревизиониста» вполне подтверждается приписываемым ему тезисом, согласно которому рождение индивида означает манифестацию индрий (речь идет именно о манифестации, поскольку они «вездесущи») в «семени кармы», а смерть — прекращение этой манифестации, из чего следует вывод о ненужности тонкого тела как отдельного носителя их деятельности вообще. Таким образом, один из важнейших «догматов» санкхьи ликвидируется. Но было бы ошибочным считать концепцию Виндхьявасина полной инновацией. Составитель Ю очень резонно сближает ее с доктриной Патанджали по тому же вопросу. Так само понятие «семени кармы» заимствовано Виндхьявасином именно у этого учителя, да и сам его радикальный вывод — лишь логическое развитие положения Патанджали о серийности тонких тел, соответствующих грубым: если тонкое тело теряет свое основное онтологическое отличие от грубых, связанное с перманентностью (см. выше), то отсюда лишь один шаг до отказа от него вообще.

(2)

Наши компаративистские экскурсы в связи с фрагментами по всем названным философам санкхьи позволят различить параллели в связи, во-первых, с отдельными мыслительными моделями и интенциями этих философов, во-вторых, с системой их мировоззренческих взаимоотношений в целом.

1. Образ, предложенный у Панчадхикараны, согласно которому чувства уподобляются «тому, на чем пишется», обнаруживает параллель платоновскому уподоблению души «восковой дощечке», на которой остаются отпечатки виденного, слышанного и т. д. («Теэтет» 191 c—d). Однако сама концепция его значительно ближе концепции стоиков, у которых человеческое сознание представляет собой «чистую доску», заполняемую в процессе жизненного опыта образами и понятиями, а также Гоббса и Гассенди, у которых опыт наносит на эту «доску» свои знаки. Параллели достигают максимальной точности при сопоставлении с Локком, чье употребление термина tabula rasa в авторизованном латинском переводе «Опыта о человеческом разуме» (11, 1, § 2) обеспечило этому термину широкую известность в философии нового времени. Уподобления же Панчадхикараной «пустых» чувств опустошенной деревне и высохшему руслу реки сразу вызывают в памяти локковские английские коррелаты tabula rasa в виде empty cabinet и white paper (ср. 1, 2, § 15 и т. д.).

Что же касается Патанджали, то его установка на экономию космических начал, реализовавшаяся в редукции Аханкары до модуса Махата, обнаруживает типологические аналоги с «принципом бережливости» Оккама. Введение в действие «оккамовской бритвы» наличествует и у близкого Патанджали Виндхьявасина, который, развивая его идеи в связи с тонким телом, пришел к необходимости элиминировать его как «лишнюю сущность». Параллели уточняются в связи с тем, что Оккам применил свое оружие, в частности, к «интенциональным копиям», а также «видам» (species) и прочим началам своих оппонентов, которые выполняли у них функцию посредников между нематериальной душой и материальным миром, т. е. в каком-то смысле аналогов тонкого тела в традиции санкхьи и ряда других древнеиндийских направлений.

Приведенные параллели свидетельствуют о высоком уровне философствования древнеиндийских мыслителей, как бы предвосхищавших достижения своих европейских коллег эпохи средневековья и нового времени, и представляются нам чрезвычайно интересными, так как распространяются и на отдельные философемы, и на целые методологические установки.

Тем не менее эти параллели нуждаются и в некоторых ограничениях. Концепция tabula rasa в европейской традиции от стоиков до Локка работала в контексте критики концепции врожденных идей и оппозиции сенсуализма и рационализма, неизвестных ни Панчадхикаране, ни его оппонентам. С другой стороны, европейские сенсуалисты не мыслили «пустотность» чувств в контексте ее заполнения «притоками» Первоначала, вне которого нельзя понять рассуждение древнего санкхьяика. Что же касается «принципа бережливости», то при всех разительных аналогиях он вовсе не формулировался древними санкхьяиками в виде того методологического метаправила, которое было вполне научно эксплицировано Оккамом. Другое дело, что древнеиндийская традиция знала сами метаправила, но они разрабатывались к рассмотренному периоду индийской мысли не философами, но представителями других дисциплин — ритуаловедами и грамматистами[17].

2. Как мы отметили с самого начала, рассматриваемые здесь философы-санкхьяики развивали свои доктрины в контексте гносиса или эзотерической мистики. Следовательно, существенные и системные параллели уже заранее можно было бы ожидать при сопоставлении санкхьяиков с гностиками средиземноморскими, с гностицизмом II—III вв., прежде всего валентинианской ориентации. Эти ожидания с лихвой оправдались, и параллели умножились в своей точности при учете того, что интересующие нас мыслители действовали почти синхронно представителям гностицизма — в кушанскую эпоху. Эти параллели восстанавливаются прежде всего из пассажей знаменитого сочинения св. Иринея Лионского (II в.) «Пять книг против ересей» (I.1.1, I.11.1-5, I.12.1-3)[18], а также из таких сочинений, как «Панарион» св. Епифания (XXXII.1, XXXIII.1) или «Философумены» Ипполита Римского (VI.38) и т. д.

В центре работы обеих традиций, — и санкхьи, и гностицизма, — космология. Фундаментальные параллели связаны с тем, что составляет единство альтернативных школ и санкхьяиков и гностиков, и с тем, что образует их плюралистичность.

Общее, что объединяет все школы и санкхьяиков и гностиков, — это иерархический космогенез мировых начал, при котором каждые низшие «восходят» к каждым высшим. Но точные соответствия касаются и самого характера этого «восхождения»: высшие не творят низшие (обе традиции отстоят от библейско-христианской концепции творения бесконечно далеко), но именно эманируют в них, как раз, по точному слову св. Иринея, «не производя собственно чего-либо отдельного от себя»[19] (ср. учение санкхьи о причинности, по которому следствие уже пред-существует в своей причине и лишь манифестируется впоследствии). С этим связано и то, что система космических начал санкхьи может быть без особых оговорок описана как система зонов (в валентианском смысле слова). Наконец, налицо параллели и в самих высших зонах: безличностный аспект Прадханы в виде Непроявленного соответствует первому зону гностиков — Глубине (Bythos), ее «вечно-женственный» (ср. Evig-Veibliche) в виде Пракрити — частично Мысли (Ennonia)[20], а первый эманат, Махат — Мировому уму (Noys). Более того, само возведение начал к космическому супружеству мужского (Пуруша) и женского (Пракрити) первоначал вполне сопоставимо с гностическими парами (сизигии).

На фоне этого единства развертывается панорама самого цветущего плюрализма в обеих традициях, последователи которых расходятся, если снова воспользоваться словом св. Иринея, «и в сущности дела и в именах[21]. «В именах» явное расхождение санкхьяиков касательно того, что понимать под «инструментарием», находит аналогии в целом ряде гностических слово-дивергенций. Расхождения же «в сущности дела» представлены уже целой иерархией параллелей. Так в гностических генеалогиях космических начал наряду с персонифицированными мифологическими моделями представлены модели абстрактного типа. Так, в системе Епифания «недомыслимое, неизреченное, неименуемое» Первоначало/Единичность (Monotēs) в паре Единством (Enotēs) порождает Начало/Единицу (Monas), от которого происходят дальнейшие зоны, и восьмерица от Первоначала до Нерожденного представлена и в другой школе[22]. Хотя в санкхье подобные опыты более редки, точная параллель связана с той школой, которая, как мы помним, ввела между Прадханой и Махатом «неопределимое по природе» (anirdeśya-svarūpa). На уровне же персонифицированных, гипостазированных генеалогий плюралистические аналогии начинаются с того, что гностики расходятся по самым основным характеристикам Глубины — и здесь нельзя не вспомнить о Паурике, поставившем вопрос о самой единичности Прадханы. Далее, параллельны расхождения школ в самой иерархии этих гипостазированных начал. Так, согласно схеме Валентиана (функционально в традиции соответствующей «ортодоксальному» течению), восьмерица (ogdoas) представлена в последовательности: Глубина + Мысль, Ум + Истина, Слово + Жизнь,

Человек + Церковь, и из двух последних пар эманируют другие 22 зона (в том числе София-Премудрость). Но вот уже у Секунда София выносится за пределы царства зонов (Plḗrōma) и производится из «их плодов», у Птоломея Глубина вступает в сочетание не только с Мыслью, но и с Волей, а у некоторых иных Человек + Церковь ставится над Слово + Жизнь. Гипологические аналогии с элиминацией Аханкары у Патанджали и выведением чувств из первоэлементов у Панчадхикараны будут здесь наиболее точны. Наконец, гностики расходятся и в том, считать ли этот космогенез стадиальным, последовательным или одновременным, — и здесь аналогии представлены, хотя уже не в древней санкхье, но в более поздней, опирающейся, однако, на древние дивергенции.

Сказанное не означает, что разбираемые традиции идентичны и лишены специфики: подобное положение дел было бы и невозможным при наличии общих фундаментальных несходств историко-культурного порядка. Система зонов у средиземноморских гностиков более космоцентрична, чем у индийских, склонных к большему антропоморфизму. С другой стороны, средиземноморские гностики более последовательны в произведении и абстрактных и мифологических генеалогий (непосредственно вводя, в частности, схемы космических совокуплений, сизигий)[23]. Несмотря на сравнительную неразвитость генеалогических элементов абстрактного типа (см. выше), гностики санкхьи обнаруживают в своих дивергенциях больше собственно философской когерентности, и это связано, конечно, с тем, что они были философы, т. е. теоретики. Так, школы Панчадхикараны и Патанджали системно расходятся в таких материях, как: признание/непризнание прямых корреляций между «инструментарием» и космогонией, количество элементов «инструментария», признание его неавтономности/автономности и, наконец, интерпретация тонкого тела (как субстрата этого «инструментария»).

При всех этих различиях, так сказать, локального порядка дивергенции в обоих случаях связаны с важными общими духовными интенциями. Каждый гностик мыслит себя демиургом и гиерофантом им же созданного космоса, и для его амбиций смерти подобно признать аналогичные космосы своих соперников. Потому они считают себя обязанными расходиться друг с другом в самых частных вопросах, вплоть до вопроса о постепенности/одновременности эманирования зонов, «будто бы, — снова удачно замечает св. Ириней, — сами повивали при родах»[24]. При этом они готовы мириться с любыми логическими «пропусками» — даже если они настолько сильны в критической рефлексии, как Патанджали, весьма рано освоивший «оккамову бритву».

Самоочевидно, что предложенный здесь компаративистский абрис не претендовал на полноту, поскольку мы рассмотрели лишь отдельные направления санкхьи и гностиков валентианского направления. Но очевидно и то, что дальнейшие исследования индийской и средиземноморской эзотерических традиций чреваты самыми интересными и неожиданными компаративистскими находками.

[1] Автор настоящей статьи уже давно солидаризируется с теми культурологами, которые дифференцируют понятия «гностицизм» и «гносис». В соответствии с этим разграничением первый термин применяется к определенной группе систем II—III вв., хорошо известных из полемики с ними в раннехристианской литературе, тогда как второй соотносится со «знанием божественных тайн, предназначенных для элиты» (включая как эзотерические доктрины, так и эзотерическую сотериологию), коррелируемом с различными регионами, начиная с периодов, значительно предшествовавших II—III вв. Это концептуальное разграничение стало результатом фундаментальных компаративистских штудий (при сопоставлении гностицизма исторического с традициями Древнего мира — как эллинского, так и восточного, в том числе индийского) и получило нормативную формулировку уже в «Documento Finale» Коллоквиума по гностицизму в г. Мессине (1967). См: The Origins of Gnosticism. Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13—18 April 1966. Testi e discussioni. Leiden, 1967. P. XX—XXII.

[2] Наследие рассматриваемых здесь философов частично затрагивалось фактически лишь в двух работах: *Chakravarti P.* Origin and Development of the Sankhya System of Thought. Calcutta, 1951; Encyclopedia of Indian Philosophies. Sāṅkhya, A Dualist Tradition in Indian Philosophy/Ed. by C. J. Larson, R. Sh. Bhattacharya. Princeton, 1987.

[3] Из монографий, специально посвященных изложению основ учения классической санкхьи, следует выделить: *Garbe R.* Die Sāṅkhya System. Eine Darstellung der indischen Rationalismus. Leipzig, 1894; *Keith A. B.* The Sānskya System. Calcutta, 1949 (2nd ed.); *Larson G. J.* Classical Sāṅkhya. Delhi etc., 1979 (2nd rev. ed.).

[4] См.: *Larson G. J.* Op. cit. P. 145.

[5] О полном тождестве здесь говорить было бы затруднительно, поскольку Прадхана у Паурики не может быть осмыслена вне своей системной оппозиции «малым» прадханам.

[6] Encyclopedia of Indian Philosophies. P. 129—130.

[7] Мадхаве специально посвящен небольшой раздел фундаментального исследования по классической санкхье Э. Соломон: *Solomon E.* The Commentaries of the Sāṅkhya Kārikā — A Study. Ahmedabad, 1974. P. 153—169.

[8] См. список предшественников Ишваракришны по Ю: Sanksepenatudvāv... hāritavāddhalikairstapaurikārsabhesvarapañcadhikaranapatañjalivarsaganyakaundinyamikadika ... Juktidipika, An ancient Commentary on the Sāṅkhya = Kārika of Isvarakrisna. P. 145.

[9] *Chakravarti P.* Op. cit. P. 181.

[10] Ср. обозначение в качестве vivarta-vāda причинной доктрины ведантистов, в которой акцентируется относительная ирреальность следствия (мира) — в контексте абсолютной реальности причины (Брахман).

[11] Сводка примеров, предлагаемых комментаторами для иллюстрации специфических функций «интеллекта» и примысливания-себя, представлена в: *Solomon E.* Op. cit. P. 53, 54.

[12] Эта важнейшая интенция мышления санкхьи отразилась уже в древнейшей ее версии, связанной с именем Арада Каламы. Здесь сама «неправильность» делает противоположное тому, что должно делаться, сама «самость» самоидентифицирует индивида, само «смешение» видит разное как одно и т. д. (Буддачарита XII. 25—32).

[13] *Chakravarti P.* Op. cit. P. 291.

[14] Данные по Варшаганье систематизированы (к сожалению, без последовательной дифференциации самого Варшаганьи и «свиты Варшаганьи» — см. ниже) Дж. Ларсоном: *Larson G. J.* Encyclopedia of Indian Philosophies. Sankhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy. P. 131-140.

[15] Ю знает целый набор родственных имен: Vāsaganya, Vārsaganah, Virsaganavira. Носитель первого из них иногда выделяется особо: Bhagavañ Varsaganya («Господин Варшаганья»). Эти имена вызвали разноречивые трактовки самых авторитетных исследователей. Э. Фраувалльнер считает, что собственное имя основателя учения Vrsagana, тогда как Varsaganya и Varsaganah должны означать его последователей. П. Чакраварти, например, считает, что Varsaganya и есть собственное имя учителя, Vrsaganavira означает «сын Варшаганьи», тогда как Varsagana и Varsaganah — «последователи Варшаганьи». Его раскладка принимается и Дж. Ларсоном. С ним солидаризируюсь и я. В связи с приведенными точками зрения см.: *Trauvallner E.* History of Indian Philosophy. Delhi etc., 1973. Vol. 1. P. 224;

Chakravarti P. Op. cit. P. 137—138; Encyclopedia of Indian Philosophies. Sankhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy. P. 134.

[16] Данные по Виндхьявасину систематизированы (со ссылками на основные исследования) в: Encyclopedia of Indian Philosophies. Sankhya. P. 141-146.

[17] Речь идет о парибхашах (paribhasa — букв. «дискуссия вокруг текста»), которые управляют применением и интерпретацией частных правил работы ритуаловеда или языковеда. Самые древние «метаправила» представлены в специальном разделе, завершающем Шраута-сутру Баудхаяны (ок. VII в. до н. э.). В связи с древнейшими парибхашами см.: *Gondo J.* The Ritual Sutras. A History of Indian Literature 1. Wiesbaden, 1977. P. 197, 509-510.

[18] См. нормативное издание сочинения св. Иринея: Sancti Irenaei libros quinque adversus haereses/Ed. W. W. Harvey. Cambridge, 1857. Vol. 1—2.

[19] *Ириней* I, 11. 3.

[20] О частичности аналогий в данном случае речь идет потому, что Пракрити включает в себя значительно больше, чем валентинианская «Мысль», будучи, как неоднократно подчеркивалось, резервуаром всех космических феноменов.

[21] *Ириней* I. 11. 1.

[22] См.: *Ириней* I. 11. 5.

[23] Следует, однако, заметить, что этот «дефицит» в эротической мифологичности частично компенсируется в шактистской космологии, основанной на космогоническом дуализме мужского и женственного начал, восходящем к паре Пуруша — Пракрити.

[24] *Ириней* I, 12. 3.

«ЮКТИДИПИКА» (VII—VIII вв.) О ДРЕВНИХ ФИЛОСОФАХ[1]

I. ПАУРИКА (141)

Возражение[2]. Сказанное: «Эта деятельность ради освобождения каждого Пуруши» (СК 56) — нерелевантно. Ввиду расхождения мнений учителей. «Для каждого Пуруши иная прадхана решает задачу [созидания] тела и прочего. Ведь когда их Прадхана, имеющая «тело могущества»[3], действует, остальные также [действуют], а когда устраняется от деятельности, остальные также [устраняются]» — так считает учитель санкхьяиков Паурика. Но как тогда непротиворечиво допустить [существование] одной [только] Пракрити?

Ответ. Это неверно — ввиду отсутствия на то валидного обоснования...

II. ПАНЧАДХИКАРАНА

(91)

Фр. 1. Так ввиду отрицания другой причины [все] это, [созданное] ради Пуруши, — разнообразные модификации Пракрити в виде [ее] проявлений: это установлено. Но теперь — расхождение мнений учителей. Некоторые полагают, что из Прадханы возникает иное начало неопределимой природы[4], а из него [уже] — Великий [Махат]. Согласно же Патанджали, Панчадхикаране и последователям Варшаганьи из Прадханы [непосредственно] возникает Великий [Махат]...

Фр. 2. ...Также все согласны в том, что способности (индрии)[5] — от Эготизма Аханкара, по мнению же Панчадхикараны, они — от первоэлементов бхуты...

Фр. 3. ...Также Панчадхикарана полагает, что «инструментарий» (карана) имеет природу того, «на чем пишется», подобен пустой деревне или [иссохшей] реке, а [оба вида] знания — «природное» и «производное», включаемые в «члены побудителя»[6], исходят от Прадханы. Другие так не считают.

Фр. 4. ...Варшаганья полагает, что у «инструментария» превосхождение своей природы преимущественно от Прадханы и в малой мере от самого себя, Патанджали — что только от самого себя. Панчадхикарана — что только извне.

(112)

Фр. 5. Возражение... В связи с «инструментарием» расхождение мнений учителей. Он — одиннадцативидный, согласно последователям Варшаганьи, десятивидный — согласно «эрудитам» начиная с Панчадхикараны, двенадцативидный — согласно Патанджали. Тогда сколько предпочитаете вы? Дайте ответ.

На это сказано: «Инструментарий тринадцативидный. Он осуществляет фиксацию, удержание, освещение...» (СК 32).

(121)

Фр. 6. ...Здесь, [в связи с тонким телом], расхождение мнений учителей. Так у Панчадхикараны «метаморфозное тело» во время совокупления родителей интегрирует «инструментарий» и входит в семя и кровь. Войдя же, растет, [проходя стадии эмбриона и прочие]. Когда развиваются члены и появляется восприимчивость, [оно], выйдя из материнского лона, живет [далее] в меру тех добродетельных и недобродетельных [поступков], что были совершены в период восприятия «шести совершенств»[7]. Когда же [этот баланс дел] исчерпывается, [физическое] тело падает. Если на «инструментарии» в большей мере отпечаталась добродетель, тонкое тело обретает небо, если противоположное — адские места и животные утробы, при смешении же [того и другого] человеческое состояние. Так тонкое тело[8], обладающее способностью к удержанию и овладению индриями, всегда соединяется и разъединяется с внешними, преходящими [телами].

(123)

Фр. 7. ...Добродетель, знание, устраненность, могущество, не-добродетель, не-знание, не-устраненность, не-могущество — это диспозиции сознания. Здесь расхождение мнений учителей. Так у Панчадхикараны знание двухвидно: «природное» и «производное». «Природное», [в свою очередь], трехвидно: «одновременное-с-началом мира», «внутреннее» и «приобретаемое». Из них «одновременное-с-началом мира» имеет место, когда Махат собственным бытием становится идеей для самого себя[9]. «Внутренне» же и «приобретаемое» имеют место при [наличии тела], возникающего в [результате] причинно-следственных отношений. «Внутреннее» реализуется одно-

временно со структурой [телесного] агрегата — как [в случае] со знанием Великого риши[10]. «Приобретаемое» также бывает у имеющего [тело как] результат причинно-следственных отношений, [но] возникает посредством [и] других причин. «Производное» же двух видов — «непосредственное» и «опосредованное». Первое из этих знаний достигается рефлексией, второе [включает] остальные достижения[11]. Сказано ведь:

> «"Одновременное-с-началом мира" — метаморфозное»[12],
> «приобретаемое» же будет здесь вторым.
> «Производное» тут — третье, и оно называется "телесным"».

Здесь говорится также и о «внутреннем»[12], ввиду одновременности возникновения его с началом мира:

> «"Производное" же двувидно: "непосредственное" *при этом есть* достигаемое рефлексией,
> "Опосредованное" же будет седмирично и указывается такими терминами, как "сватара"[14] и прочие».

Как [обстоит дело] со знанием, так и с добродетелью и прочими [диспозициями сознания][15]...

(124)

Фр. 8. ...Таким образом, поскольку Учитель [Ишваракришна] принимает три [указанных] вида диспозиций сознания, [у него] не вся [активность «инструментария»] считается от себя, как у Патанджали, и не вся извне, как у Панчадхикараны, но значительное превосхождение своей природы от Пракрити и малое — от самого себя.

III. ПАТАНДЖАЛИ

(27)

Фр. 1. Возражение... При этом было сказано: «Корень-Пракрити — не производное», а «только производные — шестнадцать» и «Пуруша — не-первичное и не-производное» (СК 3)[16] — будет [сейчас] сказано. В остатке и остаются семь [начал]. Потому и нет смысла отдельно называть [эту] семерку.

Ответ. [Это делается] с целью включения Аханкары. Ведь «Нет Аханкары, — считает Патанджали, — ввиду того, что [его] можно принять как модус "идея-Я" в Махате». Для избежания подобной [двусмысленности] это и констатируется.

Фр. 2 = Панчадхикарана, фр. 1.
Фр. 3 = Панчадхикарана, фр. 4.
Фр. 4 = Панчадхикарана, фр. 5.

(121)

Фр. 5. ...У Патанджали же тонкое тело, которое в период [«шести] совершенств» доставляет способности [индрии] в область семени [кармы], затем, когда в силу накопления содеянного позволяет «инструментарию» достичь места неба или ада, устраняется. Таким же обра-

зом в силу кармы [индивида], соединенной с накоплением [баланса дел в предыдущем существовании], возникает новое, которое [также] доставляет способности (-индрии) в область семени [кармы] и снова устраняется, а с падением [очередного физического] тела возникает новое. Таким образом, [тонких] тел много. По Виндхьявасину, же рождение [означает], ввиду вездесущности способностей- (индрий), [их непосредственную] манифестацию в области семени [кармы], а смерть — оставление ее [ими]. Значит, нет тонкого тела. Потому сансара лишена «различий»[17] — таков этот взгляд. Так [говорилось] о возникновении тонкого тела.

Возражение. Но если учителя так разномыслят, то какова же ваша позиция?

Ответ. Что касается сказанного Патанджали: «[Одно] тонкое тело устраняется, другое же возникает заново», — то мы этого не принимаем, исходя из сказанного: «Тонкие среди них устойчивы...» (СК 39).

Фр. 6. — Панчадхикарана, фр. 8.

[1] Перевод фрагментов по обозначенным в названии статьи «Паурика, Панчадхикарана, Патанджали, некоторые другие и немного компаративистики» персоналиям, сделан по наиболее авторитетному к настоящему времени изданию «Юктидипики» (Далее: Ю): Yuk idipika An ancien Commen ary on he Sankhya Karika of Itvarakitna/Ed. by B. Ch. Pandeya. Delhi e c., 1967 (арабские цифры означают соответствующие страницы этого издания).

[2] Будучи типичным схоластическим текстом, Ю построена как изложение положений «Санкхья-карика» Ишваракришны (Далее: СК) через введение абстрактного оппонента, на возражения которого отвечает составитель Ю, опирающийся на СК. Оппонент вводится через aha, ответы ему — через осуа е («[на это] говорится»).

[3] Maha myatarira. Введение этой характеристики Прадхана сопоставляется с теми первобожествами, которые посредством своей воли осуществляют различные миросозидания и первым из которых считается Брахма («бог-создатель» в индуизме) или Хираньягарбха (известный еще из ведийской мифологии) и которые включают также Махешвару и прочих, выступающих агентами космоса в начале каждого космического периода.

[4] В тексте: anirdetyatvarupam a van aram.

[5] При всей естественности интерпретаций индрий восприятия в качестве «органов чувств» необходимо иметь в виду, что речь идет именно о перцептивных способностях этих органов, которые как таковые относятся уже к членам тела индивида, а потому и к другой — телесной структуре.

[6] В тексте: prerakangatamgrhi ani. Под «побудителем» следует понимать, вероятнее всего, саму Пракрити.

[7] Sa tiddhi. Под этими «совершенствами» подразумевается, вероятнее всего, «способность воли», «способность видения», «способность речи», «способность касания», «способность объятия» и «способность совокупления». Их последовательность связана с представлением индийской мифологии о том, что живые существа вначале могли порождаться лишь от воления родителей, затем от созерцания друг друга и т. д., пока мир не деградировал до необходимости размножаться самым грубым способом. Подробнее см.: *Chakravarti P.* Origin and Developmen of he Sankhya Syt em of Though . Calcu a, 1951. P. 284—288.

В нашем контексте апелляция к «шести совершенствам» означает прежде всего, что речь идет о «накоплении» индивидом поступков, начиная с далеко отстоящих от его последнего воплощения восмических периодов.

[8] «А ivihika» — слово не однозначного происхождения, которое чаще всего означает тонкое тело, но имеет и другие значения (так в «Веданта-сутрах» IV. 3. 4 оно означает «сопровождающие божества»).

[9] В тексте: Tatra tattvasamakalam samhatasca mahamstattvatmana mahati pratyayo bhavati. Пассаж представляет известные сложности для перевода, следуем интерпретации П. Чакраварти.

[10] Имеется в виду Капила — знаменитый мудрец, почитавшийся основателем санкхьи.

[11] Другие достижения: способность усвоения правильного учения (sabda), изучения его (adhyaya), действия, направленные на противодействие «трем страданиям» — что от самого себя, от других существ, от природных явлений (duhkhatrayabhighata), обретение друга, способного ввести в «различительное знание» (suhrtprapt), наконец, дары учителю, который может дать это знание (dana). Все «совершенства» названы в СК 51 и подробно откомментированы толкователями текста Ишваракришны.

[12] В тексте: Vaivartan (ср. определение тонкого тела).

[13] В тексте Ю, вероятно, допущена неточность: нижеследующее двустишие посвящено не «внутреннему», но как раз «производным».

[14] Svatara правильнее Sutara. Одно из символических обозначений для системы «достижений», связанных с семантикой «пересечение» (имеется в виду «пересечение» потока сансары). Sutara (букв. «доброе пересечение») соответствует достижению «освобождения» посредством слышания (и освоения через слышание) «освободительного» учения санкхьи, открывающему семерку «достижений», остающуюся за вычетом первого, рефлективного — tara). О видах «достижений» см. прим. 11.

[15] Имеются в виду добродетель, устраненность и могущество, о коих речь была в начале этого фрагмента.

[16] В тексте СК (3): Mulaprakrtiravikrtir mahadadyah prakrtivikrtayah sapta // Sodasakastu vikaro na prakrtir na vikrtih purusah.

[17] В тексте: Tasmannirvisesah samsara iti paksah.

Пер. с санскрита и комментарий
В. К. Шохина

ХАЙДЕГГЕР И АДОРНО: ФИЛОСОФЕМА НЕТОЖДЕСТВЕННОСТИ

Г. Г. Соловьева

Кажется, что между двумя крупнейшими мыслителями XX в., чьи отношения сложны, драматичны, напряжены, трудно обнаружить какое-либо теоретическое сходство. Один эмигрировал из фашистской Германии. Другой вступил в нацистскую партию[1]. Один — еврей, человек без родины и «почвы». Другой — шваб, стремящийся к оседлости и твердой почве под ногами. Один постоянно критиковал и полемизировал. Другой — редко отвечал критикам, отмалчиваясь по большей части равнодушно и величественно. Теория одного негативна и направлена против наличного общества с его определяющим принципом господства[2]. Мышление другого «утвердительно» и укрепляет существующие порядки.

Есть ли более непримиримые жизненные проекты? До недавнего времени никто из исследователей не сомневался, что дискурс Хайдеггер — Адорно может быть только враждебно-напряженным. Тем более что сам Адорно не скрывал своей воинствующей позиции, признавая философию Хайдеггера самым ярким воплощением ненавистной «пуленепробиваемой» тождественности. Той самой отвратительной для Адорно замкнутости, успокоенности, завершенности, которая была свойственна всему Просвещению и превратила мышление в удобный инструмент, в числе других инструментов годный для использования и применимый в целях господства. Полемика с «фундаментальной онтологией» настолько конститутивна для «Негативной диалектики», что как бы скрепляет ее отдельные, готовые рассыпаться фрагменты. Разговор с Хайдеггером оказался таким существенным, что занял львиную часть текста, и Адорно был вынужден выделить этот материал в самостоятельную книгу, созданную до «Негативной диалектики» в качестве пропедевтики[3]. Поддаваясь магии негативности, исследователи традиционно оттеняли фундаментальное различие позиций двух мыслителей, например Р. Шурц, обращающий внимание прежде всего на их отношение к бытию: Хайдеггер его обожествляет. Адорно развенчивает[4].

Однако в последние годы устоявшиеся, привычные взгляды пришли в движение. Хотя теоретические и социально-психологические отношения Хайдеггера и Адорно еще только предстоит изучать, изменился вектор былых оценок. Несмотря на сердитую критику Адорно и многозначительное молчание Хайдеггера, исследователи обнаруживают содержательные внутренние связи, скрытое

созвучие их мыслительных практик. «Со времени публикации ранних работ Адорно стало ясно, что он всю жизнь стоял намного ближе к своему оппоненту Хайдеггеру, чем того желал»[5], — отмечает Р. Бубнер, настаивая на том, что ошеломляющие параллели ранних проектов Адорно с хайдеггеровской философией бытия безусловно подлежат дальнейшему исследованию[6]. И. Х. Шнедельбах полагает, что, несмотря на все различия, адорновская мыслительная модель «структурально та же самая, что у Хайдеггера»[7].

Парадоксальную попытку найти точки пересечения между Хайдеггером и Адорно предпринимает Х. Мёрхен. Не сомневаясь в утвердительном характере мышления Хайдеггера, он считает подозрительной отчаянную критичность Адорно. Не является ли она скорее клише-возражением, за которым скрывается мысль об истине власти, ее неустранимости и поиски критериев «справедливого господства»? В доказательство своего странного подозрения Мёрхен приводит высказывание из совместной работы М. Хоркхаймера и Г. Адорно «Диалектика просвещения»: «...власть почти приравнивается злоупотреблению власти». И критик заключает: «смысл бескомпромиссной негации власти состоит именно в выяснении ее скрытых благ»[8]. Превращение негативиста Адорно в сторонника «справедливого господства» и сближает его, по мнению Мёрхена, с давним оппонентом Хайдеггером. Эта необычная интерпретация, вызванная законным желанием наметить творческие контакты Хайдеггера и Адорно, похищает, однако, у негативной диалектики ее сокровенную суть, не доверяя искренности ее критического пафоса.

Диалог Хайдеггера—Адорно намечается, на наш взгляд, в результате противоположного теоретического маневра: поставить под сомнение не облик Адорно-негативиста, а Хайдеггера-конформиста. Хайдеггер, по нашему мнению, на другом языке высказывает философему нетождественности, центральную для Адорно. Это не столь уж парадоксальное утверждение — многие западные исследователи открывают в позитивной «фундаментальной онтологии» оттенок нетождественности, негативности. «Спасение нетождественности, вытесненной всем идентифицирующим систематическим построением, обнаруживает бьющие параллели с бытием», — утверждает Р. Бубнер[9]. Это мнение разделяет и Ф. Дальмар, ссылаясь на поздние произведения Хайдеггера с их критикой тождественности и защитой различия[10].

Тайная нетождественность «фундаментальной онтологии» проявляется в странном и пока не исследованном философском событии: идея нетождественности, негативности подхвачена вовсе не учениками Адорно (Ю. Хабермас полемизирует с ней своим коммуникативным, планетарным дискурсом[11]), а неортодоксальными учениками Хайдеггера во Франции (Деррида говорит, правда, не о констелляции, а о диссимиляции, а Делез — о ризоме, хотя импульс во всех случаях один: децентризация всех и всяческих систем, «демонтаж» технологической рациональности, реабилитация репрессированных прежде пластов опыта, телесности и желания). Гипотезу о теоретической родственности Хайдеггера и Адорно на почве нетождественности можно подтвердить, обратившись к мыслителю, жив-

шему и творившему в другом столетии, — Серену Киркегору. К его идеям тяготеет и негативная диалектика Адорно, и фундаментальная онтология Хайдеггера.

Диалектику Киркегора Адорно обдумывал еще в юности, в годы интенсивной дружбы с Беньямином, испытывая притяжение, опасную фасцинацию датского мышления, проникающую сквозь время[12]. Перед Адорно витали по меньшей мере два противоречивых образа Киркегора. Первый — Киркегор — скрытый союзник Гегеля: притязая на господство автономного Я и провозглашая тезис об истинности субъективности, этот Киркегор сохраняет матрицы триадичности и абсолютной тотальности. Другой, его двойник, уклончивый и двусмысленный, напротив, увлекает за собой Гегеля, обращая и его в свою веру.

Что касается Киркегора первого, то Адорно не устает повторять, что только внешне его сочинения, включающие романы, диалектические интермеццо, лирические отступления, сохраняют ритм романтической прозы. На самом деле, эстетические фигуры лишь иллюстрируют философские категории, под поэтическим покрывалом скрывается скелет понятия, и все персонажи, изъясняющиеся как в оперных диалогах, остаются масками дискурсивных схем. В диалектическом плане сохраняется гегелевская ритмика; имеются три экзистенциальные сферы, положенные аксиоматически рядом друг с другом. Однако координирование оказывается видимостью, поскольку выявляется их иерархический характер, почти «физикалистская динамика», буквальное архитектоническое согласие с гегелевской триадой. «Это есть тотальность, сложенная из обломков»[13]. Киркегор возлагает надежды на «прыжок», парадоксальный переход в веру через абсурд, но и эта категория, по мнению Адорно, заимствована из «Предисловия» к гегелевской «Феноменологии» и не содержит ничего, кроме тривиального превращения количества в качество. И Адорно приходит к мысли, что Киркегор «не преодолел гегелевской системы тождественности»[14].

Выражением чистой внутренней сущности Киркегор считает любовь. Но любовь у него, по мнению Адорно, не имеет ничего общего с эротической страстной природной склонностью, поглощающей человека, и сводится к абстрактной идее, поскольку безразлична к своему объекту, к его в-себе-бытию, ригористически исключает всякое предпочтение и требует всех и каждого считать одинаково «ближними». «Другой человек в этой любви — то же, что есть в философии Киркегора весь внешний мир — голый толчок для субъективной внутренней сущности»[15]. Но и субъективность, продолжает Адорно, оказывается преданной. Подавление непосредственного импульса, эротического влечения, выделяющего среди всех «ближних» одного и единственного, означает скрытую враждебность к человеку, устранение субъективности. Христианский приказ «ты должен любить», внутренне парадоксальный, склоняется к отрицанию любви, а диалектика любви — к ее вытеснению.

Так Адорно показывает, что, субъективность, с которой Киркегор полемически выступил против Гегеля, представляет ту же тоталь-

ность, стянутую в точку. «В микрокосмосе киркегоровского "Selbst" скрывается не чисто кантовский трансцендентальный синтез, но сам макрокосмос гегелевской бесконечно-продуктивной тотальности»[16]. Вычеркнувшая внешнее и сосредоточенная на внутреннем, диалектика Киркегора, по мысли Адорно, есть фиксированное несчастное сознание из «Феноменологии». Гегель побеждает своего родившегося позже противника, «профетически изобретая его из движения собственной философии. Адорно, стало быть, упрекает Киркегора в тех же грехах, в которых уличали позже и его самого: бунт против Гегеля не удается, субъективность, оспаривающая тотальность и холодную безличность абсолюта, тайком репродуцирует его же черты.

Но Киркегор второй, сторонник нетождественного, странного, неуловимого, скрывающийся за бесконечными масками, оппонирует первому. В каждой экзистенциальной сфере действуют несколько персонажей, псевдонимов, утаивая самого автора, так что тень его мелькает разве что в переходах. «Каждое рассмотрение, которое без оглядки принимает отдельный псевдоним и в нем утверждает меру, ошибочно»[17]. Этот новый Киркегор, мистифицирующий читателя, переманивает Гегеля на свою, неклассическую территорию и превращает автора «Науки логики» в прямого предшественника «Негативной диалектики». Гегель, обольщенный Киркегором, не подчиняется безропотно декартовскому требованию ясности и отчетливости, считая, что оно выражает овеществленное сознание, приводящее застывшие вещи в математически выверенные, однозначные связи. Провозглашая подвижность и объекта, и субъекта, нетрадиционный Гегель намеревался выразить жизнь самой вещи, т. е. нетождественное.

Однако он понимал, что оно необходимо индентифицируется в языке. Отсюда, утверждает Адорно — борьба Гегеля с языком, его предикативной структурой, через которую трудно высказать нетождественное. Но борьба с языком возможна только через язык. В этом парадоксе, согласно Адорно, заключается суть философии, и ее выразил уже Гегель, сторонник Киркегора: не поддаваясь провокаторскому требованию ясности и отчетливости, истребляющему живую жизнь вещи, она должна допустить неясное, смутное, но в то же время высказать его ясно, чтобы сохранить степень понятийности. «Философия, если и позволяет себя где-либо дефинировать, так это в устремлении — сказать то, о чем нельзя сказать: помочь выразиться нетождественному, в то время как любое выражение идентифицирует. Гегель пытался это сделать...»[18].

Борьба Гегеля с предикативным суждением выявляет возможность другого философского языка, использующего текучие, звучащие и потому нематематические понятия. Суждению, олицетворяющему традиционное представление (Vorstellung), Гегель противопоставляет показ мысли, ее изображение (Darstellung). Он хочет оторваться от ограничивающих мысль суждений, пробегая их небрежно и устремляясь к целостности. Адорно сравнивает гегелевскую специфическую языковую форму с фильмом, где глаз удерживает не отдельные кадры, но только целостный образ. Так и в текстах

Гегеля надо скользить, не задерживаясь на темных местах, но изредка замедляя темп в особо «темных переходах».

И еще одно неожиданное сравнение: текучий гегелевский стиль подобен музыке. «Надо читать Гегеля, выписывая кривые духовного движения и одновременно со-проигрывать спекулятивным ухом мысли, как если бы они были нотами»[19]. Изображение, показ понятия осуществляется не только через ритм тотальности и опосредования, но и погружением в двусмысленность, что вызывает у критиков Гегеля столь много нареканий. Двусмысленность, поясняет Адорно, есть «философское средство, с помощью которого хочет реализовать себя в языке диалектика мысли»[20]. Так прежний адорновский портрет Гегеля, апологета логики нетождественности, увлекающего за собой и Киркегора, превращается в незнакомый образ двусмысленного, почти эстетически философствующего мыслителя, увлекаемого Киркегором.

Большинство исследователей, отмечающих тяготение критической теории к киркегоровской диалектике, ограничиваются лишь первой адорновской интерпретацией Киркегора, где он предстает облаченным в мундир Гегеля, застегнутый на все пуговицы. Гегелевская триада организует все рассуждения, выясняющие, в какой точке триадичности «оседают» киркегоровская и адорновская диалектика. К. Браун и Л. Лювер, например, полагают, что если религиозный писатель совершает «прыжок credo qua absurdum», то его последователь не решается на такой отчаянный шаг, предпочитая благоразумие антиномии[21]. С. Петацци высказывает противоположную точку зрения: диалектика Киркегора носит «диадический характер», в то время как адорновская спешит разрешиться в trias[22]. Думается, что подобные интепретации малопродуктивны. Тем более что ось гегелевской триады, на которую «нанизываются» все прочие концепции, смещается и размывается, когда обнаруживается постклассический Гегель, озабоченный тем, чтобы трансформировать структуры языка и высказать нетождественное.

Куда более заманчиво последовать за Адорно в постклассический мир Киркегора и Гегеля. Тогда можно предположить, что новый духовный феномен, эстетическая рациональность, дискурс страдания, был предугадан уже Киркегором. Для него, как позже и для Адорно, нет и не может быть «чисто» логических схем, мыслительных территорий, свободных от страстей и желаний. Личная трагедия философа, история его любви, оборванная им на самой звенящей струне, после помолвки, составляет содержание его диалектики. Он продолжает спор с самим собой и с Региной Ольсен и в «Дневнике соблазнителя», раскрывающем эстетическое восприятие жизни, и в письмах семьянина, отстаивающего высшую ценность брака и долга, и в «Страхе и трепете», где открываются горизонты веры. Повсюду воспроизводится все тот же мотив непонятного ему самому, но неизбежного разрыва. Кощунственно было бы разлагать и вновь слагать в мыслительные ряды и схемы триады человеческое страдание.

В эстетической сфере Киркегор впервые пытается осознать свой разрыв с невестой. Экзистенциальная сфера двусмысленности, недоговоренности, загадочности превращает знаменитое «или-или» в

способ никогда не начинать, постоянно уклоняться от действительного движения, пребывая в пьянящем и возбуждающем состоянии возможности. Или ты женишься, или не женишься, рассуждает эстетик, в обоих случаях раскаешься. Предпочтительнее по этому вообще не начинать, чтобы никогда не закончить. «Мой вечный исходный пункт есть мое вечное прекращение... я прекращаю тогда, когда начинаю»[23]. Идея эстетической диалектики есть соблазн, помолвка, возможность, создающая «поле игры». «Диалектический соблазнитель» живет в легкой дымке возможности. Он будит в девушке желание быть соблазненной, но в тот же миг теряет к ней всякий интерес и исчезает, ничего не объяснив, с единственной мыслью — стать Посейдоном, чтобы поступить с любимой подобно тому, как тот поступил с нимфой — превратить ее в мужчину. Диалектическая лирика не может оперировать чистыми категориальными формами, все ее понятия обретают модус страдания. Философия эстетика, говорит Киркегор, опровергает тех, кто воображает, что, совершив то или другое, он может объединить или опосредовать противоположности. Истинная вечность лежит не после «или-или», а перед ним.

Другое толкование помолвки-разрыва, или-или дает эстетическая сфера. «Какое различие: под небом эстетики все прекрасно, летуче; если выходит этика, все становится твердым, застывшим, бесконечно скучным»[24]. Если эстетик прибегает к жизненной мудрости «или-или», чтобы ускользнуть от действия, избежать начала, а значит, и конца, остаться загадочным и неуловимым, то этик вкладывает в эту антитезу смысл «одно из двух», т. е. перехода от вечной неопределенности возможного к четкости и однозначности действительного. Не загадочность и расслабленность энергии, а сам акт выбора есть осуществление свободы, доказывающее абсолютность личности и тем самым — абсолютность Бога — убежден этик, настаивая на необходимости превращения помолвки в брак, основание всеобщности. Принцип его диалектики — не соблазн, но выбор. «Выбор сам по себе имеет решающее значение для внутреннего содержания личности»[25]. Подобное «или-или», разъясняет Киркегор, несопоставимо с логической антиномичностью, отказом синтезировать и разрешать противоречия. Этическое и рациональное относятся к различным сферам души. «Внутренняя жизнь индивидуума принадлежит ему самому... Ни история в частности, ни всемирная история вообще не должны касаться указанной области... Этот мир — царство абсолютного "одно из двух", но философии до него нет дела»[26].

По-своему прочитывается философская история помолвки и в третьей экзистенциальной сфере, где смысл веры высвечивается любовью. Киркегор рассказывает о некоем рыцаре и его принцессе, имея в виду, как нетрудно догадаться, снова себя и Регину. Рыцарь любит принцессу, но брак невозможен. Окружающие, «лягушки в болоте жизни», осуждают гордый отказ юноши от солидной партии с богатой вдовой. Но он делает абсолютное движение отречения, и «любовь к принцессе становится для него выражением вечной любви к вечной сущности, которой, правда, отказано в исполнении»[27].

Это движение, примиряющее с утратой, человек может свершить сам, без помощи Бога. Оно понятно и философски осознаваемо. Но если после отречения юноша сделает еще одно движение — он понимает и знает, что принцесса потеряна, но верит, что все-таки соединится с ней, верит, исходя из абсурда, — то это движение, осуществляемое только с помощью Бога, есть движение веры, и оно непонимаемо, парадоксально.

Вера, согласно Киркегору, не есть непосредственное, наивное, присущее духовно неразвитым натурам. Напротив, вера есть наивысочайшее. Диалектика ее заключается в непримиримом парадоксе, не знающем разрешения. Рыцарь веры рассеивает этический туман возможности и не успокаивается, совершив эстетическое движение отречения, — он получает через веру, парадокс и абсурд то, от чего отрекался, следуя долгу[28]. Непостижимо, но многие современные исследователи, словно не понимая, о чем говорит Киркегор, анатомируют историю любви и веры «хирургическим ножом» гегелевской триады, уточняя, разрешается ли несчастная любовь в «trias» или остается прозябать во тьме антиномии.

И негативная диалектика, подобно диалектической лирике, вводит в дискурс страдания, где боль выражается на языке понятия. Все ее категории сплавлены, сплетены с реальным историческим содержанием, потому что для Адорно после Освенцима нет и не может быть «чистой логики», «чистой диалектики», и мышление погружается в эфир страдания и боли. Мера познания «есть то, что происходит с субъектами объективно как их страдание»[29]. Освенцим, доказавший, что вся культура — «куча собачьего дерьма», формирует новый категорический императив: жить так, чтобы избежать физической боли, и этот императив разрывает логическое пространство философствования, придает традиционным категориям измерение страдания и вводит непривычные понятия, которым прежде вход был строго воспрещен. «Адорно требует неискалеченной рациональности, которая принимает в рефлексию утопические моменты и давление страдания»[30].

Дискурс страдания и надежды не знает четких классификаций: кажется, что этика, но за ней обнаруживается эстетика и более того — философия истории. Такая разбросанность сбивает «со следа» тех, кто привык к твердым, прочным дефинициям, теоретически обоснованным и обстоятельно доказанным философским теоремам. Ни один Ф. Гренц сетует, что затерялся в лабиринте адорновских произведений и отыскал меньше всего этики в «Minima moralia» и меньше всего эстетики в «Эстетической теории»[31]. Но главным персонажем загадочного «философского опыта» является диалектика, тот «неясный теоретический комплекс», который имел мощное влияние в истории философии, но в XX в. был поставлен под сомнение многими крупными мыслителями. По мнению Р. Шурца, Адорно полностью отождествляет философию с диалектикой, что следует из следующего его признания: «Я не могу представить себе введения в философию иначе, чем как введения в диалектику»[32]. М. Тейниссен возражает Р. Шурцу: «Философия Адорно так же мало умещается в рамки диалектики, как и чего-нибудь дру-

гого»[33]. Думается, что на сей раз правы оба критика. Адорно отказывается от притязаний на диалектику, расположенную в пределах логики и теории познания. Но дискурс, объемлющий философию истории, этику, эстетику, логику и восстанавливающий в правах природный, миметический импульс, по сути своей диалектичен[34]. Возражая Витгенштейну, предлагавшему молчать там, где высказаться невозможно, Адорно намерен высказать как раз то, что не позволяет себя высказывать, — страдание. «Простое противоречие этого требования есть противоречие самой философии; оно квалифицирует ее как диалектику прежде, чем она осуществляет себя в своих единичных противоречиях»[35]. Отсюда следует, что Адорно понимает под диалектикой нечто другое, чем комплекс идей, связанных с именем Платона или Гегеля. Более того, гегелевское мышление расценивается как покорившаяся критика, измена диалектике, вырождение в замкнутую систему, воспроизводящую принцип мифа — судьбы, тождественности. Диалектика, разъясняет Адорно, чтобы быть диалектикой и отвечать своему понятию открытого, живого мышления, должна «снизойти» до миметического, природного, импульсивного, быть не только размышляющей, но страдающей, зрячей, слушающей. Идея диалектики осуществима, согласно Адорно, только в дискурсе телесности и желания, где тождественность, принцип, сближающий миф и рацио, прочерченный сквозь все Просвещение, терпит крах и появляется возможность нетождественного, нерешенного, открытого. «Диалектика есть последовательное сознание нетождественного»[36].

Кажется, что необычная география — пространство страдания и надежды, обращенное к индивиду с его болью, растерянностью, страхом, — лишает философию ее сущностной характеристики — всеобщности и необходимости. Но погруженная в дискурс печали, негативная диалектика претендует на теоретичность[37], отваживаясь на рискованный эксперимент: высказать страдание на языке понятия, сохранив при этом его уникальность, неповторимость. Именно отсюда проистекает первое значение нетождественного, негативного у Адорно: нетождественность миметического, страдания — рациональному, понятию, необходимо сохраняемая в процедуре понятийного высказывания.

Эта «утопия познания», составляющая живой нерв негативной диалектики — выразить желание, страстность, нетерпение в медиуме понятия, причем так, чтобы не потерять уникальности, не растворить ее в понятийности, — подсказана, по нашему мнению, опять-таки Киркегором, его интерпретацией моцартовского Дон-Жуана, героя чувственной любви. Проявляя энергию желания как такового, гениальность чувственного, он хочет всех, женского во всех. Если мыслить человека, тысячекратно соблазняющего, говорит Киркегор, то это выглядит комически. Единственный медиум, в котором может быть воплощена страстная энергия желания, некая природная, демоническая сила, подобная низвергающемуся водопаду, — музыка. Она, и только она, способна осуществить утопию и передать всеобщее в его полной всеобщности, но не в абстрактной форме, а в конкретной непосредственности. Идея чувственной гени-

альности, согласно Киркегору, исключительно музыкальна, и Дон-Жуана следует не понимать, не видеть, но слушать. В языке же заключается рефлексия, которая «убивает непосредственное, и поэтому невозможно высказать в языке музыкальность»[38].

Адорно не соглашается с приговором Киркегора и надеется обрести такой язык, который воспроизводил бы музыкальность и обладал бы способностью выражать непонятийное, непосредственное. Вместо субординации, характерной для суждения, слова должны образовать координированный ряд, элементы которого связаны констеллятивными, «однообразными» отношениями, что имеет прообразом двенадцатитоновую музыку. По меткому выражению Г. Пихта, негативная диалектика есть «атональная философия» (Theodor W. Adorno zum Gedächtnis), но и музыка, как отмечает Д. Шнебель, «становится у него в высшей степени речевой» (Ibid).

Нетождественное имеет в негативной диалектике и другие смыслы: разоблачение идеологемы о сладостном примирении, тождественности всеобщего и особенного, социального и индивидуального там, где господствуют «гнусные связи одинакового ради одинакового». Всеобщее, говорит Адорно, превращает индивидов в свой орган, в свою функцию. Даже значительным отказано в праве быть тем, что они есть. Закованные цепью, индивиды бредут, не смея поднять голову. «Всеобщее заботится о том, чтобы подчиненное ему особенное не было лучше, чем оно само. Это сердцевина всех изготовленных до сегодняшнего дня тождественностей»[39]. Парадокс в том, что поглощение индивида рисуется радостными, счастливыми красками согласия и примирения. Негативная диалектика и видит свое призвание в том, чтобы «выломаться из связи ослепления», раскрыть лицемерный обман и за видимостью тождественности обнаружить антагонизм, разрыв, негатив[40]. «Всеобщее, которым особенное прессуется как инструментом пыток, пока оно не раздробится, работает против себя, потому что оно имеет свою субстанцию в жизни особенного: без особенного всеобщее ссылается к абстрактной форме»[41]. .

Утверждая нетождественность всеобщего и особенного, Адорно возвышает свой голос в защиту индивида, расщепленного тотальностью. Хотя негативная диалектика избегает реферирования и лейтмотивов, все же ее центральный импульс без труда себя обнаруживает — и это есть спасение индивидуальности. Не случайно важнейшей моделью негативной диалектики, где эксплицируется идея прогрессирующего отрицания, объявляется проблема счастья[42].

Можно сказать, что Адорно — это Киркегор, живущий столетие спустя, покинувший узкие улочки маленького городка и оказавшийся в забетонированном, не пропускающем солнца современном городе. Киркегор, чья тягостная любовь к Регине превратилась в трагический роман с целым светом. Киркегор, чья эпоха многократно умножила муку, применив рациональные, научные методы для истязания миллионов.

Адорно не отрицает, что «киркегоровский протест против философии был протестом против овеществленного сознания, из которого, по его словам, субъективность изгнана»[43]. Но защита субъек-

тивности оказалась мнимой, поскольку автономное Я изолируется от мира, от связи со всеобщим. Категорией «персона» и ее внутренней историей Киркегор хотел бы вытеснить внешнее из своего мыслительного круга, что приводит к утрате социального аспекта. Для Адорно же защита субъективности немыслима вне контекста отношения единичного со всеобщим. У него дискурс страдания наполнен голосами миллионов, и критика философии превращается в критику рациональности и поиски иных ее моделей — негативной конфигурации рацио и мимесиса[44].

Диалектическая лирика Киркегора и открывает, на наш взгляд, то мыслительное пространство, где встречаются, казалось бы, непримиримые оппоненты — Адорно и Хайдеггер. Нетождественное, по-видимому, вовсе не привилегия «Негативной диалектики». «Бытие и время» тоже ориентируется на беспокойную звезду нетождественности, неравности субъекта «усредненной повседневности, das Man и подлинной экзистенции, самости, способной к выбору и решению.

Аналогии, пусть условные, можно провести между дискурсом страдания Киркегора и Адорно и тем новым «философским домом», который возводит Хайдеггер, призывая покинуть традиционное философское хозяйство с его онтологической структурой наличного (Vorhendensein) и категориями субъекта и объекта, внутреннего и внешнего, сущности и явления. Сооружаемый Хайдеггером «философский дом» нуждается в ином фундаменте, предполагающем онтологическую структуру «сподручности» (Zuhandensein), которая выражается не категориями, но экзистенциалами, качественно отличными от бытийственных определений несоразмерного Desein сущего. В мире Dasein нет чистых вещей, но только «принадлежности» (Zeug), включенные в структуру заботящегося общения и получающие смысл в целом, в переплетении отношений изготовляемости, применимости и используемости. Так, комната, разъясняет Хайдеггер, есть не пространство между четырьмя стенами, а именно «принадлежность для жилья», и уже из очерченной целостности получают смысл и другие «принадлежности» — письменный стол, перо, чернила[45].

Принадлежности, связанные обстоятельственными отношениями типа «для того чтобы...», «при...» и т. д., образуют, согласно Хайдеггеру, экзистенциональную пространственность Dasein, первичную сравнительно с математическим трехмерным пространством и имеющую свои закономерности. Выделенная пространственность нелинейна, ее метрика определяется заботой, доверительностью к миру: пути к сущему каждый день различны, и «объективно» длинный путь может быть самым коротким. На экзистенциальной «местности» сподручного властвует некий «нейтрум», das Man. «Другие» в своей различенности и выразительности исчезают, каждое превосходство прибивается, все становятся похожими, одинаковыми, подпадая под прямую диктатуру das Man. «Нейтрум», говорит Хайдеггер, заставляет всех нас одинаково наслаждаться, судить о литературе, возмущаться и даже отделяться от «толпы» — через нас и во всех нас действует все тот же das Man. «Все сражающееся становится ручным, каждая тайна теряет свою силу»[46].

«Публичность» как вид бытия имеет, по Хайдеггеру, онтологическую характеристику «настроения», особую модальность и климат «местности» Dasein. «Нейтрум» создает общее настроение через молву, которая отрывает от первичного бытийственного отношения к высказываемому сущему и погружает в беспочвенность. В молве вещь многократно пересказывается, передается, поскольку das Man хочет «все понять, без предварительного усвоения вещи»[47]. Но самое главное заключается в том, что «нейтрум» все предрешает и предобозначает, отнимая у Dasein ответственность и свободу выбора. Поэтому das Man считается у Хайдеггера неподлинным модусом, в который заброшена и где потеряна подлинная самость. Так в дискурсе Хайдеггера начинает звучать киркегоровский мотив из второй экзистенциальной сферы — мотив выбора, определяющего подлинность экзистенции.

Повседневная озабоченность, погружение в мир сподручности и общения создают настроение успокоенности, утешительной защиты, покровительства. Man, которое Хайдеггер характеризует термином «домашность» или Zu-Hause-Sein. Пусть решает и выбирает Никто, но он же обеспечивает спасительный покой, освобождает от необходимости самим решать и выбирать. Беспочвенность и ничтожность неподлинной повседневности превозносится в публичности Dasein как «возвышенная» и «конкретная» жизнь, утверждает Хайдеггер. Das Man может властвовать, поскольку в мире заботы все и вся заменимо, нивелировано, готово к перестановкам. И все же есть некие силы, способные вырвать Dasein из модуса неподлинности, из успокоительных объятий das Man, укрывающих в «бытии при доме». Начинается непредвиденное «бегство из дома» под влиянием экзистенциального страха (Angst). В отличие от обычного страха (Furcht) перед определенным угрожающим экзистенциальный страх не знает, чего страшится, — его характеризует то, что угрожающего нигде нет и все же «страх вытягивает Dasein из его падения в мир». Повседневная доверчивость подтачивается в самой себе и «бытие вступает в экзистенциальный модус недомашности»[48], который экзистенциально-онтологически должен пониматься в качестве первоначального феномена.

Страх связан с бытийственной возможностью смерти, единственной незаменимой способностью Dasein, осознание которой с наибольшей силой разрушает успокаивающую уверенность «бытия-дома», создаваемую покровительством das Man. «Никто не может отнять у другого его умирания»[49]. Das Man старается и здесь не уступить своих позиций, создавая видимость, что смерть не касается живущих, что она происходит где-то и с кем-то, безличностна и высказывается безличным оборотом «умирают». «Если речи свойственна двусмысленность, то это речь о смерти. Умирание, сущностно незаменимое, мое, искажается в публично происходящее событие, которое происходит с das Man. Однако повседневной усредненности труднее всего удержать позиции именно в указанном пункте, обнадежить, что умирает Никто, породить равнодушие к собственнейшей бытийственной возможности Dasein[50].

Осознание своего бытия как «бытия к смерти» впервые раскры-

вает, согласно Хайдеггеру, фактическую потерянность в публичности и позволяет вырваться из обманчивого покоя «домашности», привычного и уютного мира сподручности к иным возможностям, в далекий и чуждый мир подлинной экзистенции, бытия Dasein для свободы, которое само себя решает и выбирает.

Выбор, «впереди идущая решимость», создает горизонт экстатической временности, определяющей открытую ранее экзистенциальную «местность» заботы — она понимается теперь не как утешительный мир усредненной повседневноости, а выражение истины бытия. Только освободившись от обманчивого покоя «домашности» и снисходительного покровительства das Man, Dasein приходит к подлинной экзистенции, приближаясь к «просвету» бытия, становясь его хранителем и пастухом.

Хайдеггер, стало быть, создает онтологию дискурса страдания. И если на экзистенциальной «местности» заботы, где правит «нейтрум», господствуют тождественность, замкнутость, в-себе-удовлетворенность, то в горизонте «экстатической временности» Dasein обретает нетождественность, открытость, негативность, обнаруживая свою уникальность и не-равность das Man. Удивительно, как музыкальное ухо Адорно не уловило интонаций негативности «фундаментальной онтологии». Возможно, причина тому — чисто психологического свойства, но автор «Негативной диалектики» безоговорочно причисляет мышление «Хайдеггера к традиции философии тождественности».

Резкое возражение Адорно вызывает идея об анонимном как экзистенциале. То, что называется на языке Гегеля и Маркса отчуждением, говорит Адорно, онтологизируется и неисторично принимается в качестве бытия Dasein, хотя Хайдеггер невольно сообщает этому модусу бытия преимущественно злые, негативные качества. Что же касается подлинного модуса бытия, то здесь, по мнению Адорно, возрождается киркегоровское понятие экзистенции. Но если у Киркегора не было речи о «фундаментальной онтологии Dasein», то у Хайдеггера экзистенция получает онтологический статус.

Однако Хайдеггер только мнимо удаляется от Киркегора, утверждает Адорно. И Dasein есть субъективное сознание. Оно «разыскивается в абсолютном распоряжении единичного над самим собой без учета определений объективности»[51]. Переход из мира заботы и домашности к подлинной экзистенции, через смерть и страх, тоже оспаривается Адорно. Смерть у Хайдеггера признается «зерном самости», и учение о подлинности имеет в смерти не только свою меру, но и свой идеал. Но «как совершенно чуждое субъекту смерть есть модель всего овеществления»[52]. Эти аргументы могут быть интересными в том плане, что обнажают, как может быть интерпретировано философское усилие Хайдеггера другим большим мастером. Но, думается, они не затрагивают существа дела: Адорно пытается расшифровать онтологию дискурса страдания с помощью традиционной философской терминологии, от которой сам позже отказывается, проектируя эстетическую рациональность.

Средоточием тождественности у Хайдеггера является, согласно

Адорно, понятие бытия, что пункт, откуда расходятся пути фундаментальной онтологии и негативной диалектики. Хайдеггер предпочитает верность традиции, надеясь сохранить нечто первое, безусловное, не вызывающее сомнений, в то время как негативная диалектика совершает коперникианский переворот, отказываясь от признания высшей ценностью первого, безусловного, абсолютного и настаивая на приоритете сомнения, поиска, открытой негации. В онтологии «объединяются страхи перед закатом мира со спокойным желанием оперировать на крепкой, насколько возможно, философской почве»[53]. Культ бытия, мощь необусловленного, согласно Адорно, вызваны к жизни настоятельной потребностью индивидов. Их страх и неуверенность в «конечном мире бесконечной муки» порождают тоску по абсолюту.

Но первое безусловное, бытие, оказывается, убежден Адорно, «миграцией в архаику». Хайдеггер реставрирует прошлое, непосредственность, неразличимость бытия и сущего, возвышает в добродетель ограниченность, «доносит» на мышление. Бытие у него сравнимо с бытием элеатов и соответственно — с гегелевским чистым бытием, т. е. есть неразличимое единство с ничто. Абсолют Хайдеггера, продолжает Адорно, уподобляется сумеркам, нерасчлененности понятий в мифе, вырезая из бытия все его определения. Если усилия античных метафизиков от Парменида до Аристотеля заключались в разделении мышления и бытия, то Хайдеггер пренебрегает критической работой мысли, предает забвению усилия культуры, стремящейся к размифологизации, разъединению некогда единого понятия. Бытие Хайдеггера, иронизирует Адорно, есть плод непорочности, целомудрия первоначального мышления, не отягощенного апориями. Оно превращается в нечто закоченелое, неподвижное, еще более беспросветное в своей тождественности, чем гегелевское отрицание отрицания. Чистое бытие, будучи тождественностью, разъясняет Адорно, избегает различия, а момент нетождественности Хайдеггер скрывает, словно семейный позор.

Этой аргументацией Адорно обнажает смятение и непоследовательность Хайдеггера: помышляя о нетождестве «нейтрума» и самости, он ведет подлинную экзистенцию надежным курсом бытия, прочного и утешающего. Как отметил на Хайдеггеровском симпозиуме А. В. Михайлов, жест утешения — отличительная черта довоенного мышления, еще не осознавшего всю глубину надвигающегося кризиса и не потерявшего надежды[54]. Адорно размывает очертания бытия и заменяет его негативной целостностью. Постструктуралисты, недовольные этим философским компромиссом, настаивают на радикальной критике, последовательном разоблачении мнимой утешительности безусловно первого[55].

Х. Брунхорст отдает должное выступлению Адорно против бытия, документируя, что именно он обнаружил метафизические посылки хайдеггеровской критики метафизики[56]. Сам Адорно, опровергая первое, безусловное, не исключает трансценденцию — она теряет, однако, характер потусторонности, присваивающей смысл, и должна разыскиваться в самом сущем, в меняющейся и многознач-

ной конфигурации его элементов, в их неуловимой констеллятивности.

Продолжая полемику с Хайдеггером, Адорно приходит к заключению, что «фундаментальная онтология» есть иллюзия примирения в непримиренном мире, «прокламация насильственного порядка как здоровья», ложное утешение, идеологическая реакция на реальное бессилие и унижение индивида с абстрактными лозунгами «подлинного бытия». «Человек должен иметь субстанцией свое бессилие и ничтожество... Его историческое состояние возводится в чистую человеческую сущность, утверждается и одновременно увековечивается»[57]. Ничтожность полагает себя истинным бытием и, более того, приобретает теологический обертон, привлекая как орнамент религию. Смирение и покорность признаются человеческой добродетелью в себе.

Философия Хайдеггера располагается Адорно в классической парадигме. Онтология, хотя и «обещает оказаться по ту сторону идеализма, латентно остается идеализмом и сопротивляется его решающей критике»[58]. И Адорно обращает против Хайдеггера свой излюбленный контраргумент: обещание «конкреции» не сбывается. Бытие неразличимо от духа, своего антипода, и все единично сущее сводится к понятию, гипнотизируется тождественностью.

Адорно, стало быть, не соглашается хоть как-то выделить Хайдеггера на «философском рынке», невозмутимо продолжая анализировать Dasein, бытие в мире «сподручности» и «заботы», выражаемое на языке экзистенциалов в категориях субъект—объект, внешнее—внутреннее, отчуждение и овеществление. Автор «Негативной диалектики» не признает, что именно Хайдеггер открыл неведомую эпоху философии, спроектировал и построил философский дом с другим онтологическим фундаментом, в котором «поселилась» вся последующая философия, недовольная, ворчливая, перестраивающая и даже разрушающая свое жилище. Хайдеггер разработал онтологию «дискурса страдания», философии трагического XX в. — в этом дискурсе работал и Адорно, обдумывая истоки западной культуры, ее тайные и явные пороки, проектируя альтернативные типы рациональности, восприимчивые к радости и скорби, а значит, негативные, нетождественные[59].

С какой бы страстностью ни обличал он Хайдеггера, как бы ни были различны их философские манеры, обоим мыслителям свойственна восходящая к Киркегору тональность нетождественности, настойчивого оппонирования монологизму и тоталитаризму. Несмотря на непохожесть жизненных судеб, пробегающие искры взаимного недоброжелательства, оба мыслителя затронули самые болезненные струны XX столетия и вписали свои философские проекты в его историю, способствуя осознанию чудовищной ассимиляции индивидов тотальностью, побуждая их к распрямлению, протесту, освобождению. Не в сказочной стране «справедливого господства», как предполагает Х. Мёрхен, встречаются Хайдеггер и Адорно, а в реальном, страдающем мире, где индивиды, изнывающие под бременем анонимной всеобщности, побуждаемые философской практикой нетождественности, находят мужество к сопротивлению,

ломают все прямолинейные графики и изменяют траекторию времени, судьбу столетия, решившего покончить с тоталитаризмом.

Адорно оказался прав: в тотально интегрированном обществе единственно неотчужденной формой практики явилось критическое мышление, направленное на расщепление лживой тождественности всеобщего и особенного. Философема нетождественности, проникнув в общественное сознание через литературу, искусство, печать, совершила первый дерзкий прорыв в цепи тотальности, содействуя фрагментаризации социального и культурного опыта, формированию современного многомерного, многокрасочного мира.

[1] В отличие от Хайдеггера, замалчивающего свое прошлое, Адорно, по свидетельству Хабермаса, ответил на обращение студентов, дискутировавших в 1963 г. по поводу его надежды пережить смутные (1934) времена в Германии, открытым письмом «содержание которого самым выразительнейшим образом контрастирует с постыдным молчанием Хайдеггера». См.: *Хабермас Ю.* Хайдеггер; творчество и мировоззрение // Историко-философский ежегодник. М., 1989. С. 350.

[2] По мнению Т. Мирбаха, хотя редукция исключительно разнообразных работ Адорно к одному принципу была бы неприемлемой, все же нельзя отрицать центральный мотив его творчества: критика господства, которую он осуществляет и «микрологически» в «Minina moralia», и «макрологически» в программных сочинениях. См.: *Mirbach T.* Kri ik der Herrtchaf . Fr./a.M.; N. Y., 1979.

[3] *Adorno T.* Gargon der Eigen lichkei . Fr. a.M., 1967.

[4] *Schurz R.* E hik nach Adorno. Fr. a.M., 1985.

[5] *Bubner R.* Adornot Nega ive Dialek ik // Adorno-Konference. Fr. a.M., 1983. S. 36.

[6] Не случайно речь идет о ранних текстах Адорно: в них высказана идея миметического мышления, реализованная позже в новом типе рациональности, открытом негативной диалектикой. Внутреннее сходство с фундаментальной онтологией обнаруживает именно негативная диалектика в образе эстетической рациональности. См.: *Соловьева Г. Г.* Негативная диалектика Т. В. Адорно как новый тип философствования // Историко-философский ежегодник. М., 1991.

[7] *Schnadelbach H.* Dialek ik der Vernunf kri ik // Adorno-Konference. S. 79.

[8] *Morchen H.* Mach und Herrtchaf in Denken Heidegger und Adorno S u gar , 1980. S. 174.

[9] *Bubner R.* Adornot Nega ive Dialek ik // Adorno-Konferenz. S. 36.

[10] Ibid.

[11] Подобное противопоставление, правда, весьма условно. Как подчеркивает Н. В. Мотрошилова, последние работы Хабермаса, в особенности «Единство разума в многообразии его голосов», свидетельствуют, что тема нетождественности отнюдь не исключается философом. «Многоголосие современного разума, его противоречия, трудности, его критика и обоснование — вот что в высшей степени интересует Хабермаса». См.: *Мотрошилова Н. В.* К публикации статьи Ю. Хабермаса // Историко-философский ежегодник. М., 1989. С. 325.

[12] В 30-е годы Адорно пишет сочинение, посвященное эстетике Киркегора (книга была впервые издана в 1933 г. и появилась в день, когда Гитлер захватил власть). На ее восприятие, писал позже Адорно, сразу же легла «тень политического нездоровья». Через 30 лет она была переиздана с добавлениями, мысленной речью Адорно к 150-летию Киркегора. См.: *Adorno T.* Kierkegaard. Kont ruk ion det At he itcher. Fr. a.M., 1966.

[13] *Adorno T.* Kierkegaard. Kont ruk ion det At he itchen.

[14] Ibid. S. 60.

[15] Ibid. S. 270.

[16] Ibid. S. 146.

[17] Ibid. S. 23.

[18] *Adorno T.* Sko einot oder wie zu leten tei // Drei S udien zu Hegel. Fr. a.M., 1963. S. 119.

[19] Ibid. S. 140.

[20] Ibid. S. 132.

[21] *Braun C.* Kri itche Theorie vertut Kri izitmut. Fr. a.M., 1983; *Duver L.* Theodor W. Adorno. Bonn, 1978.
[22] *Pettazzi C.* S udien zu Leben und Werk Adornot bit 1938 // Adorno Th. W. Tex Kri ik. Munchen, 1977.
[23] *Kierkegard S.* En weder — Oder. Dutteldorf, 1964. S. 43.
[24] Ibid. S. 392.
[25] Северный вестник. 1885. № 1. С. 114.
[26] Там же. С. 123.
[27] *Kierkegard S.* Furch and Zi ern. Rowohl. 1961. S. 39.
[28] Адорно поддался влиянию учения Киркегора о парадоксе, в результате чего «Minima moralia» получила незабываемую чеканку, полагает К. Петтацци (*Pettazzi C.* S udien zu Leben und Werk Adornot bit 1938 // Adorno Th. W. Tex Kri ik). Л. Дювер высказывает *противоположное мнение*: Адорно пытался покончить «со старейшим медиумом Просвещения, хитростью, узлом парадоксальности» (*Duver L.* Theodor W. Adorno). Оппоненты, на наш взгляд, не учитывают, что при общей негативной тональности Киркегор и Адорно открывают различные философские формы нетождественности: у Киркегора — это парадокс, у Адорно — кроме парадокса — констелляция и паратаксис.
[29] *Adorno T.* Nega ive Dialek ik. Fr. a.M., 1966. S. 320.
[30] *Soller A.* Angt und Poli ik // Adorno-Konferenz. S. 370.
[31] *Grenz F.* Adornot Philotophie in Grundbegriffen. Fr. a.M., 1974.
[32] *Schurz R.* E hik nach Adorno.
[33] *Teunissen M.* Nega ivi a bei Adorno // Adorno-Konferenz. S. 45.
[34] Намеренная неопределенность, загадочность нового дискурса вызывают самые разноречивые интерпретации. М. Тейниссен, например, считает, что нетождественное у Адорно шифрует абсолют, поскольку обозначает запредельное наличному (*Teunissen M.* Nega ivi a bei Adorno). К этому мнению присоединяется В. Брендле: «"Идея... спасения" может быть обозначена как религиозный мотив всех произведений Адорно» (*Brandle W.* Re ung det Hoffnungleten. Go ingen, 1984. S. 52.). Другие авторы, напротив, убеждены, что негативная диалектика выступила против теологии. П. Вакер аргументирует эту позицию тем, что Адорно отвергает гегелевский принцип отрицания отрицания, являющийся рефлексом божественной троичности (*Wacker P.* Die dialek itche My hot. Fr. a.M., 1976), а Р. Шурц тем, что ключевая категория нетождественного имеет критический характер и критика есть нечто радикально не-теологическое (*Schurz R.* E hik nach Adorno).
[35] *Adorno T.* Nega ive Dialek ik. S. 19.
[36] Ibid. S. 15.
[37] Адорно не только фантазирует. Негативная диалектика с ее идеалом нерегламентированного опыта в «медиуме философского языка» действительно создает модель несистематической теории и неметодического метода, находит нетрадиционные формы обобщения и «ненасильственного» синтеза, констелляцию и паратаксис, где всеобщность и понятийность реализуются за счет экстремального проявления особенных моментов. Рациональность, воскрешающая импульсивность и телесность приобретают художественные, эстетические черты — многозначность, неопределенность, загадочность.
[38] *Kierkegard S.* En weder — Oder. S. 74.
[39] *Adorno T.* Nega ive Dialek ik. S. 304.
[40] Обвиняя все предшествующие философские теории в тождественности и заявляя об открытии эры негативности, Адорно не избегает упреков в том же самом грехе. Так, Р. Бубнер убежден, что стремление философской теории стать изнутри эстетической оборачивается замкнутостью и некритичностью. Констелляция имеет характер предопределенности, т. е. из фактического опыта элиминируется неожиданное. «Эстетическая теория становится самоудовлетворенной и в нарциссианском самолюбовании закрывает себя от сомнения и потрясения извне. Чужое не должно ей встречаться, новое она не познает, потому что для каждой возможности она уже нашла свою рифму» (*Bubner R.* Kann Theorie at he itche werden? Ma erialien zur at he itchen Theorie Th. W. Adornot Kont ruk ion der Moderne. Fr. a.M., 1980. S. 128).
[41] *Adorno T.* Negarive Dialek ik. S. 127.
[42] Если, по Гегелю, эпохи счастья составляют пустые страницы истории и счастливым может быть только целое — ценой страданий и несчастья индивидов, Адорно согревает надежда хоть как-то облегчить муки тех, кто рожден под знаком хо-

лодов и страха. «Счастье не есть никакой инвариант, только несчастье имеет свою сущность во всегда — тождественности» (*Adorno T.* Nega ive Dialek ik. S. 344).

[43] *Adorno T.* Nega ive Dialek ik. S. 127.

[44] Истоки и судьбы рациональности исследуются в программном для франкфуртцев совместном сочинении М. Хоркхаймера и Г. Адорно «Диалектика просвещения» (*Horkheimer M., Adorno T.* Dialek ik der Aufklarung. Fr. a.M., 1969). Книга традиционно рассматривалась как негативистская концепция истории, но драма XX столетия заставляет прочитать ее в контексте глобальной проблематики. Вопрос — почему человечество впало в новый тип варварства — приводит авторов к мысли, что причины кроются не в экономических формах эксплуатации, а в наличии некоего метафизического субъекта господства, формирующего западную цивилизацию с ее истоков. Радикальной критике подвергается не рациональность вообще, не разум как таковой, а исключительно искалеченный технологический рацио, с единственной целью — открыть горизонты подлинной рациональности, реабилитирующей репрессированное миметическое начало.

[45] Трудно согласиться с мнением Р. Рорти, который особенно выделяет в фундаментальной онтологии, совокупности разнообразных философских проектов, первые главы «Sein und Zei », раскрывающие структуру «сподручности». Р. Рорти чудится здесь симптом прагматизма, однако ландшафт «экцистенциальной местности» определяется вовсе не «заботящимся общением» и «инструментальностью», а «экстатической временностью», выводящей Datein к горизонту бытия, — и об этом следующие главы произведения (Материалы Хайдеггеровского конгресса).

[46] *Heidegger M.* G. A. Bd. 2 (Herrmann) 1976. Sein und Zei . S. 169.

[47] Ibid. S. 224.

[48] Ibid. S. 251.

[49] Ibid. S. 319.

[50] Реальность страха и смерти, как замечает А. А. Михайлов, не поддается усилиям обычного языка, но не предполагает и создания некоего сверхъязыка, способного выразить бытийственный опыт. Хайдеггер уповает скорее на молчание, отличное, однако, от немоты и высказывающее подлинную глубину (Материалы Хайдеггеровского конгресса).

[51] *Adorno T.* Jardon der Eigen lichkei . Fr. a.M., 1967. S. 107.

[52] Ibid. S. 126.

[53] *Adorno T.* Nega ive Dialek ik. S. 69.

[54] Материалы Хайдеггеровского конгресса.

[55] Леотар прозорливо замечает, что негативная диалектика «на деле протаскивает очень не-доконструктивистское томление по потерянной тотальности» (Adorno — Konferenz. S. 372).

[56] *Brunchorst H.* Mehr alt eine Flatchen-pot // Adorno — Konferenz.

[57] *Adorno T.* Jargon der Eigen lichkei . S. 56.

[58] *Adorno T.* Nega ive Dialek ik. S. 97.

[59] Сегодня философема нетождественности особенно настойчиво артикулируется деконструктивизмом Ж. Деррида. Философия, по его убеждению, еще не осознала своей парадоксальности. Она законно претендует на универсальность, всеобщность, но, не имея формализованного языка и пользуясь естественным, неизбежно националистична и сохраняет идиомы. Это одновременно и скандал, поскольку противоречит философскому призванию, и шанс, поскольку открывает возможность нетождественности. Главный импульс деконструкции: сберечь идиоматические различия, но так, чтобы избежать их экспансии и притязаний на абсолютность (Лекция Ж. Деррида в МГУ (1989) «Национальность в философии и национализм»).

СТАНОВЛЕНИЕ ГЕГЕЛЕВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ОТЧУЖДЕНИЯ И ЕГО ТРАКТОВКА У Д. ЛУКАЧА И Ю. ХАБЕРМАСА

С. П. Поцелуев

Книга известного венгерского философа-марксиста Д. Лукача «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» заслуживает особого внимания историко-философской науки. И дело не только в том, что эта книга давно стала классикой мирового гегелеведения, и не только в том, что она знаменует переломный момент в духовном развитии самого Лукача как крупнейшего марксистского теоретика нашего столетия[1]; значительную актуальность ей придает своеобразие тех вопросов, которые стоят сегодня в центре внимания философской мысли, в том числе марксистской. Среди них следует прежде всего назвать вопрос о «выживании» человеческой личности в условиях дальнейшего роста технической цивилизации, проблема сохранения ее «неотчуждаемых прав» в ситуации тотального отчуждения. И если при этом признается, что от человека отчуждается нечто большее, чем власть и собственность, нечто большее, чем мысль и чувство, но сама «сущность» человека, то тогда вопрос об отчуждении становится философской проблемой, имеющей к тому же собственную историю[2].

В предлагаемой статье речь и пойдет как раз об очень важной теме в книге Лукача — о его анализе гегелевской концепции отчуждения.

Исключительно важную роль, которую Лукач придает проблеме отчуждения в развитии философии Гегеля, характеризует весь способ рассмотрения им ранней гегелевской мысли — способ, который во многом был инспирирован «Экономическо-философскими рукописями 1844 года» К. Маркса. Книга Лукача, по сути, широко развернула тезис Маркса о том, что главное достижение гегелевской «Феноменологии духа», диалектика отрицательности как движущий и порождающий принцип предметности, стала результатом понимания Гегелем труда как «для-себя-становления человека в рамках отчуждения»[3].

Связь гегелевской категории «отчуждения» (Entäusserung) с его понятием «труд» (а конкретнее, с субъект-объектным отношением в процессе труда) стала одним из главных объектов критики во многих немарксистских интерпретациях гегелевской теории отчужденного духа. При этом, с одной стороны, признается, что теория отчуждения, развитая Гегелем и позднее Марксом, явилась одной из необходимых предпосылок современного типа философствования. Но, с другой стороны, радикально отвергается субъект-объектное отношение как исходный пункт постановки и решения философской проблемы отчуждения. Объясняют это «узким» пониманием человеческой субъективности у Гегеля и Маркса, — пониманием,

которое, как считают, превращает человека в «инструмент» для осуществления внешних ему целей, способных «репрессировать» или даже уничтожить его сущность. Тем самым Гегель и Маркс из первых критиков «отчуждения» превращаются в его апологетов, а их вклад в дело европейского гуманизма ставится под вопрос их близостью к «технократическому», «тоталитарному» и т. п. типу мышления[4]. Поиск же истинного решения вопроса об отчуждении человеческой сущности стремятся найти по ту сторону субъекта и объекта, вне связи с трудом и практикой.

Весьма характерна в этом отношении трактовка гегелевской проблемы отчуждения известным западногерманским философом Юргеном Хабермасом, осуществившим переход от западного марксизма в духе Т. Адорно к «реконструкции исторического материализма» в духе «теории коммуникативного действия»[5]. Своеобразие подхода Хабермаса к гегелевской проблеме отчуждения, связанное отчасти с его прошлой «марксистской парадигмой», позволяет хорошо увидеть, почему именно субъект-объектное отношение стало своего рода камнем преткновения для многих современных интерпретаций гегелевской теории отчуждения (я еще к этому вернусь). С другой стороны, это позволяет и лучше уяснить значение проведенного Д. Лукачем анализа концепции отчуждения у молодого Гегеля, в особенности как она представлена в «Йенской реальной философии». Но, прежде чем обратиться к анализу Лукачем «труда» и «отчуждения» (Entäusserung) в йенских рукописях Гегеля, есть смысл остановиться на рассмотрении им проблематики бернского периода гегелевского творчества; ведь без этой проблематики, как считает Лукач, невозможно в должной мере понять роль вопроса об отчуждении человеческой сущности для становления всей гегелевской философии.

ПРОБЛЕМА ПОЗИТИВНОСТИ ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИИ

Уже в Берне, как отмечает Лукач, в центре гегелевских размышлений оказывается проблема, содержавшая в зародыше понятие «отчуждение» (Entäusserung) как центральное понятие последующей гегелевской диалектики. Речь идет о проблеме «позитивности» христианской религии.

Позитивность христианства прежде всего означает для молодого Гегеля отрицание моральной автономии субъекта. Как радикальный сторонник свободной индивидуальности, из недр своих рождающей свой нравственный закон, Гегель видит корень позитивности христианской морали в отчуждении (в смысле «лишенности») от человека его неотчуждаемого права на моральную самодеятельность. «Отчуждая от себя такое право, — пишет Гегель в «Позитивности христианской религии», — человек перестает быть человеком»[6].

Человек как субъект морали понимается Гегелем не строго в кантовском смысле, хотя кантовская точка зрения остается господствующей в бернских сочинениях Гегеля (что выражается в его

стремлении истолковать все общественные проблемы как по существу моральные). Но если у Канта субъект морали находится в вечной, «философской» противоположности к внешнему миру, то Гегель мыслит эту противоположность *исторически.* Исторически свершилось так, что нравственные законы свободного субъекта стали для него заданными и чуждыми, т. е. «позитивными». Дуалистическая этика Канта только увековечивает, по мнению Гегеля, эту позитивность моральных заповедей. Гегель же настроен критически, он стремится вскрыть историю возникновения позитивных институтов общества. Поэтому, как подчеркивает Лукач, в противоположность Канту «субъетивизм молодого Гегеля, ориентирующегося на практические проблемы, с самого начала имеет коллективный и общественный характер»[7].

Лукач указывает в этой связи на соединение у Гегеля двух принципиально различных подходов к проблеме отчуждения как «позитивности».

С одной стороны, позитивность христианской религии понимается Гегелем как отчужденное состояние его античного идеала свободной народной религии, — идеала, в котором Гегель в противоположность позитивному христианству видел торжество всеобщего разума, ликование сердца, игру фантазии, подлинный интерес человека к публичной государственной жизни[8].

Стремление Гегеля восстановить этот идеал из состояния позитивности напоминает руссоистскую триаду: свобода — утрата свободы — возвращение свободы. Но куда более интересна другая линия гегелевских размышлений, суть которых Лукач формулирует в виде двух взаимосвязанных направлений мысли. «Первое направление таково: вся человеческая история, все формы общества, которые возникали и терпели крушение в истории, являются продуктом общественной деятельности людей. И второе: в результате этой деятельности формируется нечто иное по сравнению с тем, что люди сознательно выдвигали в качестве цели своих действий. Результаты человеческой деятельности обретают независимость от сознания людей и противостоят им как особая самостоятельная сила, своеобразная объективность»[9].

В отличие от абстрактной руссоистской схемы указанные направления гегелевской мысли ведут анализ позитивности в плоскость конкретного историзма. Почему пала свободная религия античного мира, сменившись мертвым догматизмом христианского учения? Разве греки были малоразумны? Ведь далеко не рассудок и ум, замечает Гегель, были пущены в ход во время распространения христианства. Гегель, таким образом, стремится отыскать причины христианской революции не в абстрактном Разуме просветителей, а в конкретных продуктах общественной деятельности людей.

Однако как людям увидеть себя в результатах собственной деятельности, если эти результаты превращаются в чуждый им мир, в который они, по словам Гегеля, могут пробраться только силой волшебства и попрошайничеством? Получается так, что дух человеческий производит не только формы своей жизни, но и отчуждение собственной сущности.

Многие философы до Гегеля обращали внимание на отчужденное состояние человека и, в частности, на феномен исторической иронии над поступками людей. Но Гегель был первым, кто попытался представить отчуждение человеческой сущности как тотальный процесс, понимаемый из него самого, а не из привлеченного со стороны принципа — как правило, божественного. В Берне эта попытка касалась только судьбы христианства, но уже и здесь проявился новаторский подход Гегеля к осмыслению истории.

У Гегеля история христианства не начинается с его неотчужденного «золотого века», когда небесные идеалы непротиворечиво воплощались бы в земные дела; равно как не начинается она и с отчужденного «естественного состояния», под которым подразумевалось бы простое отсутствие веры в Христа. Когда Иисус приходит к иудеям, «он повсюду нападает на мертвый механизм их религиозной жизни», — подчеркивает Гегель в «Позитивности христианской религии»[10]. Но словно забывая о загубленном духе свободной религиозности своего народа, Иисус все начинает сначала. Эта странная забывчивость Христа не подкрепляется, однако, идеальностью им свершаемого. Иисус, пишет Гегель, не мог и шага ступить, не искажая сути своего учения, — иначе оно вообще не воспринималось бы народом. Отсюда — противоречивость и даже абсурдность положения Христа: он выступает против слепого подчинения авторитету веры, но, чтобы донести эту идею до народа, он утверждает свой собственный авторитет; призывая иудеев внять разуму, Иисус вынужден творить чудеса; а проповедуя силу добродетели свободного человека, он должен разыгрывать из себя Мессию, спасающего слабых и угнетенных. Таким образом, не «потом», в конечном результате, а с самого начала христианской истории Гегель рассматривает ее как насквозь проникнутую противоречивой иронией, как сложное переплетение живого и позитивного, когда неизбежно (а не по воле случая), благодаря внутренней диалектике (а не потусторонним силам) «свободное подражание учителю переходит в рабское услужение господину»[11].

История христианства повторяет печальную судьбу народа Израилева, порождая непростой для молодого Гегеля вопрос: а имеет ли вообще смысл идея морального улучшения человечества, не абсурдна ли она изначально? Гегель выходит из положения, сохраняя общую руссоистскую триаду; абсурден в конечном счете лишь мир христианства, но религия как таковая — не бессмыслица. В ней люди удовлетворяют свою извечную потребность в вере, в общении с высшим существом. В этом гарантия того, что религиозный дух восстанет из пепла позитивности.

Несомненной заслугой Лукача в его анализе сочинений бернского периода Гегеля является то, что уже здесь он раскрывает один из интимнейших моментов зарождения специфически гегелевского идеализма. Идеалистические мистификации возникают у Гегеля оттого, считает Лукач, что концепция позитивности превращается у него в теорию объективности вообще. Суть дела в том, что стремление Гегеля понять общественную предметность как продукт деятельности самих людей приводит его к запутанному взаимодейст-

вию объективного и субъективного, причин и следствий в историческом процессе. С одной стороны, позитивность христианской религии возникла в силу вполне земных причин: порабощение народов позднеримским деспотизмом и т. п. Христианская религия, таким образом, есть лишь следствие, объективация угнетенного человеческого духа. С другой же стороны, причинная связь земного и небесного становится у Гегеля обратной: Бог отчужденного мира оказывается главной причиной исторических коллизий, а его по видимости лишь объективированное существование приобретает вид грозного субъекта, ведающего судьбами мира. Гегель никогда, замечает Лукач, не выйдет за рамки подобной путаницы с причинными связями, и это будет постоянно подпитывать мистицизм его тождественного субъект-объекта.

Связывая мистицизм Гегеля с попытками конкретно-исторического анализа феномена позитивности, Д. Лукач впервые в истории марксистской философии со всей конкретностью раскрыл исторически неразрывную связь идеализма с анализом деятельностной стороны мышления — связь, на которую указывал К. Маркс в своих известных тезисах о Л. Фейербахе.

На важное значение понятия «позитивности» в развитии ранних гегелевских воззрений указывает и Ю. Хабермас[12]. Хабермасу близко стремление Гегеля уже в Берне преодолеть позитивность (отчужденность) современного мира из того же самого принципа, из которого она проистекает, — из субъективности. Но принцип субъективности должен быть проведен так, считает Хабермас, чтобы можно было избежать крайностей гипертрофированного «Я» кантовской философии. Раннему Гегелю, по мнению Хабермаса, это не удается, потому, что он в своей критике позитивных форм жизни исходит из «нравственной тотальности» отвлеченного религиозного идеала, позаимствованного им из прошлого греческих полисов. Поскольку данный идеал, пишет Хабермас, не вырос на почве современного мира, Гегель не смог соединить его с принципом субъективности, хотя он и пытался увидеть в «нравственной тотальности» ту сферу духа, где субъективность, очищаясь от своих позитивных форм, вместе с тем сохраняет свою автономию. Но где же искать такую благодатную для субъективности сферу? И находит ли ее молодой Гегель? На эти вопросы отвечает «теория коммуникативного действия» Ю. Хабермаса.

«ОТЧУЖДЕНИЕ» И «КОММУНИКАЦИЯ». Ю. ХАБЕРМАС О «ЙЕНСКОЙ ФИЛОСОФИИ ДУХА» ГЕГЕЛЯ

Хабермас исходит в своей теории из понятия коммуникативного общения в самом широком смысле. «Живой дух коммуникации есть медиум, который создает такого рода общность, где субъект понимается в единстве с другими субъектами, но при этом может оставаться самим собой»[13]. Субъект-объектное отношение, заводящее в тупик субъективную философию, вовсе не является исходным пунктом философствования. Это отношение вторично и произво-

дится коммуникацией, когда ее «жизненный мир» начинает испытывать нарушения, когда одна его часть изолируется (отчуждается) от других частей. Только в этом случае, — утверждает Хабермас, — возникает субъект-объектное отношение. Оно возникает как наваждение, создавая иллюзию того, что первичным является опредмечивание субъекта, а не его коммуникативное общение с себе подобными.

Если для рассудка субъективной философии отчуждение остается неведомо откуда взявшейся данностью, то для коммуникативного разума отчуждение есть лишь временные сбои в процессе коммуникации, а они ликвидируются благодаря одной удивительной способности коммуникативного разума: «Разобщение субъектов приводит в действие диалектику разрушенной коммуникации, что внутренне предполагает восстановление нравственных отношений как телоса»[14]. «Жизненному миру», в который погружена коммуникация, присуща «некая солидарность», «консервативная сила, противостоящая риску диссонанса и непонимания»[15].

Отчужденное состояние жизненного мира Хабермас называет «овещнением» (Versachlichung) и полагает, что именно на этот феномен Гегель среагировал своим бернским понятием «позитивности». Но Гегель, считает Хабермас, не увидел в жизненном мире и коммуникативном разуме «неисчерпаемые ресурсы» примирения духа и возвращения его овеществленным формам жизненности и человечности. Вместо этого Гегель обращается в йенский период своего творчества к английской политэкономии и создает такую концепцию отчуждения, которая вызывает у Хабермаса сомнения из-за ее связи с идеей «делания» человека посредством его собственного труда, или, как выражается Гегель, «посюстороннего делания-себя-вещью»[16].

Взамен античного идеала свободной народной религии у Гегеля появляется, по словам Хабермаса, «свободно продуцирующее себя отношение к самому себе»[17]. Абсолютизация этого отношения, т. е. понимание Абсолютного как опредмечивания духа в процессе труда, и стало впоследствии, как полагает Хабермас, основой «философии практики» К. Маркса, которая «ставит в привилегированное положение связь между действующим субъектом и миром манипулируемых предметов, понимая образование человеческого рода по модели самопроизводства»[18].

Однако Хабермас не отождествляет позицию Гегеля в «Йенской философии духа» с «философией практики» Маркса. Он скорее представляет гегелевскую проблематику труда и отчуждения как момент или эпизод «Йенской реальной философии», не оказавший существенного влияния на последующие гегелевские сочинения. В йенских лекциях Гегеля Хабермас видит не попытку последовательного проведения какого-то одного принципа, а «диалектическое взаимодействие» трех равнозначных принципов, составляющих дух; категории языка, орудия и семьи, считает Хабермас, обозначают у Гегеля «три равноценные образца диалектических отношений: символическое изображение, трудовой процесс и интеракцию»[19].

Односторонности в трактовке йенских рукописей Гегеля, по

мнению Хабермаса, проистекают из абсолютизации какого-либо одного из этих принципов при недооценке равнозначности других[20]. Чтобы избежать односторонности, Хабермас стремится найти у раннего Гегеля формулу разумного соединения трех указанных принципов при сохранении их несводимости друг к другу. И Хабермас тем успешней находит такую формулу, чем последовательнее он представляет автора «Йенской реальной философии» сторонником теории коммуникативного действия. «Дух здесь (в «Йенской реальной философии". — *С. П.*) — не фундамент, лежащий в основании субъективности самости, но медиум, в котором "Я" состоит в коммуникации с другими "Я" и из которого, как из абсолютного опосредования, оба только и могут вырасти до всесторонне развитых субъектов»[21].

Трактовка отчуждения у молодого Гегеля соответственно совпадает у Хабермаса с трактовкой этого понятия в теории коммуникативного действия. Во-первых, отчуждение в «Йенской философии духа» интерпретируется Хабермасом лишь как преходящий, «диалектический» момент любого процесса коммуникации, а не как принцип бытия современного общества. Во-вторых, гегелевское «отчуждение» (Entäusserung) в процессе труда Хабермас понимает как набор технических операций или «инструментальных действий». Труд, пишет он, означает, что «по мере господства над внешней природой человек сохраняет себя только ценой угнетения своей внутренней природы»[22]. Труд, таким образом, — это всегда унижающее человека «овеществление» (Verdinglichung); это проклятие, которое Господь наложил на Адама за его прегрешения. Необходимость отчуждать себя в предмет (о-предмечивать) в процессе труда и есть источник его «репрессивности» и «инструментализма». Этот источник может перекрыть только коммуникация свободных субъектов; поэтому именно коммуникативный разум, а не труд и отчуждение должен быть положен в основу теории, изображающей целостность общественной жизни.

Правда, замечает Хабермас, Гегель утверждает в «Йенской философии духа», что индивиды сами производят себя посредством труда и что их владение как субстрат правового признания также исходит из процесса труда[23]. Однако эти затруднения в толковании Хабермасом йенских рукописей не мешают ему интерпретировать гегелевскую категорию труда в целом как набор инструментальных действий. В связи с этим Хабермас спрашивает, как при таком понимании труда Гегель мог говорить о труде как «интеракции», т. е. как об отношении не исключительно между субъектом и объектом, а между субъектом и субъектом[24]. Поскольку Хабермас считает такое толкование труда некорректным, он подозревает Гегеля в «идеалистической подмене» объекта труда (т. е. «предмета») субъектом интеракции (т. е. «партнером игры»). У Гегеля, пишет Хабермас, «на месте модели опредмечивания (Entäusserung) оказывается распадение и отчуждение (Entäusserung), а результат движения есть не присвоение объективированного, но примирение и восстановление разрушенного братства»[25].

Следует заметить, что понятия труда и опредмечивания, которые

Хабермас, как ему представляется, обнаруживает в йенской философии Гегеля, очень близки понятию «буржуазной практики» в «Истории и классовом сознании» Д. Лукача, — книги, ставшей, как известно, классическим источником той традиции «западного марксизма», в рамках которой начинал свой творческий путь Ю. Хабермас. Современная практика понимается Лукачем в «Истории и классовом сознании» как мир захлестывающих человека, мертвых овеществленных форм, производство которых неразрывно связано с покорением природы в процессе труда. В труде как основе современного буржуазного общества человек не утверждает, а теряет себя, растворяясь в «природном детерминизме», превращая свой дух в «калькулирующий рассудок». «Человек капиталистического общества, — пишет Лукач, — противостоит созданной им самим действительности как существенно чуждой ему природе»[26]. С этих позиций Лукач критикует Ф. Энгельса за распространение способа действия в эксперименте и промышленности на «практику в диалектическо-философском смысле»[27].

Однако «диалектическо-философская практика» Лукача, из которой изъяты эксперимент и промышленность, теряет смысл естественного, не только негативного, но прежде всего позитивного способа человеческого овладения миром. И как показывает Лукач в «Молодом Гегеле», критикуя и собственную точку зрения времен «Истории и классового сознания», так понятая практика, во-первых, по сути ничего общего с одноименной категорией Маркса не имеет; а, во-вторых, оставляет в стороне гегелевскую концепцию отчуждения, явившуюся, по убеждению Лукача, философским обобщением открытий английской политической экономии.

Таким образом, если Лукач и стремится в «Истории...» к тотальному утверждению практики, то надо помнить, что у него речь идет, во-первых, о родственном Хабермасу стремлении снять «овеществленную» практику современности и, во-вторых, о такой форме этого снятия — практике в «диалектическо-философском смысле», которая по своей сути гораздо ближе к философии «жизненного мира», чем к логике Гегеля и Маркса.

«ОТЧУЖДЕНИЕ» И «ТРУД». Д. ЛУКАЧ О ЙЕНСКОЙ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Вернемся к «Молодому Гегелю» и посмотрим, как Лукач рассматривает дальнейшую эволюцию гегелевского понимания «отчуждения».

Во Франкфурте Гегель резко меняет свое отношение к современности. Он пытается найти такую форму примирения с буржуазным обществом, в которой бы человек, не подвергая сомнению буржуазную действительность, в себе самом снимал ее позитивность. Перенесение проблематики позитивности в сферу человеческой индивидуальности потребовало от Гегеля более гибкой, чем в Берне, оценки позитивных форм жизни. Гегель уже не подходит к истории с заранее установленным различием плохого и хорошего. Христианская религия — ни плоха, ни хороша; она необходимый

институт современного общества, который, однако, становится позитивным.

Становление позитивного Гегель понимает не как грехопадение истины, а как поступательный и необратимый процесс ее развития. Истинам прошлого не дано воскреснуть; истину настоящего надо искать в настоящем, но для этого надо перестать смотреть на современность как на сплошную позитивность и деградацию какого-то идеала. Действительность, приходит к выводу Гегель, как бы преломляется в себе самой, соотносится с самою собой и из себя самой развертывается. Благодаря этой самодеятельности действительность вместе с позитивными формами рождает новые, идущие им на смену. Действительность как бы сама о себе «заботится», и ей не следует навязывать отвлеченные идеалы из прошлого или грядущего.

В противоположность вульгарному социологизму, видящему в гегелевском примирении с буржуазным обществом сплошную мистику и уступку реакционным силам, Д. Лукач подчеркивает в этом примирении прежде всего попытку Гегеля мыслить современность с точки зрения ее самой. Конечно, во Франкфурте дело не обходится без религиозно-мистических подпорок, однако даже мистицизм Гегеля здесь специфичен: вопреки намерениям Гегеля, замечает Лукач, образ Христа оказывается у него не критерием религиозной жизни, не преодолением позитивности посредством потусторонних мистических сил, а философским коррелятом трагических образов, созданных другом его юности, Гельдерлином.

В двух последних главах «Молодого Гегеля», посвященных йенскому периоду, Лукач раскрывает существо революционного шага, осуществленного Гегелем в понимании отчужденных форм жизни. Решающим моментом при этом стало, по мнению Лукача, принципиально иное, чем у Канта и Фихте, понимание практики.

Сводя практику к сфере моральных отношений, Кант и Фихте останавливаются перед непроходимой пропастью между моральным и натуральным, между человеческими целями и природой. Гегель квалифицирует эту специфическую проблему субъективного идеализма как типичное выражение современного отчуждения и дает совершенно новую формулировку телеологии, связанную с вопросом о труде.

Спекулятивные философы спорят, как совместить человеческое целеполагание с природной каузальностью, как будто они находятся накануне Творения. Гегель как ученый вслед за английской политэкономией видит факт такого совмещения в процессе труда и переводит этот факт на язык философии. Из логического обобщения трудового акта возникает знаменитое гегелевское понятие «хитрости разума»; духу совсем не обязательно разрушать природу, чтобы утвердить себя; и ему не обязательно разрушать себя, чтобы стать доступным природе. Дух идет на хитрость: он ставит между собой и природой посредника — орудие труда, — и, столкнув таким образом две природные силы, дух спокойно реализует свои цели в природе, оставаясь знающим себя духом.

Цель не оставляет природу невинной: «посредством целеполага-

ния предметам придается другая форма и другие функции... чем они бы имели без вмешательства человека в своем спонтанном, самопроизвольном развертывании. Однако эти новые функции предметов и природных сил являются, согласно Гегелю, новыми и одновременно не новыми. Человек может использовать для собственных целей "собственную деятельность природы", он не может ничего прибавить к сущности, к закономерностям природы. Однако вмешательство его также закономерного, причинно обусловленного целеполагания извлекает из этих закономерностей неизвестные до сих пор или случайно проявлявшиеся возможности действия»[28].

У Гегеля возникает совершенно абсурдная с субъективно-идеалистической точки зрения логика: действительность духа находится не по ту сторону вещей, но опосредована своим превращением в вещь, в предмет. В труде Гегель находит такую форму объективации духа (в смысле его выхождения вовне, в нечто иное), где он не только унижен и оскорблен, но где цели духа обретают даже большую действительность, чем когда они существуют лишь в себе. Тем самым, как пишет Лукач, Гегель совершает в «Йенской реальной философии» «великий философский подвиг», потому что он «спускает принцип цели с неба в земную действительность человеческой деятельности»[29]. И если верно, что «Феноменология духа» — ключ ко всей философии Гегеля, то тогда «Йенская реальная философия» — это ключ к гегелевской «Феноменологии». И немалая заслуга Лукача состоит в том, что он впервые в истории марксистской философии дал развернутый анализ этой важнейшей работы молодого Гегеля.

«Йенскую реальную философию» Лукач оценивает как «попытку, исходя из простейших категорий труда, продвигаться диалектически и систематически к вопросам религии и философии»[30]. При этом, подчеркивает Лукач, Гегель не просто понимает сущность труда, но одновременно возводит диалектику, выявленную им в экономических предметах, на сознательный философский уровень. В результате такого обобщения у Гегеля возникает философская концепция отчуждения, в центре которой стоит категория «Entäusserung».

Те, кто обвиняют Гегеля в «инструментальности» и «тоталитарности» его понимания практики, упускают из виду, по крайней мере, три момента гегелевской категории «Entäusserung»: во-первых, не видят или недооценивают *положительную,* созидательную сторону «Entäusserung», во-вторых, мыслят «Entäusserung» как нечто характерное *лишь* для «труда» и «практики», нечто порабощающее и *уничтожающее* дух, *а не* как *способ бытия,* т. е. онтологический принцип, всей жизни общества. И наконец, или совсем не принимают в расчет, или иррационалистически истолковывают *опосредствующую функцию* категории «Entäusserung» между трудом как сущностью человека и всем конкретным разнообразием *явлений* общественной жизни, которые не существовали бы без труда, но к одному труду не сводятся. Лукач же, сосредоточив внимание на категории «Entäusserung», показывает, как весьма неоднозначное и противоречивое содержание этой категории позволяет Гегелю нари-

совать беспрецедентно трезвую картину буржуазного общества, без грубого упрощения в угоду исходному принципу.

Гегелевское «Entüsserung» — лукавая категория. С одной стороны, дух в ней выступает как «посюстороннее делание-себя-вещью», т. е. как действительность духа[31]. С другой же стороны, чем последовательнее дух утверждает себя в примирении с вещью, чем быстрее приходит он к сознанию своей чуждости вещи, которая из скромного сотрудника превращается в грозного господина, порабощающего дух. С одной стороны, пишет Гегель в «Йенской философии духа», «Entäusserung» порождает все общественное богатство, увеличивая власть человека над природой; с другой же стороны, чем больше человек выигрывает, подчиняя себе природу, тем ничтожнее становится сам, — ведь в процессе труда человек превращает себя в вещь, а с развитием машинного производства — во все более ничтожную вещь, в придаток к машине.

В дальнейшем условимся обозначать категорию «Entäusserung» термином «отчуждение», имея, однако, в виду как отрицательную, так и положительную сторону этой категории.

«Отчуждение» йенского периода приходит на смену «позитивности» бернского и франкфуртского периодов. «Разница между "позитивностью" и "отчуждением", — подчеркивает Лукач, — таит в себе глубоко философскую разработку проблемы... "Позитивность", собственно, есть некоторое *свойство* общественных образований, предметов, *вещей;* "отчуждение" есть особый вид человеческой *деятельности,* посредством которой *возникают* специфические общественные образования, предметы человеческой деятельности в обществе, и они приобретают свое собственное специфическое содержание»[32].

При всем примирении с современным ему буржуазным обществом, при всем понимании его законности и прогрессивности, Гегель всегда смотрел на него как на драматически развернутое противоречие. Лукач показывает, что именно ценою поиска истины в «навозе противоречий» Гегелю удавалось последовательно проводить принцип самодеятельного, трудящегося духа. При этом ни «труд», ни «отчуждение» не понимаются Гегелем как самодовлеющие принципы, исчерпывающие собой все содержание общественной жизни. Да, отчуждение для Гегеля — это закон современного общества; индивидуальность буржуазного общества есть результат все более интенсивно отчуждающейся личности; человек есть то, что он сам из себя сделал[33]. Но живой человек, вместе с тем убежден Гегель, не есть сплошное отчуждение, сплошной массив культуры и цивилизации. Природное, неотчужденное — это достойный и неуничтожимый соперник отчуждения. Природное постоянно вступает в конфликт с цивилизованным; арена этого конфликта — живой человек, а логика этого конфликта — та же самая логика, которую Гегель открыл в труде, но которая здесь представлена в специфической форме: как борьба «светоносных» (отчужденных) и «подземных» (природных) сил.

Вечный конфликт этих сил сопровождает, по мысли Гегеля, все сферы человеческой жизни и общественной истории. Без этой не-

прерывно возобновляющейся борьбы с подземными силами человек утратил бы всякую связь с природой и стал бы абстрактной схемой, машиной. Борьбу стихийной природы с миром отчужденного духа Гегель называет «трагедией нравственности», подчеркивая тем самым «вечность», одновременную истинность и неистинность соперничающих сторон.

Лукач не усматривает ничего мистического во взгляде на действительную историю как на драматическое действо. Мистификации возникают лишь тогда, считает он, когда Гегель использует эстетическую полноту трагического образа в качестве средства утопического решения конфликтов современного ему общества. В этом случае у Гегеля получается так, что логический анализ противоречий соскальзывает в область трагических образов, а затем в самый кровавый момент исторической драмы появляется лик Божий. Однако и здесь надо различать между мистификациями самого Гегеля (если они вообще имеют место) и мистически-иллюзорной позицией героев его феноменологической драмы, — позицией, которой автор драмы может даже сочувствовать, но и показывать одновременно, как внутренняя диалектика этой позиции цинично расправляется с ее мистическими иллюзиями. Не случайно поэтому, что Бог у Гегеля ведет себя очень странно с христианской точки зрения: вместо того чтобы со знанием дела творить вещной мир и тем самым служить гарантом его осмысленности для грешного человечества, гегелевское божество пускается в рискованное отчуждение, где оно забывает себя в вещах и ставит человеческий дух перед тяжкой задачей самоопределения. Тем самым гегелевский Бог не только не смягчает противоречий истории, но сам является их законным порождением. «В философии Гегеля, — пишет Лукач, — впервые в человеческой истории противоречивость самого человеческого существования осознается как центральная проблема философии»[34].

Но как же удавалось Гегелю держаться на пути объективного анализа противоречий истории и не соскальзывать в плоскость дешевой апологетической мифологии или пессимистической абсурдологии? Как считает Лукач, в основе этого лежит глубокая убежденность Гегеля в разумности и прогрессивности исторического процесса. Гегель не может примириться с тем, что все жертвы, которые заплатило человечество за прогресс на пути к капитализму, привели лишь к «духовному животному царству» буржуазии. В этом Гегель видит унижение человеческой сущности — именно трагедию, а не комедию нравственности — и примысливает героическую утопию[35], чтобы спасти Разум и указать выход из противоречий буржуазного общества. Как подчеркивает Лукач, страстная вера Гегеля в прогресс и гуманизм человеческой истории, скрывавшаяся в Йене за шаткостью героических наполеоновских иллюзий, приобретала ярко выраженный оптимистический пафос, без которого теряла бы смысл вся одиссея Духа, развернутая Гегелем в «Феноменологии».

«ОТЧУЖДЕНИЕ» КАК ЦЕНТРАЛЬНОЕ ПОНЯТИЕ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

В анализе гегелевской «Феноменологии» Лукач исходит из того, что основной философской проблемой этого произведения, принципом, с помощью которого Гегель окончательно преодолевает диалектику Шеллинга и представляет читателю свою собственную, является как раз принцип отчуждения (Entäusserung). Становление гегелевской категории отчуждения стало предпосылкой методологического своеобразия «Феноменологии духа» и одновременно нашло в ней свое целостное завершение, придав тем самым отчуждению, по словам Лукача, высочайший уровень философского обобщения.

Лукач был не только первым среди марксистов после Маркса, кто подверг специальному анализу логическую структуру «Феноменологии духа»; он был также первым марксистским философом, обратившим особое внимание на сам феноменологический метод Гегеля.

Согласно Гегелю, главная задача «Феноменологии духа» — служить введением к логике, для чего индивидуальному обыденному сознанию предоставляется лестница, по которой оно может взобраться до точки зрения науки. Оттого что феноменология есть лишь введение к науке, она содержит не меньше истины, чем сама наука. Феноменология и логика есть лишь два различных (особенных) способа выражения одного и того же содержания действительности.

В соответствии с главной задачей «Феноменологии» все категории здесь соотнесены со ступенями развития индивидуального сознания; здесь постоянно сохраняется ситуация «нет объекта без субъекта». В своем более позднем сочинении «Своеобразие эстетического» Лукач отмечает, что эта формула, ложная с научной точки зрения, оказывается основополагающим принципом эстетической сферы[37]. Нечто аналогичное эстетическому обнаруживает и предмет «Феноменологии духа» — «являющееся знание». Это объясняется своеобразным пониманием истины в «Феноменологии», где «каждый момент есть различие между знанием и истиной и есть движение, в котором это различие снимается»[38]. Ложное с научной точки зрения знание оказывается истинным для феноменологического рассмотрения, коль скоро в этом «ложном» знании выражаются объективные категории общественного развития, некоторый обобщенный образ эпохи, т. е. нечто типическое.

Уже в «трагедии нравственности» Гегель обосновывает неуничтожимость и неснимаемость претензий индивидуального сознания на истинность, за которыми стоит вечная борьба «подземных» и «светоносных» сил истории. Трагическому пафосу этой борьбы соответствует игровой, персонифицированный характер взаимоотношений «гештальтов» гегелевской «Феноменологии духа». Здесь трагедия разворачивается для той или иной формы (Gestalt) сознания, которой представляется, будто ее гибель и смена другой формой вытекают лишь из диалектики ее «чистой самодеятельности». Но, подчеркивает Лукач, в том и состоит своеобразие феноменологического метода, что рядом с точкой зрения индивидуального сознания по-

стоянно присутствует как общий фон целостный исторический процесс, который осуществляется за спиной действующих лиц феноменологической драмы и противостоит им как нечто чуждое. Вся «соль» феноменологической игры — во взаимосвязи этих двух сторон или планов феноменологического изображения, в постоянном, как выражается Лукач, «скольжении» от одного из них к другому. В ходе такого скольжения осуществляется тенденция к превращению ложного сознания в истинное, когда возникает понимание индивидами общественного характера их деятельности.

Здесь-то и становится ясным, почему Лукач считает «отчуждение» центральным понятием «Феноменологии духа». Ведь если бы под этим понятием Гегель подразумевал лишь творение духом своих несовершенных подобий, то о центральном значении отчуждения не могло быть и речи. Но Лукач неоднократно подчеркивает в качестве революционной заслуги Гегеля, что тот гениально угадал в «Entäusserung» фундаментальный факт жизни[39], что отчуждение в «Феноменологии» осуществляется «благодаря воплощению и отчуждению труда в вещь, причем это не простой предмет внешней, объективной действительности, измененный трудом, но центральный пункт общественных интересов, пункт перекрещивания индивидуальных стремлений, пункт перехода субъективного в объективное[40].

Принцип отчуждения Лукач кладет в основу рассмотрения всей структуры «Феноменологии». Освоение индивидом родового опыта предполагает тройное повторение исторического процесса. Это восхождение по кругам феноменологического ада в основе своей имеет диалектическую напряженность отчужденных формообразований духа.

Уже на первом круге перед сознанием проходит вся галерея духов, порожденных всемирной историей. Но они для индивидуального сознания лишь чуждая данность, мертвое разнообразие вещей, нависающих над человеком как своевольный фатум. На втором круге картина существенно проясняется; оказывается, что вещь не мертва, она есть «вещание духа», а весь мир отчужденных форм есть результат опредмечивания человеческих способностей. Только теперь индивиду открывается действительность духа, и сознание пускается в новое плавание по всемирной истории, чтобы в знакомых пристанищах обрести понятные для себя формы.

Принципом этой истории воспитания индивидуального сознания является, как подчеркивает Лукач, принцип реальной связи индивида с обществом, осуществляемый благодаря созданию условий для удовлетворения потребностей в собственном труде. Как же удается Гегелю вывести из труда все разнообразие общественной жизни? Не впадает ли при этом Гегель в мрачный «тоталитаризм» практики?

На это надо заметить, что уже «Йенская реальная философия» дает образцы гибкого и содержательного проведения принципа труда. Во-первых, это касается «труда» как общефилософского принципа развития Духа; к примеру, речь, наименовывающую деятельность мышления, Гегель выводит из «ночи» естественной данности сознания, а не дедуцирует из абстрактного понятия «труд». Но это

еще не значит, что у Гегеля «слово» первично по отношению к «делу». У Гегеля дух трудится даже тогда, и прежде всего тогда, когда он говорит, именует вещи. Речь — первая форма труда[41]. Что же касается «ночи» сознания, с которой Гегель связывает наименовывающую деятельность мышления, то это совсем не случайный образ. Это понятие представляет на первых ступенях становления духа те самые «подземные» силы человеческой истории, которые во взаимодействии с отчуждением духа образуют гегелевское понятие «трагедии нравственности». «Ночь» сознания — это природная потенция духа в человеке, которая обретает свой голос, становясь предметом труда-речи, объектом «хитрости разума»[42].

То, что «труд», «речь» а также «отношения признания» взаимоопределяемы в йенской философии духа Гегеля, — этот факт формально вписывается в интерпретацию Хабермасом гегелевского «духа» как «диалектического взаимодействия» трех равнозначных принципов (хотя инструменталистская интерпретация гегелевского понятия труда создает у Хабермаса неразрешимые трудности с гегелевским «интерсубъективным» пониманием труда). Когда Гегель определяет речь как труд сознания, как овеществление духа, он отнюдь не стремится осуществить банальную редукцию речи к труду, как это предполагает инструменталистское понятие труда. И уж, конечно, Гегель не озабочен чисто рассудочным разложением отношений языка, труда и признания на аккуратно соединимые «сходства» и «различия». Думается, что прежде всего Гегель стремится выразить всеобщий принцип бытия духа — принцип его опредмечивания, овеществления, отчуждения (Entäusserung). Язык и отношения признания, так же как и труд, создают свою *специфическую предметность,* или объективность, соответствующую их специфической субъективности; а труд, с другой стороны, так же, как речь и отношения признания, есть *специфическая субъективность,* которой соответствует специфическая предметность или объективность. Субъект-объектное отношение, таким образом, работает у Гегеля в любой форме духа. Но Хабермас не может согласиться с таким истолкованием речи, труда и признания, так как он не может отказаться от того, что роднит его теорию коммуникативного действия со всей современной традицией философствования, а именно с позицией по ту сторону различия между субъектом и объектом, с позицией, которая не определяла специфику классической философии Гегеля.

Если гегелевский «труд» как всеобщая форма духа не противоречит целостному и разностороннему пониманию последнего, то так же мало противоречит гегелевское понятие труда как конкретной исторической практики целостному и разностороннему пониманию общественной жизни. Лукач отмечает, что в «Феноменологии духа» Гегель не только не отрицает разнообразия человеческих отношений в угоду «практике», но, напротив, исходит из неуничтожимого общественного значения индивидуальных потребностей и устремлений. Однако понятие индивидуальности лишено у Гегеля той моральной возвышенности, столь присущей системам Канта и Фихте, и означает прежде всего своекорыстную

непосредственность как типичный феномен буржуазной повседневности.

В условиях капиталистического отчуждения индивид с самого начала пускается в игру, общий смысл и результат которой ему неведом: он движим своекорыстием, а между тем выявляет социальную опосредованность своей сущности. При этом диалектика труда и человеческой деятельности, пишет Лукач, включается в диалектику товарного отношения и подчиняется ей. «Ведь Гегель ясно понимает, что с помощью лишь деятельности и труда нельзя постичь сложный характер общественной предметности»[43]. Лукач не случайно называет Гегеля «учеником Смита»: игра отчужденных форм духа выступает в «Феноменологии» аналогом способа осуществления законов рыночной экономики. В логически-обобщенной форме, утверждает Лукач, речь идет у Гегеля о «феноменологической диалектике товарного отношения, которую здесь Гегель исследует объективно, в ее самодвижении, и субъективно, в ее соотнесенности с сознанием человека капиталистического общества»[44].

Отчуждение перестает быть для Гегеля процессом, который происходит с субъектом, не изменяя его сущности. На определенной степени своего развития субъект осознает всеобщий характер отчуждения как «всеобщую разорванность». Гегелю важно подвести субъект к пониманию тотальности отчуждения как продукта общественной жизни и тем самым превратить бессознательную объективную диалектику в диалектику сознательную, субъективную.

Философия и литература Просвещения — вот те формы духа, в которых, по мысли Гегеля, осознается специфическая диалектика абсолютного извращения и отчуждения. И Гегель как будто на стороне Просвещения с его позицией «чистого здравомыслия» и теорией полезности. Но дело в том, что непрерывное преобразование одной противоположности в другую — до осознания чего дошло Просвещение — никуда не направлено, это perpetuum mobile перехода противоположностей друг в друга. И Гегеля смущает, что такой переход не содержит в себе никакого идеала, направленности к прогрессу, а значит, лишен перспективы целостного и связного понимания истории.

Отсутствие подобной перспективы равнозначно для Гегеля абсурду и поэтому неприемлемо. Но, с другой стороны, ему и нечего добавить по содержанию к концепции диалектического perpetuum mobile, ведь Гегель не видит в буржуазном обществе реальной силы, способной остановить вечный двигатель отчуждения. Поэтому, отмечает Лукач, гегелевская попытка безусловно подняться над простым самопознанием капиталистического общества и таким образом достичь с ним примирения возможна только в форме утопии. В «Феноменологии духа» эта утопия не имеет конкретно-исторической формы снятия отчуждения. Заключительная глава «Феноменологии» уже не повествует о реальной истории; она, по выражению Лукача, есть «грандиозный эпос о взаимосвязях истории как завершенном процессе»[45]. На этом третьем круге феноменологического движения дух осознает непреходящие, абсолютные моменты своей истории и одновременно снимает историческую предметность, воз-

вращая ее субъекту. Тем самым мотор отчуждения останавливается, история примиряется с самой собой и с Духом, но это достигается дорогой ценой — отставкой основного принципа гегелевской диалектики.

В анализе Лукачем проблемы отчуждения у молодого Гегеля выявляется три этапа и одновременно способа осмысления этой проблемы, — способа, которые на манер гештальтов гегелевской «Феноменологии» продолжают разыгрывать свои роли и на сцене современной философии.

Во-первых, речь идет о понимании отчуждения как «лишенности»; то, чего лишен человек в ситуации отчуждения, представляется в виде абстрактного свойства или идеала. И проблема состоит не столько в осмыслении самого факта отчуждения (достойного лишь презрения), сколько в осознании этого отвлеченного идеала и в страстном желании вернуть его к жизни во что бы то ни стало. Позиция Гегеля в Берне во многом характеризуется такого рода пониманием отчуждения. Проблема отчуждения здесь именно коллективная, общественная проблема, в решении которой индивид обретает и смысл собственного существования.

Следующая позиция в становлении гегелевской концепции отчуждения — это позиция «примирения» с действительностью. Действительность уже не является сплошной позитивностью, но живым диалектическим процессом, превосходящим своей ироничностью и многозначностью фомальную узость отвлеченных идеалов. Однако чем больше Гегель стремится осмыслить действительность с точки зрения ее самой, понять, а тем самым и принять ее философским Разумом, тем отдаленнее и отчужденнее от диалектической фатальности исторического процесса оказывается жизнь субъективного сознания, тем скорее вся философская проблематика приобретает у Гегеля этически-психологический и вместе с тем неземной, трансцендентный характер. Отчуждение перестает быть проблемой истории, гражданского общества; отчуждение становится вопросом личного спасения. И если индивид принимает судьбу мира, то принимает как жертву, как Голгофу. Причем жертвовать приходится не только жизнью, но и философским Разумом.

В Йене Гегель приходит к выводу, что проблема отчуждения не может быть разумно осмыслена ни на пути мистического созерцания объективной диалектики истории, ни на пути бессильной практики категорического императива. Философии нужен иной практический принцип, а именно принцип опредмечивания сил и способностей субъекта, идея становления человека посредством его собственного труда. Проблема отчуждения здесь — это уже не проблема личного спасения на небесах, а заботы вполне земных личностей, которые, однако, не составляют более абстрактного тождества с коллективным гражданским идеалом, а действуют своекорыстно, на свой страх и риск, и только на пересечении их эгоистических интересов проблема отчуждения может обрести свою конкретную историческую всеобщность. Исторические события, институты власти и собственности, научные и философские проблемы (в том числе и проблема отчуждения человеческой сущности) — все это *сделано* са-

мими людьми. Предметность мыслей и чувств является не их вещным «выражением» или «знаком», но именно способом их *бытия*. Другое дело, что опредмеченные результаты человеческой деятельности неизбежно становятся чуждыми целям и замыслам этой деятельности, и это отчуждение есть всеобщий принцип современной жизни, от которого нельзя спастись ни в сфере «труда», ни в сфере «коммуникации».

Тотальность отчуждения, в которую ввергается философский Разум в результате сознательного следования принципу практики, с дьявольской иронией возвращает его то к немому тождеству с судьбою абстрактного земного идеала, то к мистическим поискам потустороннего спасения, т. е. к тому, что с точки зрения практики есть лишь два вида иллюзий, произведенных философией, душой отчужденного мира. Однако в каждой из указанных позиций иллюзорный момент неразрывно связан у Гегеля с приближением к исторической истине отчуждения; мистические элементы здесь как бы продолжают гегелевские открытия, и это касается не только понимания отчуждения как результата человеческой практики, но и осмысления отчуждения в ходе критики «деградировавшего идеала» (причем в силу земной природы этого идеала Гегель дает более трезвый, чем во Франкфурте, — скорее социологический, чем философский, — анализ современного ему общества), равно как и в случае примирения с действительностью, о чем уже шла речь. Внутренняя противоречивость указанных позиций выражалась также и в том, что уже в Берне, а тем более позднее все три позиции так или иначе присутствуют в гегелевском мышлении. В этом смысле в современной гегелеведческой литературе вполне справедливо делается акцент на «переходный характер» и «экспериментальный дух» ранних сочинений Гегеля[46], на что обращает внимание и Лукач в своей книге[47]. Однако довольно часто гегелеведы впадают при этом в некоторую крайность (и пример тому — интерпретация Ю. Хабермасом йенской философии Гегеля в духе «теории коммуникативного действия»), представляя философские взгляды молодого Гегеля в виде калейдоскопа очень разных, в том числе новейших, воззрений.

Становление гегелевской философии — при всей неоднозначности потерь и приобретений на этом пути — имеет свою определенную логику или тенденцию, и заслуга Д. Лукача в том, что он стремится вскрыть эту логику. Уже на самых ранних этапах гегелевского творчества Лукач старается нащупать приближение к проблематике отчуждения, ставшей потом основой архитектурного замысла всей «Феноменологии духа». При этом Лукач противопоставляет вульгарному пониманию гегелевской категории отчуждения глубокий и тонкий историзм, показывая историческую неизбежность многих фундаментальных иллюзий Гегеля и тем самым только подчеркивая величие его заслуг.

[1] О духовной атмосфере, в какой возникла эта работа, о ее месте в творческом развитии Лукача см.: *Хевеши М. А.* Дьердь Лукач и его исследование философии Гегеля как теоретического источника марксизма // *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987.

[2] Об истории философской проблемы отчуждения от Ж.-Ж. Руссо до Гегеля см.: *Погосян В. А.* Проблема отчуждения в «Феноменологии духа» Гегеля. Ереван, 1973; а также: *Mészáros I.* Marxi't Theory of Aliena ion. L., 1970.

[3] *Маркс К.* Экономико-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 159.

[4] См. об этом: *Habermas J.* Der philotophitche Ditkurt der Moderne. Frankfur a.M. Suhrkamp, 1988. S. 32, 83—85, а также: *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 336.

[5] См.: *Habermas J.* Zur Rekont ruk ion det Hit oritchen Ma erialitmut. Frankfur a.M. Suhrkamp, 1976, а также: *Habermas J.* Theorie det Kommunika iven Handelnt. Bd. I u. II. Fr. a.M., 1981.

[6] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. М., 1971. Т. 2. С. 176.

[7] *Лукач Д.* Молодой Гегель. М., 1987. С. 51.

[8] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. Т. 2, С. 68—69.

[9] *Лукач Д.* Молодой Гегель. С. 123.

[10] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. Т. 2. С. 103.

[11] Там же. С. 104.

[12] *Habermas J.* Der philitophitche Ditkurt der Moderne. S. 36—37.

[13] Ibid. S. 42.

[14] Ibid.

[15] Ibid. S. 379.

[16] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. Т. 2. С. 306.

[17] *Habermas J.* Der philotophitche Ditkurt der Moderne. S. 46.

[18] Ibid. S. 80.

[19] *Habermas J.* Arbei und In erak ion. Bemerkungen zu Hegelt Jenaer Philotophie det Geit et. // Habermat J. Technik und Wittentchaf alt Ideologie. Эта тройственная структура хабермасовской интерпретации гегелевского «духа» напоминает маркузевское рассмотрение «Йенской философии духа» как единства трех различных «медиумов интеграции»: языка, труда и собственности. См.: *Marcuse H.* Vernunf u. Revolu ion. Darmt ad u. Neuwied, Luch erhand, 1972. S. 75—76.

[20] Так, пишет Хабермас, Кассирер взял за основу своей трактовки йенской философии Гегеля диалектику символического изображения, Лукач — диалектику труда, а Т. Литт — диалектику борьбы за признание. См.: *Habermas J.* Arbei u. In erak ion. S. 31.

[21] Ibid. S. 13.

[22] *Habermas J.* Der philotophitche Ditkurt der Moderne. S. 34.

[23] *Habermas J.* Arbei und In erak ion. S. 34.

[24] Категории «Vergegent andlichung» и «En autterung» противопоставляются в данном контексте так же, как категории труда противопоставляются Хабермасом категориям интеракции: «распадению», «отчуждению» (En fremdung) и «примирению».

[25] Ibid. S. 39.

[26] *Lukacs G.* Getchich e und Klattenbewutt tein // *Lukacs G.* Werke, Frutchrif en, II. Neuwied u. Berlin, Luch erhand, 1968. S. 315.

[27] Ibid. S. 312.

[28] *Лукач Д.* Молодой Гегель. С. 384.

[29] Там же. С. 403.

[30] Там же. С. 361.

[31] В «Йенской реальной философии» Гегель специально отмечает эту роль «вещи», «труда» как условия *бытия* (курсив мой. — *С. П.*) духа, «Я»: «В труде я *непосредственно делаю себя вещью* (курсив мой. — *С. П.*), формой, которая есть *бытие* (курсив мой. — *С. П.*). *Hegel G. W. F.* Jenaer Realphilotophie. Hamburg, 1969. S. 217. Бытие духа, опосредованное его трудом, есть отчуждение (En autterung). «...Это свое наличное бытие я также отчуждаю (en auttere), делаю его чем-то мне чуждым (fremden) и в этом *сохраняю* (курсив мой. — *С. П.*) себя» (Там же.). Отчуждение, таким образом, это не только момент утраты, потерянности «Я» в результате его деятельности, но и момент сохранения, пребывания: «Я нечто совершил, и от этого Я отчужден (en autter); это отрицание положительно; отчуждение (En autterung) есть приобретение» (Ibid. S. 218).

[32] *Лукач Д.* Молодой Гегель. С. 352.

[33] «Другой индивид действителен только как отчужденный (en autter et), как то, что он из себя сделал» (*Hegel G. W. F.* Jenaer Realphilotophie. S. 252).

[34] *Лукач Д.* Молодой Гегель. С. 442.
[35] Там же. С. 549—553.
[36] Там же. С. 433.
[37] *Лукач Д.* Своеобразие эстетического: В 4 т. М.: Прогресс, 1985—1987. Т. 3. С. 150—151.
[38] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. М., 1959. С. 432—433.
[39] *Лукач Д.* Молодой Гегель. С. 595.
[40] Там же. С. 527.
[41] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. Т. 2. С. 292—293.
[42] Вряд ли можно согласиться с Лукачем в том, что переход от «ночи» сознания к отчуждению духа в «имени» есть мистическое ограничение Гегелем принципа отчуждения (*Лукач Д.* Молодой Гегель. С. 363). Скорее у Гегеля речь идет об имени как наиболее простой (и, возможно, исторически самой первой) форме труда как опредмечивания, отчуждения духа.
[43] *Лукач Д.* Молодой Гегель. С. 528.
[44] Там же. С. 545.
[45] Там же. С. 554.
[46] См. об этом: *Мотрошилова Н. В.* Путь Гегеля к «Науке логики». М., 1984. С. 95 и далее.
[47] *Лукач Д.* Молодой Гегель. С. 289.

К ПУБЛИКАЦИИ ОТВЕТА СОФРОНИЯ ЛИХУДА

В. В. Аржанухин

Софроний Лихуд (1652-1730) известен прежде всего как организатор и педагог первой высшей школы России — Славяно-греко-латинской академии. Однако его разнообразное теоретическое - филологическое, философское, богословское - наследие остается для исследователей terra incognita[1]. «Ответ» не является исключением. До сих пор не были известны ни время создания трактата, ни то лицо, которому отвечал Лихуд[2]. Возникает вопрос: почему последняя крупная работа Софрония, итог его творчества, не распространялась в списках и была похоронена в архивах Синода?

Как представляется, нам удалось приоткрыть тайну «Ответа» и установить не только время создания трактата, но и автора заданных Лихуду вопросов. Самым удивительным в этой истории является тот факт, что автором данных вопросов был сам Лихуд.

Работа Софрония - интригующий эпизод борьбы греческой и латинской партий в русском православии. Ответ был написан на том ее этапе, который начался с церковной реформы Петра I, когда Патриаршьим Местоблюстителем и префектом Славяно-греко-латинской академии был назначен один из лидеров латинствующих - Стефан Яворский. Этот факт свидетельствовал, что хотя и скрытое, но официально санкционированное латинство становилось как бы второй природой московского философствования и богословствования. Открытое противостояние этой тенденции стало невозможным.

Стремление греческой партии консолидироваться приводит С. Лихуда в Новгород. Здесь в 1706 г. по инициативе митрополита Иова он вместе со своим братом И. Лихудом открыл школу, антилатинская направленность которой была очевидной. Убеждая себя и своих оппонентов в неприемлемости нового московского опыта философствования и богословствования, Иов и Софроний Лихуд в 1711 г. обратились к С. Яворскому и профессорам Московской академии с просьбой о «теоретической помощи» в разрешении трех ученых вопросов, которые сформулировал С. Лихуд: «Вопрос философский. Если душа созидается от Бога, то откуда в ней нечистота? Если от тела, то зачем Бог вводит чистую душу в нечистое тело? Если от души, то противно Богу нечистоту души создати. Вопрос метафизический. Вода Св. Крещения освещает ли только тело или вместе и душу? Если одно только тело, то душа некрещена пребывает; если вместе и душу, то как возможно вещественной водой очистить невещественную душу? Вопрос богословский. Как объяснить слова Дионисия Ареопагита: „Кругловидно божественнии умы... соединяются безначальным и бесконечным осиянием бесконечно благого Бога"?»[3]. Видимо, С. Яворский понял скрытый смысл этой просьбы. Его ответ явился не столько решением поставленных вопросов, сколько

попыткой поставить новгородцев на место[4]. Однако этого, очевидно, и добивались Иов и Лихуд. На фоне подчеркнуто скупых ответов С. Яворского должно было заблистать действительно православное, опирающееся на святоотеческую традицию решение коренной проблемы христианской жизни.

Мы не можем точно утверждать, когда это произошло - до или после отправки вопросов Яворскому, до или после получения от него ответа, - но факты таковы: на эти же вопросы написал подробные ответы С. Лихуд. Видимо, работа сразу же была представлена митрополиту Иову и, похоже, при жизни лихудовского патрона не покидала пределов его библиотеки[5]. Достаточно сравнить ответы Лихуда и Яворского, чтобы понять все лукавство новгородцев, якобы нуждавшихся в «теоретической помощи» Москвы.

Ответ развернут в большую логически выстроенную форму, в которой отчетливо проступает субординация философской, метафизической и богословской ступеней познания. В своей работе С. Лихуд одним из первых в истории русской методологии попытался разграничить философию, метафизику и богословие не только по предмету, но и по методу. Эта попытка контрастировала со взглядами Яворского, который в своем ответе настаивал: «Во-первых, следует знать, что все эти три вопроса богословские, а не философские и метафизические... Да и то еще неправильно, что метафизический вопрос разделен от философского. Если бы философия и метафизика были бы различны, то это противоречило бы нашим законам, ибо метафизика есть та же философия...»[6].

Прежде всего обращает на себя внимание различие в понимании Лихудом и Яворским соотношения философии и богословия. Для Стефана вопрос о причинах греховности души является богословским. В данном случае мнение Яворского находится в русле латинской схоластики, не ограничивавшей предмет богословия Богом в Себе. Для Лихуда же вопрос о наследовании первородного греха имеет непосредственное отношение к учению о добродетельной и аскетической жизни, т. е. к философии, как она понималась в святоотеческой традиции.

Не менее важным основанием для отнесения первого вопроса к философии явились научные традиции Падуанского университета, в стенах которого С. Лихуд сформировался как теоретик. В своем философском трактате «Aphantisma philosophicum», составленном в Падуе, он так определял границы философии: «Философия делится на физику, являющуюся наукой о вещах, отделенных от индивидуального, однако не об универсальной способности материи чувствовать; математику, которая является наукой о вещах, частично отделенных от материи; и на божественную, которая является наукой о вещах, полностью отделенных от материи»[7]. Поэтому рассуждения, имеющие своим предметом вещественное тело и невещественную душу или даже их соединение, но в котором каждая из сторон рассматривается как автономия, целиком принадлежат философии.

Второй вопрос, касающийся сути Крещения, к удивлению Яворского отнесен Лихудом к области метафизики. В самом «Ответе...» мы не найдем обоснования такого решения. Однако в том же «Цветнике» отмечалось: «Метафизикой называется наука, которая занимается вещами, частично имеющими связь с материей, частично отделенными от материи»[8]. Именно о таких вещах и идет речь во второй части «Ответа». С точки зрения Лихуда предмет метафизики трансцендентен. Поэтому метафизика не может поль-

зоваться теми понятиями, которые создаются философией. Основанием метафизики являются трансцендентные понятия[9]. В силу особенностей своего предмета метафизика несводима и к богословию, предметом которого является Бог в Себе.

Третий раздел «Ответа...» - богословский. Даже при первом знакомстве с ним обнаруживается нехарактерное для русского богословия того периода учение о божественных энергиях и познаваемости Бога, которое не только по смыслу, но и по литературной форме близко к идеям Св. Григория Паламы и его ближайших последователей. Для понимания истории православного богословия XVII-XVIII вв. это обстоятельство имеет немаловажное значение, так как считается, что после перелома в официальном богословии Восточной церкви, произошедшем в первой трети XVII в., паламизм исчез из богословствования духовных школ и иерархий. В соответствие с правилами риторического расположения третий раздел трактата оказывается ключевым, поскольку снимает конфликт темы первого (о наследовании первородного греха) и второго (об очищении посредством Крещения) вопросов.

В целом Лихуд и Иов, организовавшие заочный диспут с Яворским, видимо, достигли желаемого. Стремясь выделить существенное в предложенных темах, Стефан просто свел все три вопроса к богословию. В то же время «Ответ...» Лихуда давал понять, что в культуре богомыслия и философствования, как и в любой другой культуре, нюансы часто являются важнее сущности. В данном случае именно на нюансах выстроено то различие решений, которого и требовали поставленные вопросы. Сопоставление двух вариантов ответов не только демонстрировало неприемлимость для новгородской школы позиций префекта Московской академии, но и убеждало, что уже первоначальный этап превращения философии и богословия в идеологические средства обусловливает деградацию этих форм духа.

[1] Единственной печатной работой этого автора является написанный совместно с Иоанникием Лихудом «Мечец духовный» (Казань, 1866).

[2] Вся информация об «Ответе...» укладывается в несколько строк описи: «Ответы на философские вопросы, предложенные Софронию неизвестным лицом, которое автор называет „dilektissime“» (Описание рукописей, хранящихся в архиве св. правительствующего Синода. СПБ., 1910. (Т. II. Вып. 2. С. 99).

[3] Отдел рукописей и редкой книги Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Софийское собр. № 1427.

[4] Ответ С. Яворского частично опубликован. См.: Неизданные сочинения Стефана, митрополита рязанского // Черниговские епархиальные известия. 1861. № 10. С. 429-447.

[5] Первое упоминание о трактате относится к 1716 г. и сделано в посмертной описи имущества Иова. См.: Описание документов и дел, хранящихся в архиве св. правительствующего Синода (1542-1721). СПб., 1868. Т. 1. С. XXXV. В этой описи работа Лихуда соседствует с ответом Яворского. Таким образом, библиотека Иова стала тем единственным местом, в котором внутренний манифест новгородцев достиг поставленной цели.

[6] Неизданные сочинения Стефана... С. 468-469.

[7] Отдел рукописей Государственной библиотеки им. В. И. Ленина. Ф. 173. № 302. Л. 127.

[8] Там же. Л. 128.

[9] Там же. Л. 128 об.

ОТВЕТ СОФРОНИЯ ЛИХУДА

[2] 1 Дай мудрому возможность, и он станет еще мудрее - справедливо пишешь ты словами притчей Соломоновых*. Полагаю, однако, любезнейший мой, что вопросы твои и более достойного, нежели я, скорее смутят, чем сделают мудрее. Не знаю, взять ли мне слово или помолчать? Опасаюсь я твоих упреков и боюсь, что, если не отвечу, ты в раздражении напишешь мне опять. Скудость и немощь моих природных способностей, любезнейший брат, не позволяют отверзнуть уста для ответа на три твоих вопроса, и рука моя при этом немеет и не поднимается, чтобы приняться писать. Но пусть меня укрепит, сняв узы с уст моих подвигнув онемевшую руку мою к писанию, Тот, кто смиренным и униженным дал свет благодати, и кто наполняет их уста Духом Святым. Перед Тобой, Господи, внимая словам Твоим и повинуясь Твоим повелениям, я простираюсь и взываю с молитвой, чтобы Ты снял страх и отверз уста мои, чтобы мог я ответить на заданные мне вопросы, но не своими словами и не по собственному разумению, а словами Того, Кто слепых делает зрячими и глупых наделяет умом.

1-й вопрос 2 Твой первый философский вопрос, который я повторю твоими же словами, таков: если душа созидается Богом, то созидает Он ее чистой, то есть очищенной от первородного греха, или нечистой? И далее ты говоришь, что ведь ни то, ни другое утверждать невозможно. Первое утверждать нельзя, ибо тогда человек рождается с нечистой душой, и в этом случае никто не сможет определить, откуда душа получает первородный грех. Никто ведь не может утверждать, что душа восприняла эту нечистоту первородного греха от тела. От тела запятнаться невозможно, поскольку душа есть дух, и она невещественна. И если кто-либо допустит, что душа сама приобретает нечистоту первородного греха от тела, то тем самым обвинит Бога в непоследовательности, будто Он душу невинную и чистую поместил в нечистое тело. И второе нельзя утверждать, так как в этом случае Богу было бы вменено противоречие, что Он сотворил душу нечистой.

3.1 На все это последовательно отвечаю. Мнение Философа в первой книге Второй Аналитики таково: прежде всякого доказательства следует понять, что это есть и что именно есть то, о чем идет речь[1]. Например, Свет - что он есть, и что в нем от имени и что от вещи? И в начале книги «О душе», опираясь на естественные основания, Аристотель сказал,

* Притч. 9. 9.

что трудно понять, что есть душа[2]. Платон же сказал, что душа есть сущность или само себя движущее число, и она состоит из четырех чисел: единицы, двоицы, троицы и четверицы. Он же называл единицу умом, двоицу - знанием, троицу - мнением, четверицу - ощущением[3]. Богословы считают, что в этом положении содержится истина, поскольку было открыто в Писании, что душа является единой сущностью и, таким образом, соответствует единице. Так как душа обладает сущностью и существованием, она соответ-
[2 об.] ствует двоице. Она соответствует образу Бога, благодаря тройственной способности - памяти, воле, уму, и это отвечает троице. Она сотворена, чтобы придать форму телу, состоящему из четырех элементов, и, таким образом, она соответствует четверице.

3.2 Демокрит сказал, что душа состоит из шаровидных атомов, которые видны в воздухе в лучах солнца[4]. Он был прав, утверждая это, так как атомы всегда находятся в воздухе, но не видны, если нет солнца; так и душа существует в нас, но не может быть познана, если не освещена светом Божьей благодати, и является благороднейшей, как и разум человека, и всякое человеческое понимание превосходит. Рассуждая таким образом, он тем самым стремится отойти от человеческого суждения о душе. Эмпедокл сказал, что душа состоит из огня и воздуха, воды и земли, из пространственного расположения и симпатии[5]. Он понимал под душой всего человека, как часто делает Св. Писание. Тело состоит из четырех элементов, а на долю души, по его мнению, остается расположение и симпатия. Он вынужден так говорить из-за склонности, которую душа имеет к телу, и из-за стремления души освободиться от тела и из-за презрения к нему — ведь душа праведная свое тело любит, а осужденная ненавидит. Гераклит, темный физик, сказал, что душа является искрой звездной сущности[6]. Он имеет в виду происхождение души, так как она с Неба влагается только Богом. Аристотель сказал, что душа это ενδελέχεια, энтелехия или первый акт физического, органического тела, дающий жизнь, и это предполагает ее бессмертие, означает способность давать жизнь другому, но ни от кого ее не получать[7]. В противном случае нужно было бы искать основания жизни до бесконечности. Такими же различными способами определяли душу и многие другие философы.

3.3 Из этого следует, что философы еще не понимали, что Бог творит от начала и до конца. Философы с их неубедительными суждениями, как гребцы с грубыми веслами, при полном незнании истины в заблуждении считали, что они в спокойных волнах, иными словами, в неведении рассуждали о душе в спокойных волнах светских наук, которые спокойны, потому что их не волнует ветер Духа Святого, поскольку в те времена философы проплывали у высочайших берегов прямым путем, так как им никто не возражал. Потом они

познали крутые повороты, когда пришло христианство и явился языками огненными апостолам Дух Святой и возвестил истину обо всем, и принялись проповедовать апостолы Царствие небесное, блаженство и бессмертие души. И познали они крутые повороты. Мы же вышли в великое и открытое море Священного Писания и оставили землю, или иначе мнения философов, мудрых по-земному, и распустили паруса, под которыми я подразумеваю созерцание, для ветра Святого Духа.

3.4 Просвещенными Святым Духом богословами душа разумная определяется следующим образом: душа есть субстанция бестелесная, бессмертная, чистая, Богом из ничего сотворенная, при вхождении в тело свое для придания ему формы стремящаяся в соответствии со своей сущностью к совершенному блаженству посредством благодати и добрых [3] дел. Определяется «бестелесной» против мнения названных выше философов, которые говорили, что она является телом как воздух или огонь, что считается ересью. «Бессмертной» называется вопреки мнению тех, кто считал, что она умирает вместе с телом; это от их лица говорится в 3-й книге Екклесиаста: «Участь сынов человеческих и участь животных — участь одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом»*. Но эти слова как еретические осуждаются церковью. Определяется «сотворенной» против мнения еретиков-гностиков, которые говорили, что душа является природой Бога и, следовательно, несотворенной. И это мнение как еретическое осуждается церковью. Говорится, что «Богом сотворенная» против симониан и менандриан[8], причисляемых к еретикам, говорящих, что души и другие творения созданы ангелами. Говорится, что она сотворена из ничего против тех, кто утверждал, что она сделана из звездной субстанции, как считал Гераклит, или из отводка, то есть душа порождается из души порождающего, когда порождается тело, а это не только против мнения христианской церкви, но и против мнения философов. Ведь Аристотель во второй книге «О возникновении животных» говорит, что душа приходит извне. λεγεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, καὶ θεῖον εἶναι μόνον **[9]. И во второй книге «О душе», в главе 3-й, тексте 20 говорит о способности размышлять, то есть об уме[10]. Но он отделен от разумной души, которая существует сама по себе бессмертной и вечной, из чего следует, что душа не зарождается от души порождающегося как зарождается тело. Чистой ее называют в том смысле, что на ней нет никакого греха, откуда Аристотель утверждал, что душа подобна чистой доске, на которой ничего не изображено[11]. Чистота души подчеркивалась против сторонников Ориге-

Екклесиаст, книга III

Аристотель. 2-я книга О возникновении животных» и 2-я книга «О душе», гл. 3.

2-я книга «О душе»

---

* Еккл. 3.19.

** Только ум получен извне. И только он — божественное познание.

на, которые говорили, что все души от начала мира сотворены и нечисты[12]; в зависимости от разновидности грехов они соединялись с разными телами. Это так же осуждается церковью как ересь. Говорится «для придания формы телу» против тех, кто говорил, что душа соединяется с телом не как субстанциальная форма, а как источник движения, что отвергается, поскольку вся христианская православная церковь считает, что душа сама по себе и по существу является формой человеческого тела, и защищать противоположное — значит впадать в ересь, но приводить доводы в пользу всего этого не ко времени. Говорится, что она стремится к блаженству против тех, которые считали, что души превращаются в демонов или в каких-либо животных. Это так же осуждается церковью как ересь. И говорится «через благодать» против еретиков-пелагиан[13], утверждающих, что можно прийти к блаженству, прежде всего следуя свободе воли, и поскольку благодать не может соседствовать со смертным грехом, то умирающие в смертном грехе не могут достичь блаженства и оказываются вечно осужденными.

3.5 Таким образом, получается, что сама природа противится тому, чтобы светские мудрецы и философы были способны естественным способом постичь, что такое душа. Бог [3 об.] своей мудростью указал и осветил ранее неизвестный нам путь жизни. Он сам указал тропу к жизни. Как только этот путь стал известен, мы ушли из отчизны и оставили родные поля, чтобы служить Богу живому. Мы покинули землю и земную премудрость, где по словам Павла, обитает смерть*. Мы распустили паруса нашего ума и наполнили их ветром Святого Духа. Говорится, что «ветер Святого Духа подул» в Деян. 2.2 соответствие с тем, что написано в Деяниях апостолов: «И внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом»**. Иногда Святой Дух для умов человеческих силен, иногда мягок. Мягкий — для совершенствующихся, а сильный — для совершенных. И учит Святой Дух тому, чтобы оставить землю или земные пристрастия и двинуться вдоль крутых берегов, то есть возвыситься через любовь и созерцательность. Для этого нужна безудержная смелость. Все проповедники действовали с отвагой, поэтому она является неукротимой, так как не убоялись смерти и с этой отвагой, одни под пытками, другие побиваемы камнями***, страх отринули. Появились странствующие проповедники, и хлынули они потоком. Ведь святые учители и проповедники, уверенные в блаженстве и странствующие по всему свету, для достижения будущей жизни проповедовали Евангелие всякой твари, укрощая грозные напастья, то есть неверие язычников, и, повинуясь Небу, укорачивали змеиные языки лживых еретиков.

---

* Ср.: Вульгата. Рим. 8. 6-7.
** Деян. 2.2.
*** Евр. 11. 37.

3.6 Из приведенных выше определений философов лучше всего показано у Аристотеля, что не только в соответствие с богословием, но и с философией разумная душа одним лишь Богом непосредственно сотворена чистой, незапятнанной первородным грехом, и в момент формирования человеческого тела в само тело чистой извне пришла как его или первый акт[14]. Она действительно не рождается в результате зарождения, как это происходит с телом.

Быт. 1 Это подтверждается авторитетом Св. Писания. Ведь в 1-й главе книги Бытия речь идет о других душах, когда говорится о душах, созданных путем зарождения или перенесения: «Да произведет вода пресмыкающихся, душу живую»* и птиц над землею. И еще раз: «Да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей по роду их»**. Это не следует понимать так, что эти животные произведены из воды или из земли, но сотворены Богом как активным началом. Будучи изначально пассивными, они состоят из элементов и впоследствии размножаются путем зарождения, ибо сказано: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте воды в морях, и птицы да размножаются на земле»***. О

Быт. 2 человеке там же говорится, что Бог сотворил его тело из праха земного****. Что касается души, то Он вдунул ее и, таким образом, создал человека посредством духа. Бог вдунул в лице его дыхание жизни*****. Почему говорится «в

Ис. 57 лице»? Потому что весь смысл души проявляется более в лице, чем в других частях тела. У Исайи в главе 57 Господь говорит: «Всякое дыхание, Мною сотворенное»******, из

[4] чего явствует, что речь идет не о телесном, а о духовном дыхании, которое и есть разумная душа. С этим согласны и авторитеты среди физиков. Аристотель во второй книге «О возникновении животных» в главе 16 говорит: « λε ἰπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θὺραθεν επε ισιέναι »*******.

Аристотель. «О возникновении животных». Кн. 2-я. Следовательно, эта душа не появляется путем пересадки или зарождения, как зарождаются души неразумных животных[15]. Прочие суждения Аристотеля и других философов опускаю ради краткости.

4 Итак, что касается твоего вывода, будто человек рождается с нечистой душой, с этим можно согласиться, но то, что никто не может понять, откуда душа восприняла первородный грех, неверно, как и то, что никто не может утверждать, будто она восприняла нечистоту первородного греха от тела, так как не может быть запятнана от него, поскольку она есть

---

* Быт. 1. 20.
** Быт. 1. 24.
*** Быт. 1. 22.
**** Быт. 2. 7.
***** Там же.
****** Ис. 57. 16.
******* Один только ум вводится извне.

невещественный дух. Два последних положения твоего вопроса сводятся к одному.

5 Во-первых, из твоего вопроса следует, что Бог изначально своей волей наделил Адама праведностью и совершенством, как и его потомков, еще до того, как они появились на свет. И сделал Он это не ради будущих заслуг Адама или его потомков. Это можно понять на примере. Если предположить, будто Бог изначально и сразу же сотворил всех людей, подобно тому, как Он сотворил ангелов, и кому-либо из людей дал первородную праведность, а после этого согрешил бы один Адам, подобно тому, как из всех ангелов согрешил один Люцифер, то несомненно, что из-за греха Адама другие люди не утратили бы праведности. И если бы Бог отнял ее у Адама, то другие люди не были бы обязаны расстаться с этой праведностью, подобно всем другим ангельским чинам, за исключением Люцифера, который согрешил один из всех. Таким образом, эта праведность дана людям в долг, и так ее получил Адам и для себя, и для своих потомков. И все потомство Адама было в его чреслах в соответствие с изначальной природой размножения. Подобным же образом написано в Послании к евреям, что «сам Левий, принимающий десятины, в лице Авраама дал десятину: ибо он был еще в чреслах отца, когда Мельхиседек встретил его»*. Таким образом потомкам евреев вменена в вину смерть Христа, о которой их отцы сказали: «Кровь Его на нас и на детях наших»**, за исключением тех, кто уверует в Христа. То же самое хотел дать понять божественный Павел в Послании к Римлянам: «Если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествует для многих»***.

6 Во-вторых, следует отметить, что Адам рассматривается [4 об.] как основоположник всего человеческого рода. От него зарождением произошли другие люди, которые являются членами его рода, поскольку они происходят из его семени и все являются его потомками. И так как изначально Адам получил праведность не только для себя, но и для всего потомства, то все его потомки, благодаря силе порождающей, оказались связанными долгом хранить ее. Однако, лишившись изначальной праведности, хранить которую был обязан, он оказался виновником того, что из-за него утрачено совершенство, которое должно было быть. Таким образом, потомкам Адама справедливо вменяется в вину отсутствие того, что они обязаны иметь; и это называется первородным грехом; грехом первородным, так как по своей вине Адам потерял первородную праведность, которую должны

---

* Евр. 7. 9-10.
** Матф. 27. 25.
*** Рим. 5. 15.

были бы иметь все его потомки. И поскольку они не имеют того, что обязаны были бы иметь, на них также ложится вина, если только откуда-нибудь не придет искупление, а именно от страданий Христовых, благодаря Крещению водой во имя Отца, Сына и Святого Духа, либо благодаря Крещению кровью, как это было с теми, кто до Христова Крещения был убит за Него.

7 В-третьих, отмечаю, что является справедливым, когда за проступки одного призывают к ответу последующих, подобно тому как по законам за грехи отца лишаются наследства дети. И дело здесь обстоит так: во-первых, Адам запятнал себя, согрешив лично; во-вторых, он тем самым запятнал все свое потомство, и весь род человеческий, размножающийся естественным путем из семени мужчин и женщин, наследует грех Адама и оказывается причастным к первородному греху. Это становится понятным из следующего: во-первых, из отсутствия возможности видеть Бога, если мы не возрождаемся, благодаря крещению в реке, то есть водой, как сказано выше, или Крещению Святым Духом, возводящим к истинной Христовой вере, как о том говорится в 1-й главе Деяний апостолов*. Об этом же говорит и апостол Петр: «Дух Святый сошел на всех, слушавших слово»**, но не сказал, что они были крещены. Или же они были крещены кровью, как выше было сказано о тех, которые до Крещения Святым Духом были убиты за Христа. Во-вторых, это ясно из стыдливости, которую мы питаем к непорядочным движениям в нас. В-третьих, в преобладании чувственности или нижних частей тела над верхними, из-за чего вопреки власти разума возникает чувство плоти. В-четвертых, это явствует из разнообразных кар и бедствий, которые ниспосланы сынам Адама и даже бедным невинным за первородный грех.

В Деянии апостолов, гл. 1

8 В-четвертых, следует отметить, что Бог изначально от века установил, что если Он даст первородную праведность Адаму и тем самым на нем будет печать благодати Божьей, то Он даст эту праведность и любому сыну Адама. Таким образом, мы видим, что телу, сотворенному с должной организацией, Бог необходимо в соответствие со своим извечным установлением сотворил и разумную душу.

[5]

9 В-пятых, должно быть отмечено, что если бы Бог сейчас создал человека из праха земного, как Он создал Адама не из семени родителей, то этот человек не был бы запятнан первородным грехом, подобно тому как и Адам в состоянии изначальной праведности не имел первородного греха. И наоборот, если бы Адам не согрешил, а согрешил кто-либо из его сыновей, например, Каин из рода Адама, то Каин воспринял бы этот первородный грех не от Адама, и Адам не был бы грешником. Но сыновья самого Каина и его потомки

---

* Деян. 1. 5.
** Деян. 10. 44.

наследовали бы первородный грех, поскольку были в родстве с грешником.

10 Учитывая это, я отвечу на твои первые философские вопросы, что изложены выше, так. Прежде всего душа есть дух, она невещественна и передается не по родству и исходит не от тела, как я уже многократно выше объяснял. Однако поскольку душу творит Бог, установивший извечно, что вдуваемая Им в тело душа вступает в родство с плотью, воспринявшей грех через способность к размножению, то душа принимает на себя ответственность за этот грех. Душа, соединяясь с опороченным телом Адама, благодаря естественной склонности к телу, воспринимает в данном союзе первородный грех, подобно тому как если бы какой-нибудь священнослужитель, который рукоположен, заключил брак с утратившей девственность, что равносильно вторичному вступлению в брак, то лишался бы священства. И даже если вступает в брак с девственницей, уже будучи однажды женатым, то согласно церковным правилам также лишается сана. Так же и душа, которая является чистой сама по себе, но становится запятнанной первородным грехом, благодаря союзу и соединению с нечистым телом. И она воспринимает эту нечистоту от порочного тела, подобно тому как рукоположенный священнослужитель, сан которого является духовным, из-за лишенной девственности женщины, порочность которой является вещественной, или из-за вторичного вступления в брак теряет сан вместе с первоначальной чистотой и священством, становясь нечистым и греховным.

11 Во-вторых, отвечаю, что душа приобретает первородный грех по ее естественной склонности к телу, склонности, которая носит необходимый характер. Именно это Христова церковь считает истиной и истиной разумной, так как душа никогда не смогла бы соединиться с телом, если бы она не имела естественной склонности к телу, κατα ἰδιοροπίαν, и поэтому, как представляется, она соединяется с плотью способом, который изначально присущ ей. Этой естественной связи не было бы, если бы не было изначальных влечений души к телу, благодаря которым Бог соединяет ее с телом. καὶ γίνεται συμμετρία τις*, καὶ εξις διαβατικὴ τῆς ψυχῆς προς τὸ ἴδιον τωμα [5 об.]
и как представляется, между душой и телом возникает некое согласие, состояние перехода души к своему телу. Как говорит Аристотель, вся душа во всем и в любой части тела[16]. Благодаря этому, душа воспринимает первородный грех от плоти или вещественного тела, испытывая естественную склонность к телу. Подобным образом и священнослужитель по склонности своей к женщине, бывшей в браке, или же к деве, вступая с ней во второй брак, теряет священство.

12 И неприемлемы те доводы, которые ты мог бы привести, сказав, что тело не может запятнать душу первородным

* Ркп.: is.

Аристотель, 1-я книга «О возникновении и уничтожении»

грехом, поскольку, согласно первой книге Аристотеля «О возникновении и уничтожении», всякое воздействующее выше того, которое испытывает воздействие[17], что не может быть в теле что-либо выше души, и что если солнечный луч, будучи выше всех предметов, не может испачкаться о грязные вещи, то душа как свет духовный, пребывающий гораздо выше греховного тела, и того менее способна воспринять его нечистоту. На это я отвечу так. Во-первых, тело существует само по себе, и так как вещественное не воздействует на душу, то душа воспринимает первородный грех, благодаря союзу с телом тем способом, о котором я выше говорил. И без этого союза душа не оказалась бы запятнанной. Однако она запятнана не по причине более низкой природы вещественности тела. И потому пример с солнечным лучом здесь не уместен. Душа оказывается запятнанной потому, что принадлежит сыну Адама — должника утраченной им первородной праведности и которую по закону надлежит вернуть Богу; сын же Адама — это не только плоть, но весь человек, состоящий из тела и души, и как таковой он является сыном Адама, а не только сыном тела Адама.

13 Во-вторых, отвечаю, что первородный грех вменяется душе телесным образом по божественному закону и в соответствие с установленными нормами. И для этого есть основания, поскольку так было установлено божественным законом и так предопределено в отношении нас по причине греха Адама, что всякий человек, произошедший из семени Адама, воспринимает первородный грех как потомок прародителя-грешника в соответствие с изначальной природой размножения людей, о чем я выше говорил. По этому вопросу можно привести и другие доводы, но, чтобы не удлинять путь к цели, я их опускаю.

Теперь о следующем твоем утверждении. Если допустить, что душа сама воспринимает от тела грязь первородного греха, то тогда Бога можно обвинить в несправедливости, так как получается, что Бог невинную и чистую душу вложил в нечистое тело. На это отвечаю, что Бог не для того создает душу и вкладывает ее в тело, чтобы она была запятнана, но, как я уже говорил в четвертом замечании, Он соблюдает договор между человеческой природой и своими извечными установлениями, то есть вдувает душу в естественную телесную организацию человека. Подобным же образом, если бы

[6] я разрешил тебе налить в бочку вино, а ты взял бы грязную бочку, меня нельзя было бы винить в том, что хорошее чистое вино оказалось в твоей грязной бочке. Из этих моих замечаний, а также из богословского определения души становится очевидным, что Бога нельзя обвинять в том, что будто бы Он сотворил душу нечистой, поскольку Бог в соответствии со своими извечными установлениями и, как я уже сказал выше, по необходимости, вытекающей из должной организации тела, всякий раз творя разумную душу, вдувает ее в

тело. А каким образом душа воспринимает первородный грех, я уже выше говорил.

15 Закончив ответ на твой первый философский вопрос, перехожу ко второму — метафизическому вопросу.

Мистическое и моральное богословие трактует о таинствах Нового завета

Вопрос второй. Когда крестится младенец или муж некий из неверных, то очищается только телом или телом и душой одновременно? И если кто-нибудь скажет, что очищается только телом, а не душой, то тогда душа остается некрещеной. А если кто-либо скажет, что этой святой водой очищаются тело и душа одновременно, то тому можно возразить — возможно ли очищение вещественной водой невещественной души? Ведь невещественное не может соприкасаться с вещественным, и, таким образом, получается, что очищается только тело, а душа как невещественная остается некрещеной.

16.1 По этому поводу следует заметить, что крещение бывает трех видов. Первое — ничто иное, как погружение в воду или омовение простой водой, о чем у Марка написано как о фарисейском и иудейском крещении, когда он говорит: «Омовение кружек и чаш». Второе крещение — в простой воде, каким было крещение Иоанна Крестителя, но с той лишь разницей, что крещение Иоанна было προτεχειον введением, приготовлением и предрасположением к принятию Христова Крещения. Хотя здесь не было отпущения грехов, как говорит божественный Златоуст в десятой беседе «На Евангелие от Матфея», глава 3-я, оно было даром того Крещения, которое впоследствии установил Христос[18]. А в 12-й беседе он говорит, что благодать Святого Духа — в Крещении Христовом[19]. Крещение же Иоанна такого дара было лишено, так как он не был Богом. А почему? Причину приводит сам Златоуст, когда говорит, что так как еще не была принесена жертва, то и грех еще не был отпущен, и не снизошел Дух на воду. Поэтому каким же образом могло произойти отпущение грехов?[20] Оно называется крещением покаяния ради будущего отпущения грехов только в том смысле, что оно возвещало и предвещало его, приуготовляло и предрасполагало к нему. Но это крещение не могло дать того, благодаря чему отпускаются грехи. Однако истинно то, что он словом проповеди был Предтечей Сына Бога воплощенного, и крещением своим, которым он не отпускал грехов, он был предшественником Крещения покаяния, которым отпускаются грехи. Поэтому и св. Василий в первой книге «О св. Крещении» в главе 1-й говорит: «Насколько Святой Дух выше воды, настолько и превосходит Тот, который крестит во имя Святого Духа того, кто крестит (простой) водой и его крещение»[21]. Это подтверждает Феофилакт в толковании III и XXIV глав Евангелия от Луки[22] и многие другие наши святые отцы.

Первое крещение

Марк. 7. 8

2-е крещение

Иоанн Златоуст. 10-я беседа

[6 об.]

Третье,

16.2 Третье Крещение установлено Самим Христом, нашим Спасителем и передано апостолам, и от них унаследовано

Христово Крещение

Христовой православной церковью в форме, установленной Им Самим, и переданной в словах и писаниях. И является это Крещение ἐχπλντις внешним омовением тела водой с произнесением предписанных слов и называется таинством, так как является священным обрядом, благодаря которому под покровом видимой воды в душу верного вводится невидимая благодать Бога; так что если бы при совершении обряда не было бы воды, то не было бы и Крещения. И равным образом, если не будут произнесены слова по предписанной форме, то Крещение так же не состоится. Не то чтобы в стихии воды совершается таинство, но в человеке, охваченном стихией воды, благодаря омовению, которое обретает свой смысл, когда произносятся слова: «Крещается раб Божий».Посредством Крещения во имя Отца, Сына и Святого Духа на человека налагается неизгладимая печать святости, исходящей от священства Христа, который является священником извечно, и как Сей пребывает извечно, так и человек будет крещеным, посвященным; и так же происходит даже с вещами неодушевленными — так же всегда сохраняется освящение церкви или алтаря, если только они не разрушены. Отсюда ясно, что поскольку обретаемая душой ее разумная часть, в которой заключена вера, вечна и неуничтожима, то эта неизгладимая печать остается в душе вечно.

Что есть Крещение?

Что есть таинство?

О разуме у Аристотеля во 2-й книге «О душе» гл. 3, текст 20

Для чего печать? 16.3

Что это за печать? Это знак, которым нечто отмечается как предназначенное для какой-либо цели, подобно тому как чеканкой предназначается к обращению денарий, а воины печатью определяются к службе. Точно так же и у крещеных эта печать в той форме, в какой она установлена Христом и в какой используется в церкви, служит для обозначения невидимой благодати Святого Духа. Эта благодать незримо присутствует в таинствах для обозначения Христа и для обозначения отличий верных Христу от слуг дьявола. Не все таинства Нового Завета запечатлевают эту печать, а только те, которые не повторяются — крещение, миропомазание и рукоположение. Эти и другие таинства имеют действенность благодаря смерти Христа, от Коего на кресте смерть принявшего, была основана церковь — Его невеста. И из Его тела, когда Он умер, на кресте истекла кровь священного Искупления и вода святого омовения, Крещения и Покаяния.

Что запечатлевает таинство?

Благодаря чему таинства имеют действие?

[7]

17 Из сказанного выше следует, что благодаря Крещению Христа, через благодать и силу Святого Духа и в соответствии с предписанной словесной формой, человек, рожденный естественным способом, состоящий из тела и души и осквернённый первородным грехом, который предназначает его к аду, получает надежду на спасение, что является истинным в соответствии с Писанием: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие»*. Отсюда

Иоан. 3

* Иоан. 3. 5.

и обратный смысл — Царство Божие открывается Крещением. Павел в послании к Титу говорит: «Когда же явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Бога, Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом, Которого обильно излил на нас через Иисуса Христа, Спасителя нашего, чтобы, оправдавшись Его благодатью, мы по упованию сделались наследниками вечной жизни»*. В послании к Коринфянам, в 6-й главе Павел говорит: «Но омылись, но освятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего»**. Что можно более сказать? Подобным же образом и в других святых писаниях говорится.

Павел к Титу 3

1-е к Кор. 6

18 Отметив все это, я отвечаю на первую часть твоего метафизического вопроса так: подобно тому как плотским зарождением младенец появляется на свет состоящим из души и тела, так и духовным рождением муж из неверных рождается заново и телом и душой, и, таким образом, когда совершается крещение тела, то одновременно очищается и душа, и происходит полное перерождение всего человека. На твое возражение, что вещественная вода не может очистить невещественную душу и что невещественное не может соприкасаться с вещественным, я отвечаю, разделяя посылку и следствия.

Что касается вещественной воды, лишенной благодати и силы Святого Духа, как в случае первого и второго крещения, то я согласен с тем, что она совершенно не может касаться невещественного. Но, говоря о вещественной воде, освященной благодатью и силою Святого Духа по предписанной форме Христова Крещения, я отрицаю посылку, будто она не может касаться невещественного, будто одно только тело крестится, а душа остается некрещеной. Равным образом различаю твои выводы. Если говорить о крещении первого и второго вида, то я согласен с твоими выводами. Но что касается третьего, я отрицаю твой вывод, так как «рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух»***, как сказал Иисус Никодиму. И ему же, сомневающемуся, Он сказал: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа»****. И ниже Иисус сказал, что «верующий в Него не судится»***** и не погибнет из-за первородного греха, но получит жизнь вечную. Таким образом, он очищается посредством возрождения водой и Святым Духом. Итак, на твой метафизический вопрос я по мере сил своих ответил.

Иоан. 3 [7 об.]

---

* Тит. 3. 4-7.
** 1 Кор. 6. 11.
*** Иоан. 3. 6.
**** Иоан. 3. 8.
***** Иоан. 3. 18.

Третий вопрос или богословское сомнение

19 Перехожу к третьему вопросу или богословскому сомнению: кругловидно ангелы движутся (и души святых, праведных и всех православных христиан, сущих в истинном исправлении и твердом покаянии и чистыми из этой жизни ушедших), соединяясь τοῖς ἀναρχοις,καὶ ἀτελευτήτοις ἐλάμψεσι τοῦ ἀπείρου ἀγαθοῦ θεοῦ, безначальным и бесконечным сиянием беспредельного и благого Бога, как пишет Дионисий Ареопагит[23]. И ты, обращаясь ко мне, хочешь знать смысл того, что говорится о сиянии, и то, что означает «кругловидно ангелы и т. д.», о которых сказано выше. Я признаюсь, что это великая и удивительная богословская проблема. Я сам часто размышлял над этим. Однако я так и не смог ее постичь. Но чем сложнее она для понимания, тем больше она привлекает. И ты хочешь, чтобы я ее решил? Я сам хотел бы, мой дорогой, тобою быть просвещенным в столь сложной материи. Ты улыбаешься? Но я не шучу, а говорю серьезно. Чтобы не изливаться далее во многих словах, я, как и в самом начале, полностью повинуясь Тебе, Господи, простираюсь перед Твоими повелениями и, помолившись Тебе, уста отверзаю.

τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ

Это следует из текста божественного Дионисия

20.1 Я придерживаюсь мнения, что Бог в соответствии со своим бесконечным и преизбыточным милосердием к роду людскому и всем тварям пожелал извечно, чтобы все люди, независимо от того, насколько они этого достойны, были причащаемы Его божественными энергиями, и эти явленные в природе энергии или деяния Бога ἀναρχα *, согласно великому Дионисию и мудрейшему в божественных вещах Максиму, рассматриваются двояко: как причастное и как причащающее[24]. Причастное преподобный Максим определяет как ἠργμένα χρονικῶς, имеющее начало во времени, а причащающее ἀναρχα — как безначальное или не имеющее начала, вечное. И это последнее суть предвидение, воля, жизнь, сила, благость, святость, бессмертие, самозрительное видение, свет, сияние, благодать, все божественные свойства и деяния[25].

Двойственность божественной энергии

20.2 Помимо этого, как правильно сказал преподобный Максим, и жизнь, и святость, и сила суть οὐκ ἠργμένα χρονικῶς **, не имеющие начала во времени; так что невозможно помыслить о них во времени, то есть как о существующих в течение какого-то количества лет, а затем кончающихся. И к тому, что они существуют вне времени, он добавил, что οὐκ ἦν γάρ ποτε οτε οὐκ ην, не было того времени, когда их не было, и не дано то время, о котором можно сказать, что тогда не существовали сила, благость, святость и бессмертие, которые являются вечными, безначальными и бесконечными. И никто не может сказать, что когда-то было так, что их, присутствующих в нас, не было, и добавляет, что имеющее начало соучаствует в этом причащающем, которое не

Причастное и причащающее

[8]

* прекрасного-и-благого (греч.).
** безначальные (греч.).

имеет начала и является οὐκ ἠργμενα, вечным, и всегда было, есть и будет, и таковым является; ведь основателем жизни, бессмертия, святости, силы, присутствующих в нас естественным образом, несомненно, является Бог. Об этом сказано в 50-й главе, 1 сотне; и также в 48-й главе, 1 сотне говорится, что они существенно созерцаются вокруг Бога, и что они являются причащающими, а в них соучаствуют существа, называемые причастными, каковые имеют начало и существуют во времени, тогда как причащающие — энергии Бога ἀναρχα, безначальные, то есть вечные, которые всегда были, есть и будут οὐ γάρ πρετβύτερον ’αρετῆς τὸ οὐκ ἠν, ибо не старшинствует перед добродетелью небытие и не может какая-либо из названных выше вечных, в одном лишь Боге вечно пребывающая, быть сущностью, которая рождает. И нельзя сказать, что какое-либо является τῆν ὑπεροωιότητα пресущественным, то есть выше всякой сущности[26]. В 49-й главе он утверждает, что Бог бесконечно удален от всякого причащающего, то есть отделен и от τῆς ἀνάρχον ἐκείνης, безначального, и уединен от него и даже, если можно так выразиться, от несотворенных благости, святости, силы и прочих несотворенных энергий и свойств Бога[27].

20.3 Это значит, что пресущественная сущность Бога, это не тварная благость, не вечная слава, не жизнь и т. п., ибо сущность Бога находится вне того, что вокруг Бога, ибо в нем в качестве его причины Бог отделен. И мы, говоря, что Он есть жизнь, благость и так далее, называем Его так по представляющим Его энергиям и силам, то есть по τῆς ὑπερουτιότητος ἐκείνης, той пресущественности, которая выше всякой сущности, так как, согласно Василию Великому, творение всякой сущности производится энергией Бога согласно тому, как задумана природа[28]. Но как же Бог, пребывая целиком в любой божественной энергии, по которой мы Его Самого именуем, в то же время отделен от нее? Каким образом, будучи во многих божественных энергиях, Он может целиком, полностью и неделимо пребывать в любой из них и в любой быть целиком видимым и именуемым, чудесным образом сохраняя неделимую простоту,
[8 об.] если Он находится выше всех? Однако среди божественных энергий есть такие, которые имеют начало и конец, что свидетельством своим подтверждают все святые отцы. Ведь в соответствии с этим свидетельством если не самой творческой силе, то своему действию или энергии в отношении к соделанному определены начало и конец. Поэтому и мы все знаем, что божественные энергии нетварны, однако не все ἀνάρχους безначальны, то есть вечны, ибо чем же тогда, если не творящей силой Его действия созданы начало и конец. На это обращает внимание Моисей, когда говорит:
Быт. 2 «...и почил в день седьмой от всех дел Своих, которые делал»*.

* Быт. 2. 3.

20.4. И действительно, согласно нашей природе, пока энергии Бога в нас временно существуют, они имеют начало и конец, ибо вечному делу божественного провидения еще до сотворения мира необходимо было, чтобы всякое творение в свое время происходило из ничего, как установил сам Бог. Но тогда можем ли мы сказать, что провидение Бога, предзнание и другие причащающие энергии имели начало? И было ли такое время, когда Бог начал провидеть, обрел предведение и т. д.? Конечно, нет, ибо тогда Его бытие, что выше любой другой сущности, было бы не чем иным, как Его творением. И не правы те, кто утверждает обратное, что безначальные или вечные энергии являются тем же самым, что и сущность. Им я уверенно отвечу, что так нельзя сказать, ибо, согласно преподобному Максиму, о чем я выше говорил, ἡ ὑπερούσιος οὐσιά τοῦ θεοῦ пресущественная сущность Бога выше всякой другой сущности и от любого деяния не только отделена, но отделена бесконечно[29], и

Кирилл

блаженный Кирилл говорит, что божественное деяние и сила существуют повсеместно, что Бог объемлет все, но ничего не лишается[30]. Однако это не свойство Бога — быть повсюду, как не свойство нашей природы — быть где-то. Тогда что же такое Его сущность, и как она соотносится с нами? Отнюдь не тем же самым являются в Боге Его сущность и Его энергия; ясно, что, благодаря неделимости божественной сущности, весь Бог проявляется в любой своей энергии.

Златоуст

20.5 Златоуст говорит, что существенная энергия Бога — не быть ни в каком месте; не потому, что ее нет вообще, но потому, что она превыше всякого места, времени и природы[31]. Противники же, называющие божественные энергии всего лишь творениями сущности Бога, должны утверждать и то, что это Его отсутствие в каком бы то ни было месте так же является Его сущностью. Можно ли утверждать большую

Василий

нелепость? Разве Василий Великий не говорит, что достойно насмешки стремление назвать το δημιουργικὸν, προνοητικόν, προγνωστκὸν*, то есть действия творения, действия или силы промысла сущностью, а также считать сущностью какое-либо действие или энергию[32].

Максим

Божественный же Максим говорит, что благо и все, что содержится логосом благости, то есть жизнь и бессмертие, и

[9]

все, что созерцается, существенно вокруг Бога, суть деяния Бога, и все это не ἠργμένα χρονικῶς , то есть не имеет начала во времени οὐ γάρ ποτε πρετβύτερον .ἀρετῆς τὸ οὐκ ἦν, ибо не старшинствует перед добродетелью небытие, и ни одно из названных выше не предшествует во времени другому. Что же касается причастных им, то они имеют начало во времени. Однако ни одно из этих причастных не составляет сущность Бога[33]. Ни несотворенная благость, ни жизнь вечная и безначальная, все, что существует благодаря самому Богу, и то, что существует вокруг Него,

* Творительное, промыслительное, предведательное (греч.).

не является сущностью Бога. Все это — атрибуты Бога, а не Его сущность.

20.6 Кроме того, святые отцы обычно говорят, что в несотворенной Святой Троице невозможно найти имя, имеющее силу природы Троицы. Имена суть имена деяний или энергий. θεότης, божественность есть имя, объясняющее энергию τοῦ θεῖν, распространения, и τοῦ θεᾶσθαι, созерцания, или τοῦ αἴθειν, опаления, или τὴν αὐτοθέωσιν, самообожения. Само это слово означает меру обожевания, из чего следует, что оно является τὸ ὑπερώνυμον, сверхименным, словом, которое выше всякого имени[34]. Следовательно, сущность и энергия Бога — это не одно и то же. Если же назвать божественность Бога энергией Бога и считать энергию сотворенной, как полагают противники, то, согласно им, сотворенной является и божественность Бога. Но она не только не сотворенная, но безначальная. Ведь не мог когда-то начать рассматривать сущее Тот, который ведает все прежде бытия. Однако ἡ ὑπερώνυμος* сущность Бога находится выше и этой энергии, поскольку источник энергии выше самой энергии, поскольку имя выше того, что оно обозначает. Но все это никоим образом не мешает почитать единого Бога и единую божественность, подобно тому как единое солнце и единый свет его не мешает называть и луч солнца солнцем[35].

21.1 Что более можно сказать? Это имя «ἡ οὐσία», «сущ-
Дионисий Ареопагит ность» указывает на единого в этих энергиях Бога. Дионисий Ареопагит говорит, что если мы назовем τὴν ὑπερούσιον κρυφιότητα, пресущественную сокровенность, которая выше всякой сущности, Бога жизнью, сущностью, светом, то мы постигнем своим умом не что иное, как из Него исходящие к нам силы ἐκθεωτικὰς, ἢ οὐσιοποιούς, ἢ ζωογόνους, ἢ σοφοδώρους**[36]. Божественность яснее всего выражается или пресущественностью или жизненностью, или премудростью. Когда же противники утверждают, что ἄναρχον сущность Бога можно мыслить как οὐσιο-
[9 об.] ποιόν или сущетворящее, то тем самым они сводят сущность к действующей причине, а все остальное оказывается временным. Но каким образом энергия Бога ἡ οὐσιοποιός, сущетворящая ἀναρχως, изначально, ἡ δὲ ζωοποιός, ἤτε ζωογονος, καὶ ἡ σοφοδοτης, жизнетворящая или же жизнеродная и премудроподательная, имела временное начало? Ведь любая энергия Бога является ἄναρχος или никакой. Противники же говорят, что существует только одна безначальная и, значит, несотворенная; прочие же, следовательно, из числа несотворенных исключают. Но, утверждая, что все является сотворенным, они выбрасывают из числа несотворенных и эту единственную.

21.2 Такова их ложь, и они сами себе противоречат, когда говорят, что несотворенная энергия Бога, сила и мудрость и

---

* Сверхименная (греч.).

** Обоживательное, или сущетворящее, или жизнеродное, или премудродарящее (греч.).

другие атрибуты являются тем же самым, что и сущность Бога, и между собой не имеют никакого различия. Так же и Сына и Св. Духа называют энергией Отца, вследствие чего несотворенные энергии у них не отличаются друг от друга, то есть Сын и Св. Дух не имеют различий. Так они привносят савеллианскую путаницу, что порождает представление о Троице в двух лицах[37]. Но если сущность и атрибуты отличаются друг от друга, как различаются Сын и Св. Дух, то тогда нельзя утверждать, как это делают противники, что несотворенные энергии Бога никогда между собой не различаются. Ведь они совершенно отличны от сущности Бога и потому различаются между собой, и невозможно, чтобы они явно не отличались от Единого. Ведь в соответствии с принятой богословием мыслью говорится: «сила Сына» и «действие Сына». Согласно великому Афанасию, непорочность рождения, вечность – все, что достойно Бога, мы понимаем как энергию Отца и Сына[38]. Но никогда не слышали, чтобы сущность Сына являлась бы сущностью Отца. И когда противники говорят, что несотворенные энергии являются совершенно неотделимыми от несотворенной сущности, то и Сына считают таковой энергией. Следовательно, как они ясно признают, сущность Сына является сущностью Отца.

Афанасий

21.3 Мы же исповедуем, что единая сущность Бога ἀόρατον, ἀπερινόητον, ἀνέκφαντον, ἀκατωνόματον *, то есть невидима, которую ум и сотворенное мышление воспринять или понять не могут, которой не может быть дано имя, сущность Отца, Сына и Св. Духа, как все мы по чистой совести признаем. Что же касается утверждений, что Сын и Св. Дух составляют сущность Отца, то это ересь глупая и страшная. Во-первых, потому что тогда Сам Отец был бы лишен сущности, Отец, изливающийся только в Сына и Св. Духа. Они же, Сын и Св. Дух, были бы тогда одной ипостасью и были бы лишены сущности, и оба в соответствии со своей собственной ипостасью тогда бы не существовали, поскольку по сущности являлись бы ипостасью Отца. Все это следует не из наших собственных суждений, а из по сути не противоречащих друг другу суждений наших противников.

21.4 Если же они станут утверждать иное и скажут, что Бог обладает сущностью лишь потому, что заключает в Себе все эти силы, энергии и т. п., то я им отвечу, что, во-первых, тогда им следовало бы эти энергии и силы назвать Богом. Ведь именно так мы от церкви воспринимаем слово «Бог». Обращаясь к Моисею, Бог не сказал, что Я есть сущность, но сказал: «Я есьм ὁ ὤν , Сущий»**, следовательно, Я есть Тот, который есть, и не из сущности проистекает ὤν , сущее, а из ὤν , сущего происходит сущность. И Бог Сам полностью определил Себя как Сущий. Рассуждая об этих энергиях, им следовало бы исходить из сущего, так как

Исх. 3

* Невидима, неразумеваема, неявляема, неименуема.
** Исх. 3. 14.

благодаря ему существуют слава, свойства и сияние и благодаря Божьей благодати, которая является ἀνάρχους, то есть безначальной, и наши святые отцы называют ее несотворенной, следовательно, так ее и нужно называть. Ведь природа Бога ἀναρχος, вечная, едина и безначальная. Они же, и Бога ложно толкующие, и природу оставляющие в стороне, лишь только умы всех тех, кто их слушает, приводят в смущение.

22.1 Отметив все это, пойдем дальше. Григорий Богословию соименный учит, что существует один свет τὸ ὑπερουράνιον, который является пренебесным. Однако он его разделяет на два света, его, который без сомнения является неделимым. И в слове «На новую неделю» он говорит, что Бог, созидая мир, устроил его из видимого и невидимого. Вечность же сама есть свет и ничто другое[39]. Каков же смысл второго света для тех, кто видит высший свет? В слове «На Св. Крещение» он говорит о Боге как о высочайшем свете, καὶ ἀπροσιτον, неприступном и неизреченном, после чего говорит о свете, который созерцается в Отце, Сыне и Св. Духе, преизбыточность которого в συμφυία, то есть в сродности, единстве в ἐν ἐξαλμα, прыжке, всплеске сияния[40]. Второй свет есть ангелы. Является ли он по своей природе проявлением первого света? И каким образом мятежная энергия, которая не является светом, а является тьмой, сосуществует с природой ангелов? Тьма противоположна свету, и она прежде простирала свое господство там, где существует сияние ангельской славы.

Григорий Богослов в Слове на 1-е воскресение после Пасхи На новую неделю

В слове «На Св. Крещение»

22.2 Все это позволяет считать, что этот свет не является сущностью. Ведь сущности не имеют противоположностей. Из этого также следует и то, что Люцифер, когда еще находился среди ангелов, не был лишен сияния, и лишь позже по воле Бога был низвергнут во тьму. Ангелы же, сохраняющие благость, являются светом. Из этого ясно, что они не по своей природе, а по благости являются светом. Даже из того, что среди ангельских чинов один больше другого соучаствует в этом свете, ясно, что свет не является их сущностью. Сущность ведь не может быть большей или меньшей. Своим служением ангелы, обладающие по воле Бога этим светом, представляют не его самого, и не от природы он присущ им, поскольку только благодаря соучастию они имеют этот свет. Именно таким образом вторые причащаемые обладают светом. И он говорит о втором свете — об ангелах, и о первом свете, который есть ἀπορ ροή τις, истечение некое или причащающее. И Бога подобные представляют по Его энергиям, но не по Его сущности, называемой светом. Причащаемые обладают светом, но светом отраженным, светом переданным. Поэтому святые отцы, вдохновленные Божественной волей, говорят, что ангелы не только причащаемы высшей славой и созерцают Божественное сияние, наблюдая невыразимую красоту, но и, подобно зеркалу, отражают Божественность, отражают Божественный свет. И благодаря этому причастию они порождают

[10 об.]

второй свет, наблюдая великолепие первого. По своей сущности Бог является, по словам Богослова, ἀμέθεκτος καὶ ἀνώνυμος - непричастным и безымянным.

Григорий Богослов 22.3

По этой причине превосходный Григорий Богослов, сравнивая Бога с высочайшим первым светом, говорит, что он τὸ δὲ χεῖσθαι изливается малыми частицами на тех, кто находится вне, но это излияние является Божественной благодатью, а не Божественной сущностью[41]. Все богословы Восточной церкви учат нас, что сущность Бога — ἀνέκφαντός τε καὶ ἀνεκφοίτητος, неявляемая и непосещательная.

Златоуст о преображении Христа

Златоуст же, наш святейший отец, восхваляя Божественную славу спасителя нашего Иисуса Христа, славу, благодаря которой совершилось Преображение, говорит, что Господь передал свою славу ученикам, но настолько, насколько они смогли ее воспринять[42]. Из этого измерения славы следует, что она является не Сущностью Бога, а энергией, как и благодать, и сияние Божественной природы. В другом месте Златоуст сказал, что делению подлежат божественные энергии, но не божественная сущность[43]. То

Григорий Богослов

же самое утверждает великий Григорий Богослов, говоря, что свет Бога не является Его природой, но, как и слава, и благодать, и сияние, он есть ἀπορροήν τινα, καὶ μετουσίαν, истечение некое и причастие первого света, который он никогда не называет божественной сущностью, поскольку она ἀμεθεκτος, καὶ ανεκφοίτητος, непричастная и непосещательная[44]. Обосновывая это иначе, он сказал об этом сиянии как об ταις τοῦ α'ου φωτος ἐπρροαῖς τε, καὶ διαδόσεσι, истекании и преподаянии первого света. Так, а не иначе в слове «На св. Крещение», после того, как он сказал о первом свете, который малыми частями изливается на тех, кто находится вне его, он говорит, что имеет в виду свет, созерцающийся

[11]

в Отце, Сыне и Св. Духе, божественности которых присуще συμφυία, сродство καὶ τὸ ἐν ἑξαλμα τῆς λαμπροτητος, и единый прыжок светлости, которая является троичной и происходит от Отца, Сына и Св. Духа. Следовательно, по природе эта светлость тройственна, но не состоит из

Григорий Богослов

трех частей. Согласно тому же Богослову, эта светлость передается ангелам и людям, достойным причастия ею[45]. Если бы она никоим образом не отличалась от божественной природы, то любой из причащаемых ею стал бы всемогущим, стал бы частью сущности, а часть сущности могла бы тогда стать сущностью и обладать всеми ее силами. Таким образом, если бы ангелы и святые были бы причащаемы божественной сущностью, то каждый из них был бы причастен всякой ее частице и всей сущности в целом и был бы всемогущим. Но нельзя все иметь одновременно, даже если этот присваивающий является небожителем или святым сотворенным землянином.

22.4

Об этом свидетельствует божественный Павел, говоря, что не всем одновременно дается проявление Св. Духа, но

одному — одно, другому — другое*. Опровергая и осуждая
Златоуст противников, по этому поводу высказывался и Златоуст. Он утверждал, что никто не владеет всем, имея в виду не природу, а благодать, и полагая эту благодать несотворенной[46].
Григорий Нисский «Против македониан» Григорий Нисский в слове «Против македониан» пишет, что подобно тому, как благодать, изливаясь на достойных, источается нераздельно от Отца через Сына и Духа, так и хула, так же преемственно распространяясь, от Сына переходит на Бога. Как может источаться эта благодать из трех почитаемых ипостасей Бога? Быть может, благодать является сотворенной и без этого разделения источается от Бога на достойных, и через нее соединяются с Богом те, кто являются достойными обладания ею?[47] Быть может, сущность имеет столько составляющих, сколько и ипостасей, сколько кто-либо зажжет лампад от одной, столько же создаст и ипостасей огня? Но тогда сущность Божия не являла бы собой три ипостаси, а имела бы бесконечное число, как утверждает ересь мессалиан[48]. Хуже того, вызывает удивление, что эти еретики, создавая представление о сущности Бога как состоящей из бесконечного числа ипостасей, в соответствии с Савеллием[49] три божественные ипостаси сводят к одной. Соединяя три ипостаси в одну, они тем самым разделяют Бога на соответствующие ипостаси.

22.5 Бог же по своей сущности и ипостасям неделим и совершенно не имеет сходства с тварным. Поэтому Бог не может лишаться силы, хотя всякий раз является лично присутствующим в ней. Божественные энергии и силы природы Святой
[11 об.] Троицы воздействуют на тех, кто находится вне. В этом смысле божественность бесконечно делима, как и подобает всемогущему Богу. Поэтому множество сотворенных Самим единым Богом благодаря Ему являются различными и поразному причастными Ему, разделяющем свои неделимые
Златоуст на псалом 44 божественные силы, поскольку, как утверждает Златоуст, и часть их, в свою очередь, делится.

22.6 Этот святой отец приводит следующее пророчество «...благодать излилась из уст твоих»**. Что это за благодать? Благодаря чему, спрашивает он, Христос учил, творил чудеса? Что это за благодать, снизошедшая на плоть Христову?
Иоанн. 3 Отвечает, что это — благодать, изливающаяся в храмы. «В этот храм излилась вся благодать, ибо не в меру Бог дает Ему
Златоуст на Иоанна Духа»***. Однако она является не сущностью Бога, но действием Св. Духа[50]. Сам Златоуст в беседе на Евангелие от Иоанна учил нас, что мы все в меру воспринимаем действие Духа, и этот Дух — действие Духа Святого. Это действие распространяется, и мы, говорит он, получаем по малым
Иоанн I частям от благодати, исходящей от полноты Духа[51]****. Христос же имеет действие Духа все целиком и без меры.

---

* 1 Кор. 12. 7-11.
** Псал. 44. 3.
*** Иоан. 3. 34.
**** Иоан. 1. 16.

Златоуст на Иоанна

Если это действие является безмерным, то оно гораздо более сущностно, как среди прочих учит нас наш святой отец Златоуст, говоря о том, чем отличается божественная сущность от божественного действия. Это действие, говорит он, является несотворенным и неделимо делимым. Им причащаются люди, достойные этого, которые таким образом соединены с Богом. Однако это не божественная сущность и не какая-либо из трех ипостасей, о чем я ясно выше сказал.

23.1

Почему движение кругловидно

Отметив все это, возвращаемся к богословскому вопросу по поводу слов божественного Дионисия Ареопагита, что божественные умы и небесные чины кругловидно движутся, соединяясь безначальным и бесконечным сиянием, являясь бесконечно благими, и что в таком же положении находятся души блаженных и праведных. Я отвечаю на него так. Ангелы производят второй свет, благодаря причастию первым светом, светом божественным, который называют ἀπορροή τις, то есть истечение некое или причащающее. Согласно Григорию, Богословию соименному, как невыразимая высота сияния божественности находит выход в благостном свете ангелов, так и души блаженных, причащаемые этим светом и сообщающиеся с ним, как утверждает этот великий богослов, отражают это сияние и уподобляются зеркалам, изливающим и распределяющим первый свет. Поэтому и божественный Дионисий Ареопагит, желая понять, что это означает τῶ κυκλικῶς κινοῦνται, двигаться по кругу, прежде всего говорит, что причащаемые ангелы и души святых, пребывающие в радостном воссиянии, в свою очередь, сами причащают, как бы передают силу сияния, поочередно отражают свет. Но это созерцание отражений божественного света или безначального сияния является бесконечно благим единением и обожением κατ'ἀξιάν, в соответствии с достоинством каждого.

παρήλιος [12]

κυκλιλῶς κινούται

Ἕνωσις καὶ θέωσις

Единение и обожение

δι' ἐπαφῆς

23.2

Через соприкосновение

Но всякое единение возникает благодаря соприкосновению чувственному чувственных вещей и умственному умственных вещей. И поскольку это единение божественных сияний, то и соприкосновение не является чувственным и умственным, а духовным. Тогда чем же является это единение с сиянием Бога, если не видением? Следовательно, это сияние является видимым для достойного, ибо благодаря действию ума он достигает покоя. Как он может его достигнуть, если не через посредство Духа? Ведь свет виден благодаря свету подобному. И если он виден, то он должен иметь своего творца, который порождает весь этот свет, видит подобным видением даже без излучения того, что есть свет. Видящий свет посредством света может и себя видеть. Видеть свет можно, обращая на него глаза. Свет есть и то, благодаря чему имеют видение, и то, что видят. Свет является единым, и все в нем является единым, так что видящий не может различить, благодаря чему он видит и отчего он видит, и что есть сам свет. Лишь свет, пришедший извне, виден без того, благодаря чему он является светом, целиком противоположным всему сотворенному.

23.3 Поэтому и божественный Павел, повествуя о необычном
2 Кор. 12 и удивительном восхищении до третьего неба*, говорит, что не знает сам, что это было. Стефан видел, каков он сам. Но как видел - чувственно, разумно или умно - не знал. Следовательно, восхищение к отверстым небесам было совершено благодаря силе Духа. Он видел себя, но постичь, что это было, своими естественными способностями он не мог, так как никакая естественная способность не была к этому причастна. Это было в полном смысле слова единение с тем, благодаря чему он себя различал, благодаря чему всякий человек творит литургию. И он был един со светом. А это значит, что свет и Дух в тот момент были едины, благодаря чему и он стал причастен этому единству, будучи отчужденным от всего. Таким образом, это слава и сияние, которое вечно и неделимо исходит от божественной сущности, благодаря которой Бог соединяется с одними лишь достойными, соединяется с ангелами и людьми. Поэтому как ангелы, так и люди, увидев Бога и соединившись с Богом, гимнами славят Его.

23.4 Так же и Св. Стефан, который был первым мучеником за Христа, исполнившись Духа Святого, воззрел на небо, увиде-
[12 об.] л славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога, и сказал:
Деян. 7. «Вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога»**. И я спрашиваю: является ли сила, благодаря которой совершилось восхождение к небесам, которые выше всяких небес, чувственной? Ведь он с земли не только видел их, но, более того, различал Христа и Его Отца. Как же он мог видеть Сына, стоящего одесную Отца, если бы он не видел Самого Отца? Из этого ясно, что невидимое видно чистым сердцем, но видно не чувственно, не благодаря уму или разуму, а благодаря силам, суть которых невыразима. Чрезвычайность этой высоты и славу Отца нельзя воспринять чувственно, и это увиденное расположение было символическим, но не чувственным. Оно было явным символом святейшего и неизменного тела Единородного, и положение постояннейшей божественной природы, по отношению к которой определяется положение Сына, было увидено невыразимым образом. Ведь он узрел положение единородного Христа так, что различал Его в божественной природе, но так как Он извечно расположен одесную Отца, то это явилось Его благоусмотрением таким способом ясно показать живущему во плоти Стефану свою собственную славу, ему, который во славу Единородного и душу свою отдал. Без этого он не мог бы видеть и постигнуть славу Божию.

23.5 Если бы это было видение умственное, то есть видение причин и сходств, то тогда бы и мы могли Его видеть, так как

---

* 2 Кор. 12. 2-4.
** Деян. 7. 55-56.

и мы представляем себе это расположение на небесах одесную божественного величия Того, Кто был воплощен, и рассуждаем, почему именно таким образом и в тот момент. а не прежде этот приверженец Евангелия наблюдал это? Вот,
Деян. 7 говорит он, вижу небеса отверстые и Сына Человеческого одесную Бога. Что за необходимость была восхищать его на небеса и разверзать ему их, если бы его видение было только умственным? Каким же образом этот первый мученик, помышляя о Боге, видел, если он видел не умно, не чувственно, не видением причин и сходств и не апофатически? Я вам уверенно отвечу, что он видел духовно.

23.6 Божественный евангелист Лука говорит об этом, что
Деян. 6 и 7 когда Стефан, будучи исполнен Духа Святого, воззрев на небо, увидел славу Божию*. Следовательно, и другие, исполненные веры и Святого Духа, были наделены этой возможностью видеть то, что умом и не постичь. Тот, кто полностью лишен этой веры, не способен видеть. Таким образом, безначальные и бесконечные слава и свет вечно и непременно исходят от божественной сущности. Их нельзя воспринять каким-либо естественным путем или умственно, и к ним не приложимы никакие имена, так как они являются духовными и отчужденными от всего сотворенного, не являясь при
[13] этом ни чувственным, ни умственным, и не познаются благодаря способностям ума или чувства. Следовательно, не только видимое, но и энергия видения является этим духовным светом, сиянием или славой, а не чувством, не рассуждением и не умствованием. Это духовная энергия, отделенная от всех сотворенных способностей, то есть не имеющая ничего общего с познавательными способностями, которая, как и благодать, присуща разумным и чистым по природе существам.

Григорий Богослов 23.7 По этой причине и великий Григорий, Богословию соименный, говорит, что благие ангелы не только созерцают вечную славу, но созерцают вечно, что ангелы созерцают вечную божественную славу не благодаря способности своей сотворенной умной природы, но благодаря вечной духовной энергии[52]. Дело не в том, говорит он, что ангелы, подобно Богу, пребывают в славе. Ведь к полноте добавить нечего. Но природы, следующие за Богом, получают благодать. Из этого ясно, что ангелы могут видеть вечную славу, свет и сияние не благодаря своей природе, а благодаря вечной божественной природе. Благодаря столь значительному влиянию, они обретают эту способность или энергию. Подобным же образом ее получают и все святые, и все правоверные христиане в соответствие со своими заслугами, которые в истинном покаянии и очищении уходят из этой жизни. Следовательно, человек, движимый Св. Духом движением вечным, согласно
Василий Великий Василию Великому, является священным животным[53]. Ведь

* Деян. 7. 55.

произведенный из праха земного человек, восприняв Духа, обретает достоинство пророка, апостола, ангела, Бога. Таким образом, воспринимая от Бога эту энергию, ангелы не только созерцают вечную славу и свет, но и созерцают сами себя, а это значит, что этот свет является самозрением. Но понять или постичь это сотворенной познавательной силой или приобретенной способностью невозможно. Воистину видение есть достоинство.

23.8 Кругловидно

Поэтому великий Дионисий и сказал. что ангелы движутся кругловидно, соединенные τοῖς ἀναρχοις, καὶ ἀτελευτήτους ἑλλάμψεσιν, то есть безначальным и бесконечным сиянием. То, что они обладают способностью κινεῖσθαι, то есть двигаться, благодаря божественной благости, доказывает, что это единение не является природным и не существует само по себе, что они собственными усилиями никогда бы его не создали. Эту способность они восприняли от Бога, и они изначально пребывают в божественной благости. Таким образом, этот свет и энергия зрения не присущи ангелам от природы. Это можно доказать, обратившись к рассмотрению демонов. Ведь род демонов лишен света и способности видеть, но не лишен других естественных способностей. Следовательно, не обладая от природы светом, они не имеют возможности его видеть. При этом род демонов не лишен ни рассудка, ни способностей разума. Они являются разумными, а потому и не лишены самостоятельного бытия. «Знаю Тебя, кто Ты, Святый Божий»*,— не стали бы они это говорить, если бы не признали в Нем Христа.

Марк 1

[13 об.] 24

Таковы соображения по поводу этого возвышенного и чрезвычайно трудного богословского вопроса, которые я изложил тебе, мой любезнейший, полагаясь, разумеется, не на свои собственные силы, как я уже в начале сказал. А потому очень прошу быть снисходительным к моему неразумию и простить мою неискушенность.

«Ответ» С. Лихуда печатается по рукописи Центрального государственного исторического архива РФ, ф. 834, оп. 3, № 2099, являющейся, по-видимому, автографом (см.: Описание рукописей, хранящихся в архиве святейшего правительствующего Синода. СПб., 1910. Т. II, вып. 2. С. 99). Текст писан латинской скорописью начала XVIII в. и содержит вставки на греческом языке, перевод которых на русский язык дается издателем только в тех случаях, когда эти вставки не сопровождаются авторским переводом на латынь. Маргиналии палеографически идентичны основному тексту. Пунктуация и общее оформление текста приведены в соответствие с современными требованиями. Перевод В. В. Аржанухина и В. И. Томашпольского. Комментарий В. В Аржанухина при участии В. М. Лурье.

Текст публикуется впервые.

1 *Аристотель.* Вторая аналитика. 71a. 10.
2 *Аристотель.* О душе. 402a. 10.
3 Там же. 404b. 20-30.
4 Там же. 404a. 1-5; 405a. 5-10.

* Марк. 1. 24.

[5] Там же. 404b. 10-15.
[6] Там же. 405a. 5.
[7] *Аристотель*. Метафизика. 104b. 15-20; О душе. 412a. 30.
[8] Симониане и менандриане - последователи гностических сект, названных по именам Симона Волхва (I в.) и Менандра (III в.).
[9] *Аристотель*. О возникновении животных. 737b 6.
[10] *Аристотель*. О душе. 414b. 20.
[11] Там же. 429b. 30.
[12] *Origenes*. Werke. De Principiis. Leipzig, 1913. Bd. V. S. 159-160.
[13] Пелагиане - последователи учения Пелагия (пер. пол. IV - нач. V в.), утверждающего, что первородный грех был присущ только Адаму и что человек может жить без греха, только благодаря своей воле. Учение Пелагия было осуждено как еретическое Карфагенским собором в 416 г.
[14] *Аристотель*. О душе. 412a. 25.
[15] *Аристотель*. О возникновении животных. 737b. 65.
[16] *Аристотель*. О душе. 412a. 25-412b. 5.
[17] *Аристотель*. О возникновении и уничтожении. A. 324a. 30.
[18] Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея, 10.3 // *Migne J.-P.* Patrologia cursus completus series grаeca. T. 1-161. (PG). P., 1857-1866. T. 57. S. 187.
[19] Там же. 12,3 // PG 57, 206.
[20] Там же.
[21] *Св. Василий Великий*. О Крещении // PG 31, 1532Д-1533A.
[22] *Св. Феофилакт Болгарский*. Толкование Евангелия от Луки, 3 и 19 // PG 123, 741 ВСД и 1124СД-1125A.
[23] *Св. Дионисий Ареопагит*. О Божественных Именах, 4.8 // PG 3, 704Д-705A.
[24] *Св. Максим Исповедник*. Гностические главы, 1.48 // PG 90, 1100СД.
[25] Там же. 1100С-1101A.
[26] Там же. 1101AB.
[27] Там же. 1101A.
[28] *Св. Василий Великий*. Против Евномия, 5 (dubia) // PG 29, 728Д-729AB.
[29] *Св. Максим Исповедник*. Гностические главы, 1.48 // PG 90, 1100Д.
[30] *Св. Кирилл Александрийский*. О святой Троице, диалоги, 7 // PG 75, 1075С-1077A.
[31] См.: *св. Иоанн Златоуст*. О непознаваемом, 1.6 // PG 48, 707.
[32] *Св. Василий Великий*. Против Евномия, 4 (dubia) // PG 29, 676BC.
[33] См. примеч. 24 и 26.
[34] См.: *св. Дионисий Ареопагит*. О Божественных Именах, 2.5-6 // PG 3, 593A-596C.
[35] Ср.: *св. Григорий Палама*. Главы физические.... 92 // PG 150, 1185Д-1188AB.
[36] *Св. Дионисий Ареопагит*. О Божественных Именах, 2.7 // PG 3, 645A.
[37] Савеллий - середина III в. Один из учителей патрипассианских антитринитариев. Утверждал, что три лица Бога - внешние формы, посредством которых в мире проявляется божественная монада. На Александрийском соборе 261 г. учение Савелия было осуждено как еретическое.
[38] *Св. Афанасий Александрийский*. De decretis Nicaenae Sinodi, 17 // PG 25. 452C sq.
[39] *Св. Григорий Богослов*. Слово 44 (На Новую Неделю), 3 // PG 36, 609BC.
[40] *Св. Григорий Богослов*. Слово 40 (На св. Крещение), 5 // PG 36, 364BC.
[41] Там же.
[42] *Св. Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Матфея, 56 (7). 4 // PG 58, 554.
[43] *Св. Иоанн Златоуст*. О святом Духе, 10 // PG 58, 825.
[44] *Св. Григорий Богослов*. Слово 6 (0 мире 1), 12 // PG 35, 737BC.
[45] См. примеч. 40.
[46] См. примеч. 42.
[47] *Св. Григорий Нисский*. Слово о Святом Духе, против македониан духоборцев, 20 // PG 45, 1325СД.
[48] Мессалиане (от сирийского msalyânê - «молящиеся») - секта, возникшая в IV в. в Сирии. Предполагают, что основателем секты был Малша из Едессы (см.: *преп. Исаак Сирин*. Слова. Сергиев Посад, 1911. С. 272). Мессалиане считали, что каждый может добиться вселения в себя Св. Духа, и благодаря этому физически, а не духовно видеть Бога. Это означало, что каждый может стать ипостасью Бога.
[49] См. примеч. 37.
[50] *Св. Иоанн Златоуст*. Толкование на Псалом 44,2 // PG 55, 185-186.
[51] *Св. Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Иоанна, 30 (29), 2 // PG 59, 173-174.
[52] Ср.: *св. Григорий Богослов*. Слово 38 (На Богоявление или Рождество Спасителя), 9 // PG 36, 320C-321A.
[53] См.: *св. Василий Великий*. Толкование на пророка Исайю (dubia) 2.83 // PG 30, 253C.

К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА РАБОТЫ ДЭВИДА ЮМА «ПИСЬМО ДЖЕНТЛЬМЕНА ЕГО ДРУГУ В ЭДИНБУРГЕ»

В. В. Васильев

Предлагаемая вниманию работа имела интересную судьбу. Написанная в 1745 г., она долгое время считалась утерянной и лишь в середине 60-х годов нашего века была найдена в одной из частных библиотек, приобретена Национальной Библиотекой Шотландии и в 1967 г. опубликована.

Письмо было написано Юмом с целью повлиять на членов городского совета Эдинбуга при принятии решения о назначении профессора кафедры этики и пневматической философии. В 1744 г., когда встал вопрос о замещении вакансии, мэр Эдинбурга лорд Кэттс предложил Юму занять кафедру этики в Эдинбургском университете. Окончательное решение однако, по разным причинам откладывалось, и шансы Юма постепенно таяли. На отношение к Юму членов городского совета, несомненно, повлиял отрицательный отзыв о нем одного из самых известных философов того времени в Шотландии — Фрэнсиса Хатчесона, считавшего, что Юм не подходит к этой должности. Такой отзыв стал большой неожиданностью для Юма, который, напротив, рассчитывал на поддержку уважаемого им профессора из Глазго. Среди других причин помешавших Юму занять кафедру, были неустойчивое положение мэра в городском совете, где он не пользовался поддержкой большинства, и то что взгляды Юма, изложенные в «Трактате о человеческой природе», при соответствующей интерпретации могли быть сочтены опасными для общественной морали. Попытку такой интерпретации предпринял принципал (ректор) Эдинбургского университета Висхарт. По-видимому, в начале мая 1745 г. он написал небольшой памфлет, состоящий из двух частей, первая из которых содержит в основном цитаты из «Трактата», а во второй обвинения в адрес Юма представлены в обобщенном виде. Юм включил этот памфлет в «Письмо» в том виде, в каком он был передан ему лордом Кэттсом, которому, кстати, оно и адресовано.

Работа написана 8 мая 1745 г., 21 мая она была опубликована, но это уже никак не могло повлиять на исход выборов. Кандидатура Юма даже не ставилась на голосование, которое состоялось 5 июня того же года. Интересно, что в последний момент Кэттс выставил кандидатуру Висхарта, но и она не прошла[1]; на должность профессора моральной философии был избран Клехорн, помощник занимавшего этот пост до 1744 г. Джона Прингла.

Касаясь содержания «Письма», уместно обратить внимание на некоторые аспекты представляющие интерес с историко-философской точки зрения. Отвечая на обвинения в скептицизме, Юм подчеркивает, что цель его изысканий — показать несамодостаточность теоретического разума. В частности, разум не способен доказать необходимость существования причины для каждого явления, а поскольку закон причинности лежит в основе всех человеческих действий, то возникает вопрос о его источнике. Таким источником оказывается некоторая субъективная склонность, привычка. Юм выделяет четыре вида достоверного знания: интуитивное, демонстративное, чувственное и моральное, причем специально оговаривается, что они равноправны. «Моральные доказательства могут быть столь же достоверными, как и математические». Подобный вывод должен был неизбежно повлечь вопрос об источнике моральной достоверности. В самом деле, моральные заключения основаны на привычке, но последняя — не более чем субъектив-

ный принцип; почему же он может с необходимостью применяться к явлениям? Юм отвечает на этот вопрос тремя годами позже, в «Исследовании о человеческом познании», где он выдвигает теорию, согласно которой существует предустановленная гармония между законами мира явлений и последовательностью наших идей. Именно предустановленная гармония превращает субъективный принцип в объективный и необходимый[2].

По поводу обвинения в атеизме Юм говорит, что он отвергает лишь априорное доказательство бытия Бога, предложенное доктором Кларком, все же остальные аргументы подобного рода (не говоря уже об апостериорных аргументах) остаются в силе. Юм имеет в виду, в частности аргумент Декарта, но какой именно? В западной историко-философской литературе до недавнего времени дискутировался вопрос о том, читал ли Юм какие-нибудь произведения французского философа. Споры прекратились в 1963 г., когда было найдено письмо Юма Рамсею, в котором он рекомендует своему другу ознакомиться с некоторыми философскими работами, в числе которых «Метафизические размышления»[3]. Центральное место в «Метафизических размышлениях» принадлежит онтологическому аргументу, и поэтому логично предположить, как это и делает, например, Е. Мосснер[4], что, говоря о «надежном» аргументе Декарта, Юм имеет в виду именно онтологическое доказательство. Это подтверждается еще и тем, что неприятие Юмом аргумента Кларка, представляющего собой развновидность космологического доказательсва, основано на отрицании априорной значимости закона причинности, тогда как онтологический аргумент обходится без привлечения данного отношения. С другой сторны, неясно, как совместить онтологический аргумент с отрицанием Юмом способности бытия быть предикатом. Кроме того, в «Диалогах о естественной религии» Юм утверждает, что «нет бытия, существование которого могло бы быть демонстративно доказано», так как все существующее мы можем представить несуществующим. В ответ же на возражение, что сущность Бога такова, что из нее с необходимостью вытекает существование, Юм замечает, что говорить так можно лишь зная эту сущность но такое знание недостижимо для человека[5]. Можно предположить, что определение сущности Бога как совокупности всех совершенств не устраивало Юма, так как оно именно в силу того, что бытие не есть предикат, ничего не прибавляет к знанию о его существовании. Таким образом, онтологический аргумент также неприемлем для Юма. Возможно, что Юм ссылается на Декартово доказательство, исходящее из наличия у человека идеи совершенства, но не исключено, что он просто хотел обезопасить себя, заручившись поддержкой Декарта, хотя для последнего мнения, как представляется, все же нет достаточных оснований. Что же касается апостериорных доказательств бытия Бога, то Юм всегда считал их вполне убедительными.

Интересен ответ Юма на обвинение в отрицании нематериальности души. Уже в приложении к «Трактату о человеческой природе» он, по сути дела, отказался от понимания души как пучка восприятий и в то же время не предложил никакой новой теории[6]. Не сделал этого он и в «Письме», но любопытно, что здесь Юм говорит об отсутствии принципиальных расхождений во взглядах на природу души между ним, Локком и Беркли. Это может являться косвенным свидетельством направления эволюции взглядов Юма в данном вопросе.

[1] Должность профессора была более почетной и высокооплачиваемой, чем должность ректора. *Hume D.* A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh, 1967 // Mossner. Introduction.

[2] *Юм Д.* Соч.: В 2 т. М., 1966. Т. 2. С. 57.
[3] Archiwum Historii Filozofii i Mysli Spoleczney IX. Warszawa, 1963. P. 133. Кроме «Метафизических размышлений», Юм рекомендует Рамсею прочитать «Разыскания истины» Мальбранша, «Принципы человеческого знания» Беркли, а также статьи «Зенон» и «Спиноза» из «Словаря» Бейля.
[4] *Hume D.* A Letter a Gentleman to his friend in Edinburg, 1967, P. 38.
[5] *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 517—518.
[6] Там же. Т. 1. С. 396—399.

ПИСЬМО ДЖЕНТЛЬМЕНА ЕГО ДРУГУ В ЭДИНБУРГЕ,

содержащее некоторые замечания по поводу «Примеров принципов, касающихся религии и морали», которые (как утверждается) содержатся в ранее опубликованной книге «Трактат о человеческой природе» (Эдинбург, 1745)

Сэр, я прочитал «Примеры принципов касающихся религии и морали», которые, как утверждается, содержатся в ранее опубликованной книге «Трактат о человеческой природе», являющейся попыткой применить экспериментальный метод к моральным объектам. Я также прочитал так называемую «Сумму обвинений». Как вы сообщили, эти работы усердно распространялись и попали к вам несколько дней тому назад.

Я был убежден, что шумные обвинения в *скептицизме*, *атеизме* и т. д. столь часто использовались худшими из людей против наилучших, что в настоящее время они не имеют никакого влияния; и никогда бы не подумал о том, чтобы делать какие-либо замечания по поводу этого [собрания] искаженных цитат, если бы вы меня об этом настойчиво не попросили, как дань простой справедливости к автору и для того, чтобы вывести из заблуждения тех благонамеренных людей, которые, видимо, оказались под впечатлением от столь тяжких обвинений.

Я полностью приведу обвинения, а затем последовательно [рассмотрю] так называемую «Сумму обвинений», так как подразумевается, что она содержит существо их всех. Попутно я буду обращать внимание и на «Примеры».

Примеры положений, касающихся религии и морали и т. д.

Автор помещает на титульный лист (т. 1 отпечатан в типографии Нуна, в 1739) следующее высказывание Тацита: «Редкое счастье [выпало на долю] нашего времени, можно думать, что хочешь и говорить, что думаешь».

Он выражает свое уважение к публике в следующих словах (предисловие, п. 2)[1]. «Одобрение публики я считаю *величайшей* наградой за свои труды, но я настроен рассматривать ее приговор, *каким бы он ни был*, как *лучшее* из наставлений».

Он дает общий обзор своей философии на страницах 458—470: «Я смущен, что оказался в одиночестве благодаря своей философии» (458). «Я вызвал к себе неприязнь всех метафизиков, логиков, математиков и даже теологов [...] Я заявил, что неудовлетворен их системами [...] Обращая взор

на самого себя, я нахожу лишь сомнение и невежество. Весь мир сговорился, чтобы противостоять мне; но моя слабость в том, что все мои мнения теряют силу и сами собой разрушаются, будучи лишенными поддержки со стороны других [людей]» (459). «Могу ли я быть уверен, что, оставив общепринятые мнения, я следую истине? И по каким критериям я узнаю ее, даже если *фортуна* наконец выведет меня на ее след? Даже в случае наиболее точных и правильных рассуждений, я не могу найти оснований, чтобы согласиться с ними; и я не чувствую ничего, кроме сильной склонности рассматривать предметы именно в том виде, в котором они мне являются» (460). «Память, чувства и разум, — все они основаны на *воображении*» (461). «Неудивительно, что столь непостоянный и ненадежный принцип приводит к заблуждениям будучи безоговорочно применяем (как и должно быть) во всех случаях» (461). «Я уже показал, что разум, действующий в одиночку, *полностью* разрушает самого себя и лишает даже *малейшей степени* достоверности все философские, да и обычные рассуждения» (464). «Нам остается лишь выбор: либо обманчивый разум, либо вообще ничто» (465—466). «Где я, что? Какие причины породили меня и что меня ждет? Чьего расположения должен я добиваться, чьего гнева страшиться? Я поставлен в тупик всеми этими вопросами и начинаю представлять себя в самом плачевном состоянии, которое только можно вообразить, окруженный непроглядной тьмой, полностью утративший возможность располагать своими членами и способностями» (467). «Если бы я был *глупцом*, как все те, кто считает или верит, что вещи действительно таковы, то мои заблуждения были бы по крайней мере естественными и понятными» (468). «Во всех случаях жизни мы должны все же сохранять скептицизм: если мы верим, что *огонь жжет*, или что *вода освежает*, то только потому что [попытка] думать иначе приносит *слишком много страданий*; нет, если мы философы, мы *должны* [опираться] *только* на принципы скептицизма» (469). «Я не могу превозмочь любопытства познакомиться с моральными принципами добра и зла и т. д. Меня интересуют условия [существования] *образованного мира*, находящегося в столь плачевном состоянии невежества во всех этих вопросах. Я чувствую, что у меня возникает желание содействовать просвещению человеческого рода и получить *известность своими изобретениями и открытиями*. ...Если бы я мог отогнать эти мысли, я был бы потерян для удовольствий; а это источник моей философии» (470).

В согласии с этой общей картиной он говорит, на с. 123: «Постараемся, насколько возможно, сосредоточить внимание *вне нас самих* [...] В действительности, мы ни на шаг не выходим из самих себя; и не можем представить какого-либо существования в форме, отличной от восприятий, возникающих в этих узких границах [...] Это воображаемый мир, но у нас нет других идей, кроме тех, которые произведены в нем». Соответственно «мнение или вера может наиболее точно быть определена как *яркая идея, отнесенная или связанная с наличным впечатлением*; и она акт скорее чувствующей, чем когнитивной способности» (172, 321). «И вера в общем есть ни что иное, как яркость идеи. Кроме того, идея *существования* тождественна с идеей того, что мы воспринимаем существующим» (363). «Всякая идея, которую мы захотим образовать, будет идеей бытия; и идея бытия есть всякая образуемая нами идея. Что же касается представления о внешнем существовании, когда оно берется как что-то принципиально отличное от наших восприятий, то мы уже показали его абсурдность» (122). «То, что мы называем душой, есть

лишь пучок или собрание различных восприятий, связанных определенными отношениями и, как предполагается, хотя и неверно, наделенных совершенной простотой» (330). И «единственное существование, в котором мы уверены, это восприятия» (370). «Как можно более внимательно вглядываясь в то, что я называю *самим собой*, я всегда наталкиваюсь на то или иное конкретное восприятие [...] Мне никогда не удается схватить *себя* отличным от восприятий и наблюдать что-либо *вообще, кроме них*» (438). «Если кто-то полагает, что имеет другое представление о себе, я должен признаться, что продолжать с ним разговор бессмысленно [...] Я рискну утверждать обо всех остальных людях, что они не более чем пучки восприятий, с непостижимой быстротой следующих друг за другом и находящихся в вечном движении и смене» (439). А чтобы читатель не забыл применить все это к верховному существу и бытию первопричины, он предпринимает обширное исследование по поводу *причин* и действий, итогом которого является то, что все рассуждения относительно причин и действий основываются исключительно на *привычке*; и что «если кто-нибудь попытается определить причину как производящее нечто, то ясно, что тем самым он ничего не говорит, ибо что он понимает под произведением?» (138). «Таким образом, мы можем определить причину как *объект, предшествующий и смежный другому, такой, что все объекты, сходные с первым, находятся в том же отношении предшествования и смежности с объектами, подобными второму; или причина есть объект, предшествующий и смежный другому, и так соединен с ним, что идея одного определяет разум к образованию идеи другого, а впечатление одного — к образованию более яркой идеи другого*». Из этой простой и ясной дефиниции он делает заключение, что «все причины сходны между собой; и что нет оснований для различия действующих причин и причин sine qua non; или между *действующими*, формальными, материальными, экземплярными и целевыми причинами» (298). «И что существует лишь один вид необходимости, и общепринятое различение моральной и физической необходимости ни на чем не основано» (300). «И необходимость [существования] причины для всего, что возникает, не опирается на какие-либо демонстративные или интуитивные аргументы» [...] И, наконец, «*любая вещь* может произвести *любую вещь*; сотворение, уничтожение, движение, разум, воля; все это может происходить друг от друга или вообще от любого объекта, который мы способны вообразить» (301). Это курьезное мнение (nostrum) он не раз повторяет (с. 430, 434). И опять он рассказывает нам, что, «говоря о каком-нибудь бытии высшей или низшей природы, наделенной энергией или силой, которую оно сообщает чему бы то ни было, — мы в действительности не имеем отчетливого представления [об этом], а лишь пользуемся общепринятыми выражениями, не [связанными] с явными и определенными идеями» (284). «И если на самом деле у нас нет идеи объекта, обладающего энергией или силой, или (идеи) какой-либо реальной связи между причиной и действием, то доказательство необходимости силы для всех действий мало что дает. [Говоря так], мы сами не понимаем смысла того, что произносим, но по незнанию смешиваем совершенно разные идеи» (294). Вновь он заявляет, что «сила или энергия причин не находится ни в самих причинах, ни в Боге, ни в совместном действии этих двух принципов, но целиком принадлежит душе [или пучку восприятий], помнящей единение двух или более объектов во всех прошлых случаях [...] В ней истинное местонахождение связи, необходимости и энергии причин».

И наконец, «мы можем наблюдать соединение или отношение причин и *действий между различными восприятиями*, но никогда не можем наблюдать это между восприятиями и объектами» (291). Невозможно поэтому из существования или какого-либо из качеств первых сделать вывод относительно существования вторых, или в этой части удовлетворить наш разум в отношении бытия верховного существа. Хорошо известно, что принцип *все, что возникает, должен иметь причину*, является первым шагом в доказательстве бытия Бога; и что без него невозможно продвинуться ни на шаг в этом аргументе. На с. 141 он тщится подорвать этот принцип и показать, «что он не [обладает] ни интуитивной, ни демонстративной достоверностью». Он утверждает: «Разум никогда не сможет убедить нас, что из существования одного объекта всегда должно следовать существование другого. Так что переход от впечатления первого к идее и вере во второй обусловлен для нас не разумом, а привычкой» (173). В примечании к предыдущей странице он говорит: «В суждении *Бог существует*, так же как в любом другом по поводу существования, идея бытия не есть отдельная идея, которую мы соединяем с [идеей] объекта и которая может входить в состав сложной идеи путем соединения [с другой идеей]» (172). В отношении принципа, согласно которому *Бог есть перводвигатель универсума, вначале создавший материю и сообщивший ей исходный импульс и, кроме того, поддерживающий ее существование и последовательно сообщающий ей движение*, он говорит: «Это мнение очень любопытно, но представляется излишним его здесь рассматривать [...] Ведь если все идеи происходят из впечатлений, то и идея Бога имеет тот же источник; и если ни одно из впечатлений не заключает в себе какой-либо силы или деятельности, то обнаружить или даже представить подобный активный принцип в Боге равным образом невозможно [...] Так как философы сделали вывод, что материя не может иметь в себе какой-либо деятельный принцип, потому что подобный принцип невозможно в ней обнаружить, то этот же способ рассуждений должен побудить их к исключению его из высшего бытия [...] Или, если такое утверждение кажется им абсурдным и нечестивым, каким оно и на самом деле является, я скажу, как они могут его избежать, а именно *приняв с самого начала*, что у нас нет адекватной идеи объекта, наделенного силой или энергией; так как ни в материи, ни в духе, ни в высшей, ни в низшей природе они не способны отыскать ни одного [подходящего] примера» (280). Он утверждает, что мы «не имеем идеи бытия, наделенного хоть какой-то силой, а уж тем более наделенного бесконечной силой» (432).

Относительно *нематериальности души* (из чего исходит аргумент в пользу ее бессмертия и того, что она не может исчезнуть, разложившись как тело) он заявляет: «Мы с уверенностью можем заключить, что движение способно быть и в действительности является причиной мышления и восприятия» (431). И это неудивительно, ведь «любая вещь может быть причиной или действием *любой вещи*; что, по-видимому, дает преимущество материалистам над их противниками» (434). А вот еще более откровенно: «Я утверждаю, что учение о нематериальности, простоте и неделимости мыслящей субстанции есть *настоящий атеизм*, и оно будет служить оправданием *всех тех* мнений, за которые *Спиноза* столь единодушно презираем» (418). [Выходит], что эти ужасные гипотезы — почти то же самое, что и ставшие столь распространенными мнения по поводу нематериальности души. И вновь он пытается доказать, что все нелепости, найденные в системе *Спино-*

зы, точно так же могут быть обнаружены в [учениях] теологов. И наконец, «мы ни шага не можем ступить в сторону утверждения простоты и нематериальности души, не открывая дороги опасному и непоправимому атеизму» (425).

Мнения автора по поводу морали [высказываются] в 3 томе, напечатанном в [типографии] Лонгмана в 1740 г. Здесь он утверждает, что «разум не оказывает влияния на наши [моральные] чувства и поступки» (5). «Поступки могут быть похвальными или предосудительными, но они не могут быть *разумными* или *неразумными*. Все существа, рассматриваемые сами по себе, оказываются совершенно свободными и независимыми друг от друга; только посредством опыта мы познаем их действия и связи, и эти влияния мы *никогда* не должны распространять за пределы *опыта*» (19).

Он прилагает большие усилия, чтобы доказать (с. 37), что справедливость есть не естественная, а искусственная добродетель, в пользу чего он приводит довольно странный аргумент: «Мы можем сделать вывод, что законы справедливости, будучи всеобщими и совершенно неизменными, никогда не могли бы возникнуть из природы» (128). «Предположим (говорит он), некто дал мне взаймы сумму денег, с условием, что через несколько дней они будут возвращены. Предположим также, что по истечении срока он требует деньги [назад]: я спрашиваю, *какое соображение или мотив* [заставляет] *меня их вернуть*?» (101). «Общественный интерес по природе не связан с соблюдением норм справедливости, а лишь соединен с ним вследствие искусственных соглашений, устанавливающих эти нормы» (43). «Если мы не хотим допустить, что установления природы есть *софизмы*, да еще всеобщие и необходимые, то мы должны признать, что чувство справедливости и несправедливости не возникает из природы, но появляется искусственным [путем], хотя и с необходимостью, как [результат] просвещения и человеческих соглашений» (48). «Вот положение, которое, я думаю, может рассматриваться как достоверное; *только из эгоизма и ограниченного человеческого благородства, а также из-за скудного обеспечения природой потребностей человека возникает справедливость*» (69). «Впечатления, дающие начало чувству справедливости, не принадлежат человеческой душе по природе, но возникают из искусственных человеческих соглашений. Без подобных соглашений никто и не подумал бы, что существует такая добродетель, как справедливость, и не должен был бы сообразовывать с ней свои поступки. Если взять в отдельности любой поступок, то моя справедливость окажется пагубной во всех отношениях. [...] И только предполагая, что все остальные должны подражать моему примеру, я могу склониться к следованию этой добродетели; ибо только совместные [усилия] делают справедливость полезной и побуждают меня подчиняться ее законам» (734). «Вообще можно утверждать, что в человеческой душе нет аффекта любви к человечеству как таковому, вне зависимости от индивидуальных качеств (людей), услуг, оказанных нам ими и отношения к нам» (44).

Мр. *Гоббс*, пытавшийся лишить силы все естественные обязанности, все же счел необходимым сохранить, или сделать вид, что сохранил, обязанности, [касающиеся] обещаний и договоров; но наш автор идет дальше: «То, что моральные нормы, санкционирующие выполнение *обещаний*, не являются естественными, достаточно прояснится из положений, к доказательству которых я приступаю, а именно *что обещания не могли бы иметь смысла до того, как они были установлены человеческими соглашениями; и что даже*

если бы они имели смысл, они не были бы связаны с какими-нибудь моральными обязательствами» (101). И наконец, «обещания не налагают никаких естественных обязательств» (114). И на с. 115: «Я хочу далее заметить, что поскольку всякое новое обещание налагает новое моральное обязательство на того, кто обещает, и так как новое обязательство возникает по его воле, то это одно из самых загадочных и непостижимых действий, которые только можно представить, и его даже можно сравнить с пресуществлением или *посвящением в духовный сан*, в которых определенный порядок слов, наряду с определенным намерением, полностью изменяют природу внешних объектов и даже человеческого существа» (115). «Наконец, [говорит он], так как предполагается, что насилие обесценивает все соглашения, то это является доказательством того, что обещания не сопровождаются естественными обязательствами, а есть не более чем искусственные изобретения для удобства и выгоды общества» (117).

СУММА ОБВИНЕНИЙ

Из приведенных примеров явствует, что автор отстаивает

1. Всеобщий скептицизм. См. его высказывания на с. 458—470, где он все вещи подвергает сомнению (за исключением собственного существования) и утверждает, что безрассудно претендовать на несомненное знание чего бы то ни было.

2. Принципы, ведущие к неприкрытому атеизму, путем отрицания причинности, с. 321, 138, 298, 301, 303, 430, 434, 284, где он утверждает, что необходимость [существования] причины для всего, что возникает, не основана на каких-либо демонстративных или интуитивных доказательствах.

3. Ошибки в отношении сущности и существования Бога. Например, примечание к с. 172; что касается суждения *Бог существует*, то он замечает (так же как по поводу других вещей, имеющих отношение к существованию): «Идея существования не есть отдельная идея, которую мы соединяем с [идеей] объекта и которая способна к образованию сложной идеи, посредством соединения [с другой идеей]».

4. Ошибки относительно бытия Бога в качестве первопричины и перводвигателя универсума; по поводу положения, согласно которому Бог вначале создал материю и сообщил ей исходный импульс, а также поддерживает ее существование, он говорит: «Это мнение, действительно, очень любопытно, но представляется излишним его здесь рассматривать» и т. д. (с. 280).

5. Он заслуживает обвинения за то, что отрицает нематериальность души и за следствия, вытекающие из этого отрицания (с. 431, 4, 418, 419, 423).

6. За то, что подрывает основания морали, отрицая естественное и сущностное различие между правдой и неправдой, добром и злом, справедливостью и несправедливостью; делая различие между ними только искусственным, возникающим из человеческих соглашений и договоренностей (т. 2, с. 5, 19, 128, 41, 43, 48, 69, 70, 73, 4, 44).

Вы видите, дорогой сэр, что я не упустил ни одного обвинения, и привел «Обвинения» и «Примеры» как они были мне переданы, без малейших изменений. Теперь я последовательно рассмотрю так называемую «Сумму обвинений», так как подразумевается, что она содержит существо их всех; попутно я буду обращать внимание и на «Примеры».

I) По поводу *скептицизма*, в котором обвиняется автор, я должен сказать,

что доктрины *пирронистов* или *скептиков* во все времена считались просто любопытными принципами или Jeux d'esprit[2] и не имели никакого влияния на установившиеся человеческие принципы или поведение. В действительности, философ, делающий вид, что он сомневается в истинах *здравого смысла* или даже *чувств*, достаточно [тем самым] показывает, что это не всерьез и что он не намеревается выдвинуть положения, которые он рекомендовал бы как правила для суждений и поступков. Все, что он хочет, так это уменьшить своими сомнениями самонадеянность *обычных резонеров*, показывая им, что даже в отношении принципов, которые кажутся [им] наиболее очевидными и которые они с необходимостью принимают исходя из сильнейших инстинктов человеческой природы, они не способны достичь полной уверенности и абсолютной достоверности. *Скромность* и *умеренность* в отношении к действиям наших естественных способностей есть результат скептицизма, а не всеобщее сомнение, которое ни один человек не может поддерживать и которое первое и самое заурядное событие в жизни должно сразу же расстроить и разрушить.

Чем подобное настроение вредит благочестию? И не должен ли быть смешным человек, утверждающий, что наш автор отрицает основоположения религии, тогда как он считает их столь же достоверными, как и объекты наших чувств? Если я так же уверен в этих принципах, как в том, что стол, на котором я сейчас пишу, находится передо мной; то может ли требовать большего самый строгий противник? Очевидно, что такое необычное, разрушающее *все* сомнение, которое, как может показаться, рекомендует скептицизм, в действительности не оказывает влияния *ни на что*, и оно никогда не рассчитывало быть принятым *всерьез*, но рассматривалось как простая философская забава или как упражнение в *остроумии* и *утонченности*.

Это соображения, предполагаемые самой природой предмета; но [автор] не удовлетворился этим и специально изложил их. Все положения, приведенные в «Примерах» как доказательства его скептицизма, безоговорочно отвергаются несколькими страницами ниже, где они названы следствиями *философской меланхолии* и *заблуждения*. Это его собственные слова; и обвинитель, не обращающий на них внимания, мог быть сочтен очень осторожным (prudent), если бы не вызывающая у меня крайнее удивление степень его несправедливости.

Будь ссылка на авторитеты свойственна философским рассуждениям, я мог бы сказать вам, что *Сократ*, мудрейший и самый благочестивый из греческих философов, так же как *Цицерон* среди римских, — оба они довели свои философские сомнения до высшей степени скептицизма. Все отцы [церкви], так же как наши первые реформаторы, в изобилии изображают слабость и недостоверность *простого* человеческого рассудка. И монсеньор *Хью*[3], ученый епископ из *Авранча* (столь знаменитый благодаря своему Demonstration Evangelique, содержащему все великие доказательства христианской веры), написал книгу и на эту тему, в которой он пытается возродить все положения античных скептиков или пирронистов.

В самом деле, от чего возникают все разнообразные секты еретиков, *ариане, социниане, деисты*, как не от излишней веры в простой человеческий рассудок, который они считают *мерилом* всех вещей и который они не подчиняют свету божественного откровения. И можно ли сослужить лучшую службу благочестию, показав им, что этот хваленый разум, столь далекий от

объяснения великих таинств троицы и воплощения, не способен удовлетворить себя в отношении собственных операций и вынужден в некоторой степени [опираться] на нечто, напоминающее слепую веру, даже в наиболее очевидных и привычных рассуждениях?

II) Автор обвиняется во взглядах, ведущих к *неприкрытому атеизму*, главным образом заключающихся в отрицании принципа *все что возникает, должно иметь причину*. Для того чтобы дать вам представление о необычности данного обвинения, я должен остановиться на нем поподробнее. У философов общепринято различать несколько видов достоверности: *интуитивную, демонстративную, чувственную* и *моральную*; тем самым хотят лишь подчеркнуть их отличие друг от друга, а не указать на превосходство одной над другой. *Моральные доказательства* могут быть *столь же* достоверными, как и *математические*; и наши чувства наверняка должны быть помещены среди наиболее ясных и убедительных свидетельств. Итак, целью автора на страницах, приведенных в «Примерах», было исследовать основания данного принципа; он позволил себе оспорить всеобщее мнение, будто этот принцип обладает *демонстративной* или *интуитивной достоверностью*, но утверждает, что он поддерживается *моральной достоверностью* и сопровождается убеждением того же рода, что и истины *все люди смертны*, и *солнце завтра взойдет*. Есть ли в этом что-либо подобное отрицанию истинности данного принципа, в котором в действительности *может сомневаться* [только] *человек, утративший здравый смысл*?

Но предположим, что он отрицал его; каким же образом это приводит к атеизму? Будет несложно показать, что аргументы a posteriori, исходящие из порядка и хода природы, которые столь наглядны, ясны и убедительны, — полностью остаются в силе; этим [отрицанием] затрагивается лишь *метафизический* аргумент *a priori*, который многие образованные люди не могут понять и которому не выражают большого почтения многие ученые и богословы. Епископ *Тиллотсон*[4] высказывается по этому поводу с большей свободой, чем та, которую я желал бы предоставить себе; в его превосходной проповеди «О мудрости быть религиозным», он утверждает, что *бытие Бога — предмет не демонстративных, но моральных доказательств*. Я надеюсь, никто не предположит, что благочестивый прелат хотел тем самым ослабить доказательства бытия Бога, но лишь точно определить, достоверность какого рода [им присуща].

Скажу больше, даже метафизические аргументы не страдают в результате отрицания вышеупомянутого принципа. Лишь аргумент доктора *Кларка* может быть затронут в какой-то мере. Многие другие аргументы того же рода остаются, *Декарта*, например, который всегда считался столь же надежным и убедительным, как и остальные. Добавлю, что всегда надо отличать определенные и открыто высказываемые человеком положения от тех выводов из них, которые кому-то может доставлять удовольствие делать. Если бы автор действительно отрицал истинность рассмотренного выше принципа (что никогда не приходило ему в голову, как может заметить даже самый поверхностный читатель) все же его нельзя было бы по справедливости упрекнуть в стремлении свести на нет какой-либо аргумент, используемый философами [для доказательства] *бытия Бога*; это лишь домысел, предположение, которое он может отвергнуть, если хочет.

Итак, вы можете судить о [степени] беспристрастности всех этих обвинений, когда вы видите, что приписывание высказыванию *одного вида*

достоверности вместо *другого* называется отрицанием данного высказывания; что ниспровержение только *одной разновидности* аргументов в пользу бытия Бога называется законченным атеизмом; да что там, лишение силы *одного-единственного аргумента* такого рода представляется как отрицание *всех подобных аргументов*, и выводы других приписываются автору как его собственное мнение.

Придирчивого оппонента удовлетворить никогда не удастся, но мне было бы легко убедить самого строгого судью, что все основательные аргументы естественной религии сохраняют полную силу в сочетании с принципами автора, относящимися к причинам и действиям, и что нет даже необходимости в изменении обычных способов выражения или понимания этих аргументов. Автор в самом деле утверждал, что о действиях причин мы можем судить только [опираясь] на опыт и что, рассуждая a priori, любая вещь может оказаться способной произвести любую вещь. Мы не могли бы знать, что камень падает или что огонь жжет, если бы мы это не обнаружили на опыте; и действительно, без такого опыта мы не можем с уверенностью заключить о существовании одной вещи, исходя из другой. Здесь нет большого парадокса, напротив, это мнение разделяли некоторые философы, и оно кажется наиболее [соответствующим] обычным представлениям о предмете; но, хотя все заключения по поводу фактов сводятся таким образом, к опыту, они нисколько не ослабляются таким сведением, наоборот, они приобретут еще больше убедительности, пока люди более склонны верить собственному опыту, чем отвлеченным рассуждениям. Везде, где я вижу порядок, я по опыту заключаю, что *здесь* был замысел и намерение. И тот же самый принцип, который приводит меня к такому выводу при виде здания с прекрасными, правильными формами и планировкой; тот же самый принцип заставляет меня заключить о бесконечно совершенном архитекторе, исходя из безграничного искусства и выдумки, которые проявляются во всем строении универсума. Разве нет здесь той ясности, с которой этот аргумент излагался всеми писателями, интересующимися естественной религией?

III) Следующее доказательство атеизма [автора] столь необычно, что я не знаю как с ним поступить. Наш автор действительно считает, в согласии с ныне здравствующим ученым епископом *Клонийским*[5], что у нас нет *абстрактных* или *общих* идей в точном смысле слова; и что идеи, называемые общими, есть не более чем конкретные представления, связанные с общими именами. Таким образом, когда я мыслю лошадь [вообще], я должен всегда представлять ее черной или белой, тощей или тучной и т. д. и не могу образовать понятие лошади, [не включающее] конкретный цвет или размер. Проводя тот же тезис, автор утверждал, что у нас нет общей идеи существования, отличной от каждой из существующих (вещей). Но необычайной прозорливостью должен обладать человек, который смог обнаружить атеизм в столь безобидном предположении. Мне кажется, оно могло бы быть оправдано перед *испанской* инквизицией или в *Саламанке*. Я действительно считаю, что когда мы утверждаем «Бог существует», то мы не образуем общую абстрактную идею существования, которую мы соединяем с идеей Бога и которая способна образовать сложную идею, путем соединения [с другой идеей] ; но то же самое относится к любому высказыванию, затрагивающему существование. Так что, рассуждая подобным образом, мы должны отрицать существование всех вещей [вообще], даже самого себя, в котором, как признает даже сам обвинитель, автор, по крайней мере, убежден.

передать историю одного из философских мнений. Наблюдая за различными проявлениями и процессами в природе, люди пришли к исследованию производящей их силы или энергии; на этот счет мнения у них разделились, в зависимости от того, насколько их *другие* принципы были более или менее близки к религии. Последователи *Эпикура* и *Стратона* утверждали, что эта сила была первоначально присущим и неотъемлемым свойством материи и действуя слепо, производила все разнообразие созерцаемых нами продуктов. *Платонические* и *перипатетические* школы, понимая абсурдность такого предположения, приписывали источник всех сил одной деятельности первопричины, которая сперва помещает их в материю, а в дальнейшем направляет их во всех действиях. Однако все античные философы сходились на том, что материя наделена реальной силой, либо изначально ей присущей, либо привнесенной; что именно огонь жжет и пища насыщает, когда мы наблюдаем подобные результаты вследствие действия этих тел. Схоластики также предполагали наличие реальной силы в материи, для проявления которой, однако, требовалось постоянное содействие со стороны Бога (так же как для поддержания бытия, данного материи), которое ими рассматривалось как вечное творение. До Декарта и Мальбранша никто не придерживался мнения, что материя [вообще] лишена силы, *первичной* или *вторичной, самостоятельной* или *сопутствующей*, и что поэтому она не может быть по праву названа *инструментом* в руках Бога, служащим целям провидения. Упомянутые выше философы выдвинули взамен представление об *окказиональных причинах*, согласно которому утверждалось [например], что [вовсе] не биллиардный шар, ударяясь о другой [шар], приводит его в движение; он служит лишь поводом для Бога сообщить движение [второму шару] во исполнение всеобщих законов. Но, несмотря на чистоту и [возвышенность] этого мнения, оно никогда не имело большого влияния, особенно в *Англии*, где оно рассматривалось как очень уж несоответствующее общепринятым убеждениям и как слишком слабо подтвержденное философской аргументацией, чтобы быть признанным чем-то большим, нежели *простой гипотезой. Кэдворт*[6], *Локк* и *Кларк* упоминают о нем вскользь или совсем не упоминают. Сэр *Исаак Ньютон* (несмотря на то, что некоторые его последователи считают по-другому) прямо отвергает [это мнение], предполагая вместо этого, что эфир, а не непосредственно воля Бога, есть причина тяготения. Короче говоря, здесь был спор, полностью остающийся [в рамках] философских аргументов, в котором даже в малейшей степени не предполагалось затрагивать религию.

Теперь ясно, что автор имеет в виду *картезианское учение* о *сопутствующих причинах*, говоря (во фрагменте, приведенном в «Обвинении»), *что это любопытное мнение, но представляется излишним его здесь рассматривать*.

Обсуждаемый здесь вопрос несколько абстрактен, но я думаю, что любой читатель без труда почувствует правдивость этого утверждения, так же как и то, что автор далек от претензий на отрицание (как утверждается в «Обвинении») *Бога как первопричины и перводвигателя универсума*. То, что слова автора не могут иметь подобного смысла в общем контексте, настолько для меня очевидно, что за это я готов поручиться не только своим скромным авторитетом как философа, но даже своим жизненным опытом в обыденных делах.

V) По поводу пятого пункта; насколько я помню, автор нигде не отрицал

нематериальность души в обычном смысле слова. Он только говорит, что в этом вопросе нельзя достичь ясности, так как у нас нет отчетливой идеи субстанции. Это мнение повсюду может быть найдено у Мр. *Локка*, так же как у епископа *Беркли*.

VI) Теперь я перехожу к последнему обвинению, которое, в соответствии с широко распространенными мнениями философов нашего времени наверняка будет рассматриваться как тяжелейшее, а именно разрушение автором основ морали.

Он в самом деле отрицал извечное различие между добром и злом, в том смысле, в каком его полагают *Кларк* и *Уолластон*[7], то есть что утверждения морали имеют одинаковую природу с истинами математики и абстрактных наук, будучи объектами одного только разума а не *интуициями* внутренних чувств. Здесь автор сходится со всеми античными моралистами, так же как с профессором моральной философии университета в *Глазго* Мр. *Хатчесоном*, одним из тех, кто возродил античную философию в этой части. Какой [все же] жалкий прием приводить *вырванное* [из контекста] *рассуждение*, чтобы вызвать недоброжелательное отношение к автору!

Когда автор говорит, что справедливость есть искусственная, а не *естественная добродетель*, он понимает, что употребляет слова, допускающие превратное толкование; и поэтому использует все надлежащие средства, [т. е.] *определения* и *разъяснения*, чтобы его предотвратить. Но обвинитель оставляет это без внимания. Под *естественными добродетелями* [автор] ясно подразумевает *сочувствие* и *великодушие* и такие, в которых нас непосредственно влечет *природный инстинкт*; под *искусственными добродетелями* он имеет в виду *справедливость, верность* и такие, которые требуют, наряду с *природным инстинктом* определенного размышления о всеобщих интересах человеческого общества, а также сочетания с другими [добродетелями]. В том же самом смысле сосание есть естественное человеческое действие, а речь — искусственное. Что в этой теории может принести хоть какой-то вред? Разве автор не высказывался определенно, что справедливость, с другой стороны, столь свойственна человеку, что ни одно общество и даже ни один индивидуум не были когда-либо лишены всякого представления о ней? Некоторые (хотя, как мне кажется, без всяких на то оснований) высказывают неудовлетворение философией м-ра *Хатчесона*, во многом сводящей добродетели к *инстинкту* и оставляющей слишком мало [места] *рассудку* и *рефлексии*. Эти люди должны быть удовлетворены, найдя, что столь значительная часть моральных обязанностей основана на этих принципах.

Автор также постарался подобрать точные выражения для того чтобы подчеркнуть, что он не считает, будто люди не несут обязательств по соблюдению договоренностей вне зависимости от общества; но только то, что они никогда бы не заключили соглашений и даже не поняли бы их смысла вне зависимости от общества. Тогда как в «Примерах» говорится, что наш автор идет дальше, пытаясь доказать, что если предположить обещания имеющими смысл еще до их установления человеческими соглашениями, то они не будут сопровождаться какими-либо моральными обязательствами. [Даже] самый невнимательный читатель должен почувствовать, что [автор] не трактует *мораль* в столь широком смысле, который позволил бы отрицать обязательства исполнять обещанное, вне зависимости от общества; увидев, что он утверждает не только то, что сказано выше, но также и то, что законы

что он утверждает не только то, что сказано выше, но также и то, что законы справедливости универсальны и совершенно непоколебимы. Ясно, что если бы люди [живущие] в каком-нибудь примитивном изолированном государстве, тем или иным способом узнали бы вещи, называемые нами соглашениями и обещаниями, то подобное значение не накладывало бы на них никаких реальных обязательств, если бы ему не соответствовали такие условия, при которых возникают данные соглашения.

Я сожалею, что вынужден был цитировать по памяти и не мог так же точно, как обвинитель, ссылаться на страницы и главы. Я приехал сюда в спешке, не захватив с собой книг, и я не могу в сельской местности[8] достать книгу на которую ссылаются.

Это длинное письмо, которым я вас побеспокоил, было составлено за одно утро, чтобы я смог удовлетворить ваше требование о немедленном ответе на тяжелые обвинения, выдвинутые против вашего друга; и это, я надеюсь, извинит некоторые неточности, которые могут в него вкрасться. Я в самом деле считаю, что автору было бы лучше отложить публикацию той книги; и не из-за каких-либо вредных положений, которые в ней содержатся, а потому что при более тщательном рассмотрении, [сделав] дополнительные поправки и изменения, он мог придать ей гораздо большее совершенство. В то же время я не могу не заметить, что ни одна вещь не может быть написана так точно или невинно, чтобы она не могла быть извращена с помощью приемов, подобным тем, которые использовались в данном случае. Ни один человек, если он не побуждаем определенными интересами, не возьмется за столь неблагодарную работу, как [ту, которую проделал] обвинитель автора; и вы знаете, как это просто, с помощью вырванных из [контекста] и неполных цитат, исказить любое рассуждение, тем более столь отвлеченное, где трудно или почти невозможно донести свои мысли до читателя. Выражения, которые были старательно отобраны из большого тома, вне сомнения имеют опасный вид для невнимательного читателя; и автор как я понимаю, не может полностью оправдать себя без некоторых подробностей, которые недоступны для такого читателя. Это преимущество было доверено обвинителю, и [я] уверен, что им никогда так не злоупотребляли, как в настоящем случае. Но и у [автора] есть одно преимущество, и оно, как я полагаю, стоит тех, которыми могут похвалиться его оппоненты, а именно *чистота* [намерений]; я надеюсь, что у него есть и другое преимущество — *благосклонное* [отношение к нему], если мы действительно живем в свободной стране, где доносчики и инквизиторы заслуженно вызывают всеобщее презрение, где свобода, по крайней мере в философии, столь высоко ценится и уважается.

Я, Ваш покорнейший и смиренный слуга. 8 Мая 1745 г.

[1] Страницы по изданию 1739 г.
[2] Игры духа (*фр.*)
[3] Хью (1630—1721) — французский ученый и теолог. Юм имеет в виду его произведение «The Traite de la faiblesse d'esprit humain» (1723).
[4] Тиллотсон (1630—1694) — английский архиепископ.
[5] Речь идет о Д. Беркли.
[6] Кэдворт (1617—1688) — английский философ. В произведениях Юма его имя упоминается только один раз.
[7] Уолластон (1660—1724) — английский философ.
[8] Юм находился в это время в Уелдхолле.

НАХОДКА ЗАПИСИ ЛЕКЦИЙ ГЕГЕЛЯ 1817 года В ЧАСТНОМ АРХИВЕ, В ЛЮЦЕРНЕ

Карен Глой (Люцерн, Швейцария)

Сам случай находки старых рукописей сегодня редкость, но насколько же большую значимость он имеет, если оказывается, что найденные рукописи обладают ценностью для научных исследований! Один такой счастливый случай произошел в 1984 г., когда нынешний обладатель одной из наиболее значительных частных библиотек Швейцарии, историк искусства из Люцерна доктор Франц Антон Гуд во время работы в архиве среди рукописей своего прадеда, носившего то же имя, нашел запись лекционного курса Гегеля. Она была сделана в 1817 г., во время обучения Франца Антона Гуда в Гейдельберге в качестве студента юриспруденции. Рукопись имеет название: «Логика и метафизика, прочитано г-ном проф. Гегелем по его Энциклопедии фил. наук в летнем семестре 1817 г.» Эта находка инициировала дальнейшие поиски, в результате которых было обнаружено еще немало более или менее значительных лекционных записей. Среди них записи лекций предшественника Гегеля в Гейдельберге Якоба Фридриха Фриса: «Различные замечания и заявления коллегии физики» зимнего семестра 1815/1816 гг. и «Психология летнего семестра 1816 г., которые сейчас изучаются издателем трудов Фриса проф. др. Кенигом из Бохумского университета. В то же время философский институт при теологическом факультете в Люцерне работает над изданием гегелевской записи, которая должна появиться в серии издательства «Майнер»: «Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Лекции. Избранные записи и рукописи»[1].

Между тем завершившиеся филологические и философские исследования анализируемой записи лекций Гегеля выявили ее значимость в трех отношениях:

I. Так, долгое время не было известно, был ли вообще Гегелем в летнем семестре 1817 г прочитан курс лекций «Логика и метафизика»: он был им объявлен, но — что примечательно — не был, как это тогда полагалось, документально отмечен ректоратом после начала чтения лекций. Имелись, правда, некоторые недостаточно подкрепленные свидетельства в пользу того, что лекции все же состоялись: они есть в письмах учеников Гегеля к своим родителям; кроме того, в гарвардской библиотеке был обнаружен один гегелевский текст, который Клаус Дюзинг и Хайнц Киммерле предположительно расценили как введение в курс лекций «Логика и метафизика» летнего семестра 1817 г.[2] Однако указанные доказательства не были несомненными. И лишь теперешняя находка и обнаруженное также свидетельство о посещении его лекций, которое Гегель сам выдал Францу Антону Гуду 20.09.1817 г., сделали этот факт достоверным.

II. С наибольшей вероятностью речь идет о записи под диктовку Гегеля и тем самым об аутентичной передаче гегелевских идей и аргументов, что делает этот текст особенно ценным для научного исследования.

В то время вообще использовались три формы чтения лекций:

— чтение по заранее подготовленному тексту, при этом материал лекции диктовался;

— чтение по собственным или чужим книгам, содержащим краткое

изложение курса; так поступал, например, Кант, когда, поясняя на примерах абстрактные дефиниции, комментировал «Метафизику» Баумгартена и «Извлечение из учения о разуме» Майера, считавшиеся школьными учебниками;

— свободное изложение материала, как его ввел Фихте, снова и снова представляя свое наукоучение в различных аспектах

В йенский (1801—1807) и гейдельбергский (1816—1818) периоды своей преподавательской деятельности, а иногда и в Берлине (1818—1831) Гегель читал лекции под диктовку. При этом он диктовал основной текст, более или менее свободно делая к нему примечания. Хотя в объявлении о курсе лекций «Логика и метафизика» на летний семестр 1817 г. эта форма чтения определенно не указана, целый ряд признаков формального и содержательного рода свидетельствуют именно о диктанте.

1. Дошедшая до нас рукопись производит впечатление очень аккуратного, чистого и упорядоченного текста, написанного спокойным, ровным почерком с минимальными перечеркиваниями, исправлениями и возможностями разночтения. Если бы речь шла о записи свободного устного изложения, то, естественно, следовало бы ожидать меньшей аккуратности. Такие лекции записаны обычно неровным почерком, со многими зачеркиваниями, надписываниями, исправлениями и неясными местами

2. Тексты, записанные непосредственно на лекции, обычно содержат только краткие, зашифрованные предложения, сохраняющие только важные существительные и опускающие менее важные глаголы. Дошедший же до нас текст, напротив, целиком состоит из полностью сформулированных предложений, часто очень сложных, с запутанной конструкцией.

Эти аргументы могли бы также свидетельствовать и в пользу того, что перед нами лишь переписанный в домашних условиях чистовик, что вполне обычно для того времени. Чаще всего конспекты лекций переписывали набело профессиональные переписчики, получавшие за это дополнительный заработок, а иногда и сами присутствовавшие на лекции. Однако в данном случае эта возможность исключена ввиду следующих обстоятельств:

(1) Сравнение найденной рукописи с другими лекционными тетрадями Гуда, его дневниковыми записями, памятными записками и т. п. не оставляет никакого сомнения в том, что все они написаны одной и той же рукой, а именно рукой самого Гуда, а не постороннего переписчика.

(2) Эта рукопись не может быть чистовиком, выполненным профессиональным переписчиком, уже по той причине, что для последнего недопустимы те ошибки, которые мы находим в тексте. Гуд же был студентом юриспруденции, а не философии. Его вполне понятная неосведомленность в специальной философской терминологии проявляется, например, в ошибочном написании впервые встречающихся в лекции личных имен и названий философских школ. Уже при повторном упоминании Гуд записывает их верно. Примеры тому: «Huge» вместо «Hume» или «Eneatisch» вместо «Eleatisch». К тому же Гуд не был столь сведущ в философствовании, чтобы смочь лишь на основании конспективных записей так точно воспроизвести стиль Гегеля, как он представлен в найденной рукописи. Более того, даже профессиональный переписчик, который был бы лучше знаком с системой Гегеля, не смог бы передать точно в гегелевском стиле столь трудные и сложные положения.

(3) В пользу непосредственной диктовки и против последующей переписки

свидетельствует не только тот факт, что в конце рукописи проставлена, как было принято, дата окончания лекционного курса, но также то обстоятельство, что на полях отмечены почти все даты лекций, а иногда даже их время. Более того, на полях рукописи, после даты лекции, мы находим сведения о погоде, что решительно свидетельствует против предположения о последующей домашней обработке.

(4) Хотя вся рукопись написана одинаково ровным почерком, при более внимательном рассмотрении в нем можно обнаружить некоторые различия, соответствующие отдельным датам. Кроме того, к концу лекции письмо становится заметно небрежнее, более беглым, что объясняется утомлением. В начале следующей лекции мы снова видим узкий, сжатый, равномерный почерк.

(5) Количество записанного на лекции — от полутора до двух с половиной страниц — соответствует по времени одному лекционному часу.

(6) Лекция прерывается вне зависимости от конца параграфа или смыслового отрезка, очевидно, прямо по звонку и продолжается на следующем занятии.

(7) Лекция содержит много очень сложных, вычурно построенных предложений, которые характерны для Гегеля, но необычны для других авторов.

Этот ряд свидетельств позволяет, без сомнения, говорить о том, что мы имеем дело с диктантом и, следовательно, с аутентичным текстом Гегеля. Большинство других, дошедших до нас лекционных записей, как, например, текст гегелевских лекций «Естественное право и наука о государстве», записанный студентом юриспруденции П. Ваннеманом, были выполнены дома на основании законспектированного материала. Эти тексты часто выказывают неуклюжесть в передаче мысли, ошибки при перенесении исходных записей в чистовик, недостаточное понимание материала и т. д., что позволяет говорить о вхождении слушателей в русло гегелевской мысли лишь непосредственно по ходу лекции. В данном же случае мы с самого начала имеем дело с практически совершенной передачей текста лекции, что делает эту рукопись особенно ценной.

III. *Наибольшее значение эта запись, несомненно, имеет для* реконструкции идейного развития Гегеля в 1817—1827 гг., т. е. между первым и вторым изданиями «Энциклопедии философских наук».Самим Гегелем «Энциклопедия» издавалась трижды, у одного и того же издателя и в том же месте, в первый раз — в 1817 г., потом — в 1827 и, наконец, в 1830. По сравнению с довольно малым объемом первого издания второе выросло до вдвое большего количества страниц (равный объем сохранен и в третьем), оно содержит сто новых параграфов, а также разработку так называемого «предварительного понятия», где более основательно исследуется место современных автору философских теорий в дискуссии об основополагающих вопросах гносеологии, касающихся отношения мышления к бытию. В этом издании предпринимается также частичное преобразование последовательности категорий. Третье же издание отличается от второго в гораздо меньшей степени. Правда, его содержание также местами несколько расширено и модифицировано, в соответствии с чем проведена формальная перегруппировка категорий — Лассон[3] насчитывает всего 3600 изменений. Однако по сравнению с содержательными различиями между первым и вторым изданиями изменения в третьем носят скорее стилистический харак-

тер. Они касаются более адекватных формулировок, более аккуратных и точных выражений, более характерных оборотов речи. Курс лекций «Логика и метафизика» 1817 г. уже в своем подзаголовке содержащий ссылку на «Энциклопедию», как раз в 1817 г. выходившую в первом издании, и был предпринят Гегелем с намерением ее комментировать. Поэтому для содержательного развития от первого ко второму изданию он, несомненно, имеет большое значение.

Издание «Энциклопедии философских наук» в 1817 г. имело скорее внешнюю причину. Книга должна была дать ориентиры для лекционной деятельности Гегеля. В начале преподавательской работы в Гейдельберге Гегель должен был представить целостную концепцию своей философии, которую в течение последующих семестров следовало детализировать и разработать в частностях. Это определялось тем порядком, который был принят в университетах и на высших ступенях гимназий. Отсюда двойная задача «Энциклопедии»: во-первых, она должна была представить обзор системы философии и ее основных частей: логики, философии природы и философии духа, а также их разделов, т. е. членения логики на логику бытия, сущности и понятия; философии природы — на математику, неорганическую и органическую физику; философии духа — на учения о субъективном, объективном и абсолютном духе, которые находят свое воплощение соответственно в психологии, в учениях о праве и морали, в религии и философии. Во-вторых, «Энциклопедия» должна была дать схематический набросок мыслительных определений — категорий как манифестаций идеи, точнее, духа — в их развитии, проходящем через различные части философской системы. Отсюда естественным образом следовал ее двойной недостаток: во-первых, схематическому изложению содержательно недоставало подробности, которая могла быть достигнута лишь при помощи примеров и пояснений к сухому материалу параграфов; во-вторых, ей формально недоставало разработки аргументативного обоснования, проведения дедукции, что для научной философии необходимо. Устранение этих недостатков было задачей лекционных курсов. Лекции о логике и метафизике должны были начаться с доработки первой части — науки логики. За ними должны были последовать другие курсы: о философии природы и философии духа. И мы видим, что лекции выполняют этот программный замысел. Так, курс «Логики и метафизики» хотя и комментирует «Энциклопедию», но в отличие от нее представляет собственное построение и ход аргументации, в которых предвосхищается многое, что станет достоянием лишь последующих изданий «Энциклопедии».

Основные отличия, которые мы находим в лекциях, за исключением намечающегося расширения категориального ряда в главе о сущности, связаны с «предварительным понятием». В «Энциклопедии» глава, посвященная «предварительному понятию», следует за введением, в ней дается дефиниция логики, точнее того, что Гегель понимает под логикой, а затем методически эксплицируются основные методические операции Гегеля: рассудочное или абстрактное, отрицательно-разумное или диалектическое, положительно-разумное или спекулятивное. Затем с позиции Гегеля производится размежевание с предшествующими метафизическими учениями, а именно с рационалистической метафизикой, стремящейся к постижению абсолютного, бесконечного при помощи пустых (Blossen) понятий; с эмпиризмом, который ставит под вопрос рационалистическую метафизику, однако сам ищет опору только в эмпирическом; далее, с предпринятой Кантом, но не доведенной до конца попыткой объединения этих двух концепций, ограничивающей применение рассудочных понятий миром явлений и отка-

зывающей им в постижении абсолютного, бесконечного, божественного. Последний параграф содержит дальнейшее разделение науки логики на учения о бытии, о сущности и о понятии, которые рассматриваются в основной части «Энциклопедии».

Лекционный курс также начинается с определения логики в гегелевском понимании, а именно как науки об идее — об абсолютном духе — в элементах мышления, т. е. как науки о чистой, неприкладной идее. Но в лекциях, в отличие от «Энциклопедии», это определение логики с самого начала помещается в контекст ее общей характеристики и представляется как результат имманентного логического процесса, кругового движения («Энциклопедия» же приводит к этому утверждению лишь в своем конце), вследствии чего логика оказывается не только основанием и введением в философию вообще, включая ее прикладные дисциплины, но также и результатом развития идеи в ее саморассмотрении. Она представляет собой не только начало и конец, основание и цель, но также процесс, имманентную движущую душу целого, т. е. и часть, и вместе с тем целое. Таким образом, лекции с самого начала находятся под знаком идеи кругового движения — типично гегелевской фигуры мысли, в которой выражается основополагающее убеждение философа в том, что целое, тотальность, абсолют доступны мышлению. Философская концепция Гегеля целиком рационалистична, она не отшатывается от абсолюта, но включает его в круг своей понятийности. Принятый в лекциях вариант начала изложения имеет то преимущество, что он делает основную идею Гегеля путеводной нитью и ориентиром для всех последующих рассуждений.

Это же обстоятельство позволяет создать горизонт рассмотрения и разъяснения основных методических операций Гегеля, которые сами по себе крайне редко становятся предметом рефлексии в гегелевском сочинении. Гегель, конечно, мастер диалектики, но, как и многие оригинальные философы, не мастер ее истолкования. В описанном выше контексте Гегель определяет рассудочное как всеобщее (всеобщепонятийное), которое проявляется посредством абстрагирования ото всего многообразного, чувственного. Как ни необходимо рассудочное для образования понятий, оно все же недостаточно, поскольку оно закрепляет, останавливает имманентное движение мысли, втискивая его в точные, строгие определения понятий. Диалектика представляет собой обратный момент — момент придания «текучести» (Verflüssigung), который снимает фиксированные, изолированные и односторонние определения и превращает их в противоположность, вскрывает их ограниченность и таким образом ведет к выходу за их пределы. Например, когда на деревьях, которые выглядят мертвыми, весной распускаются цветы и листья, когда право благодаря помилованию и освобождению от наказания становится беззаконием — то это является для Гегеля диалектическим снятием и текучестью затвердевшего, косного. Диалектический момент проявляется как стремление, деятельность во внешней или внутренней жизни, просто как движение. Если же диалектическое понимается только как негативное, как снятие всего прочного, надежного, но в то же время не как момент объемлющего спекулятивного процесса, всегда конституирующегося через противоположность и противоречие, — то в этом случае диалектическое действует как разрушающая сила, как скепсис и сомнение во всем. На таком состоянии нельзя останавливаться, оно должно быть снято и включено в спекулятивное, которое представляет собой единство противоположностей, тождество противоречий и может быть достигнуто лишь посредством антитетики тезиса и антитезиса и синтеза их

обоих. Спекулятивное или позитивно-разумное есть снятие отрицания, отрицание отрицания и тем самым утверждение, такое утверждение, которое содержит в себе отрицание. Одно лишь спекулятивное — живое, оно никогда не остается не только односторонним, косным, мертвым, не только отрицательным, разрушающим, но объединяет и то и другое в форме снимающего самого себя и возрождающегося процесса. Даже Бог, высшая форма жизни, есть высшее разделение и вместе с тем высшее единство.

Далее на зафиксированном основании следует рассмотрение и размежевание с традиционными метафизическими теориями в аспекте отношения мышления к бытию. В этом лекции о логике и метафизике предвосхищают позднейшую разработку и структуру второго издания «Энциклопедии философских наук», где метафизические концепции рассматриваются под собственными рубриками как первое, второе и третье отношения мысли к объективности.

Гегель показывает, что достичь познания абсолютного не может ни рационалистическая метафизика лейбницевско-вольфианского толка, претендующая на познание абсолюта посредством пустых (blossen) понятий, ни противоположная ей установка эмпиризма, все основывающая на чувственном познании, ни трансцендентальная философия Канта, ограничивающая употребление рассудочных понятий областью явлений и отрицающая возможность их сверхчувственного применения для познания абсолюта. Последняя остается тем самым в области конечного, останавливаясь на утверждении противоположности между мыслительной определенностью, точностью (Bestimmtheit) и действительным (wahrer) тождеством. Согласно Канту, противоречия, возникающие из стремления разума к тотальности, принадлежат не вещи в себе, но нашему познанию, направленному на нее.

Решение же, предложенное Гегелем, заключается, напротив, в том, чтобы посредством снятия различия между конечным и бесконечным, посредством включения их в некий более широкий процесс, объединяющий мышление и бытие (вещь в себе), посредством прохождения через разделение достичь единства. Как в «Энциклопедии», так и в лекциях о логике и метафизике в основании рассуждений Гегеля лежит концепция диастолы и систолы, саморазделения единства и воссоединения разделенного с самим собой в новое, объемлющее единство и тотальность. Но в лекциях, в отличие от первого издания «Энциклопедии», это положение, во-первых, составляет начало и постоянный ориентир всего исследования; во-вторых, достигает мыслительной строгости и точности, что позволяет установить направления дальнейшей разработки концепции о трех отношениях мысли к объективности и, в-третьих, помещает в центр исследования рассуждения о Боге, целостности и тотальности, в особенности об отношении мышления к бытию. На этом основании найденная запись лекций 1817 г. должна расцениваться как веха на пути ко второму изданию «Энциклопедии философских наук», как значительный этап в становлении стратегии гегелевской аргументации.

[1] Рукопись была впервые представлена мною на конференции Международного гегелевского общества, состоявшейся в местечке Фихт (Австрия) 25—28 мая 1989 г.

[2] *Düsing K., Kimmerle H.* Ein Blatt aus Hegels Heidelberger Zeit. Aus der Einleitung der Logikvorlesung von 1817 // Hegel-Studien Bd. 6 (1971). S. 39—51.

[3] *Hegel G. W. F.* Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, in 2. Auflage neu hrsg. von Georg Lasson. Leipzig, 1905. S. 503.

ANTANAS MACEINA
(1908—1987)

Антанас Мацейна родился 27 января 1908 г. в д. Багренай, в бывшей волости Алунта, округа Мариямполе. Окончив гимназию в 1924 г., поступил в духовную семинарию г. Вилкавишкис. Но, проучившись до 1928 г., А. Мацейна семинарию покидает и начинает учебу в Каунасском университете. Там он изучает литовскую и немецкую литературу. В 1929 г. опять возвращается в духовную семинарию, но только на год, после чего продолжает университетскую учебу. Трудно понять причины столь длительных исканий, тем более переопределений не только места и формы учебы, но и своей дальнейшей судьбы. Видимо то, что А. Мацейна, по его же словам, ставил приоритет вопросу — а не ответу, исканию — а не догме, и было главной причиной. А религия и религиозная вера и в будущем были основными темами его философских исканий. Под влиянием профессора Ст. Шалкаускиса А. Мацейна переходит от литературы к педагогике, вернее, к философской педагогике, так как его учитель проф. Ст. Шалкаускис считал, что педагогика опирается на философию и заканчивается философией. Таким образом, свое внимание в последние студенческие годы А. Мацейна направил на христианскую этику, психологию и основы самовоспитания.

После окончания университета, получив степень лиценциата, он уезжает за границу для углубления знаний и для подготовки к педагогической деятельности в университете. А. Мацейна учился в университетах Лувена, Фрейбурга (Швейцария), Страсбурга (Франция), Брюсселя (Бельгия). Вскоре после возвращения в Литву он защищает диссертацию под руководством проф. Шалкаускиса на тему «Национальное воспитание», которая в 1934 г. вышла отдельной книжкой. Хотя в дальнейших работах А. Мацейна стал отходить от философской педагогики, как, впрочем, и от взглядов своего учителя Ст. Шалкаускиса, и углубился непосредственно в философию и теологию, но проблемы воспитания, этики и психологии оказались важными и в будущем. В 1940 г. вышла его уникальная книга «Падение буржуазии», которая, как и «Введение в философию культуры», показала новую область исследований философа — культурологию. В 1942 г. А. Мацейна получил звание профессора. В связи с приближением линии фронта к Литве А. Мацейна переезжает в Вюрцбург. В 1956—1959 гг. он преподавал в Фрейбурге. а в 1959—1970 гг. в университетах Мюнстера. Основным объектом его исследований был марксизм. Несмотря на то что А. Мацейна не любил исследовательской работы и даже сам себя называл не ученым, а творцом философии, его знание марксизма и способность к разъяснению были настолько хорошими, что некоторые его слушатели посчитали его за сторонника марксизма. В послевоенные годы А. Мацейна уходит от проблем психологии, педагогики и философии культуры, углубляясь в поиски внутренних связей человека и Бога. Эти отношения рассматриваются им в двух трилогиях. В первой из них раскрывается негативное отношение человека к Богу — человек направлен против Бога или отвернулся от него. Героями тут выступают Инквизитор, Иов и Антихрист. Во второй трилогии показывается положительное отношение к Богу, и его представляют Христос, Св. Мария и Св. Франциск Ассизский. Все последующие работы философа были тоже направлены на поиск истоков веры, на проблемы

секуляризации мира, эволюции, религии и др. Это книги: «Костел и мир», «Христианин в мире», первая часть «Философии религии». По словам самого А. Мацейна, на формирование его идей обоснования экзистенции Бога большое влияние имели взгляды Н. Бердяева, Вл. Соловьева и Ф. Достоевского. В 1978 г. на основании курса лекций вышла книга «Происхождение и смысл философии», один из самых фундаментальных его трудов. В нем изложены не только теологические, но и философские взгляды мыслителя, его критическое рассмотрение многих философских теорий. Уже после смерти А. Мацейны были напечатаны книги: «Личность и история», «Бог и свобода», «Ora et labora». Очень трудно определить и приписать к какому-либо направлению взгляды А. Мацейна. Одни его считают близким экзистенциализму и спиритуализму, другие — персонализму или христианскому модернизму. И действительно, в трудах А. Мацейна можно увидеть идеи разных направлений, тем более что генезис мыслителя был действительно неоднозначным. Но если рассмотреть значение философа для культуры его родины — Литвы, то для нее А. Мацейна всегда останется одним из крупнейших теологов (основатель христианского экзистенциализма), философов литовского зарубежья, а также педагогом и поэтом.

КРАТКИЙ СПИСОК ОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ А. МАЦЕЙНА

1. *Maceina A.* Prof. St. Salkauskio pedagogika // Lietuvos mokykla. N 5.
2. *Maceina A.* Didysis Inkvizitorius. Weiheim-Teck, 1946,
3. *Maceina A.* Jobo drama. Schveinfurt, 1950.
4. *Maceina A.* Nieksybes paslaptis. Brooklyn, 1964.
5. *Maceina A.* Saules giesme. Brooklyn, 1952.
6. *Maceina A.* Didzioji padejeja. Putnam, 1958.
7. *Maceina A.* Dievo avinelis. Putnam, 1966.
8. *Maceina A.* Sowjetische Ethik und Christentum. Witten, 1969.
9. *Maceina A.* Baznycia ir pasaulis. Chicago, 1970.
10. *Maceina A.* Didieji dabarties klausimai. Chicago, 1971.
11. *Maceina A.* Krikscionis pasulyje. Boston, 1974
12. *Maceina A.* Religijos filosofija. Putnam, 1976.
13. *Maceina A.* Filosofijos kilme ir prasme. Roma, 1978.
14. *Maceina A.* Asmuo ir istorija. Chicago, 1981.
15. *Maceina A.* Dievas ir laisve. Chicago, 1985.
16. *Maceina A.* Issilaisvinimo teologija. Toronto, 1986.
17. *Maceina A.* Ora et labora. Salei Umbra, 1987.
18. *Мацейна А.* Великий инквизитор (противоположности в мировой истории) // Наука и религия. 1990. № 11, 12.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СМЫСЛ ФИЛОСОФИИ А. МАЦЕЙНА

Раздел I

Глава IV

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ИЗ СТРАДАНИЯ

Удивление и сомнение отнюдь не исчерпывают всей широты происхождения философии. Наряду с этими двумя источниками есть и третий. Он так же силен, чтобы потрясти бытие человека, разбудить вопрошание и так начать философию. Этот третий источник есть страдание. Все-таки страдание, хотя оно может потрясти мыслителя глубже, чем удивление или сомнение, реже узнается и труднее признается как начало философствования. «Для кого

может быть значимо то, что я страдаю?» — это вопрос, которым пытаются уценить страдание, сводя его к сугубо личному делу, как если бы сквозь него не просачивался общий характер всего нашего бытия, имеющий как раз всеобщее значение и поэтому не раз давший и дающий начало философии. Только историческая склонность Запада философствовать под влиянием удивления или сомнения прикрыла и даже заслонила страдание настолько, что мы сегодня почти не смеем считать его возможным источником философии.

Без сомнения, ни древность, ни средневековье не философствовали под внушением страдания. В древности страдание породило нефилософию, а трагедию, а в Средние века — теологию[1]. И все же перевес философии из удивления в сторону сомнения был знаком, что страдание как начало философии начинает все шире раскрываться и на Западе. Что же такое сомнение, если не одна из форм страдания? Конечно, это форма умственная, поэтому нередко трудно отделяемая от методического хода мышления, что и подтолкнуло С. Киркегора считать его жеманством. Но, коснувшись нашего бытия и став экзистенциальным, сомнение сразу становится настоящим страданием: оно раскрывает обман и коварство сущего и порождает недоверие к миру. А недоверие мучает. Конечно, здесь мы все еще остаемся в плоскости познания, ища истинности, чтобы победить недоверие. Но сущее, которое не гарантирует истинности в познании его, не может быть «в порядке» и самое по себе. Мнимость вещей указывает на такой мир, который касается не только нашего ума, но и нас самих как пребывающих (в нем). Недостаток очевидности в вещах, лежащих на поверхности, приводит нас в какое-то смущение, лежащее в их основах, в то «алогическое ядро», подозреваемое П. Вустом, которое превращает строение мира в сумасшедший дом. Именно это смущение и вызывает не только чувство фальшивости в познании, но и боль в бытии. Сомнение и страдание восходят к тому же самому источнику: к неистинности вещей.

Поэтому, хотя новая философия Запада и не произошла прямо из страдания, все-таки в ее строении и развитии заключающееся сомнение приблизило ее к страданию настолько, что некоторые из последних ее форм были непосредственно вызваны страданием и теперь еще поддерживаются им. Этим было положено начало философии нового вида, во время роста и распространения которой мы теперь живем. Но это вовсе не значит, что страдание является исторически новейшим источником философии. Нет! Страдание как источник философии известно во все века мышления человечества.

1. ДРЕВНИЕ ФОРМЫ ФИЛОСОФИИ СТРАДАНИЯ

Примерно в то же время, как и в Греции, философия в форме буддизма сложилась в Индии. Буддизм — как это поняли уже довольно давно — в сущности своей есть не религия, а философия; он кажется религией лишь потому, что по сей день сохранился как философское состояние, а не только как теория, и даже ярче в качестве состояния, теории. А. Любак назвал буддизм «величайшим событием духовной истории»[2] — не только в том смысле, что он распространился во всей Азии, выражая и вместе внушая дух этой части мира, но прежде всего в том, что он возник совсем из иного источника, нежели Западная философия. В то же время, когда греки искали

основу сущего в космосе, значит, за границей человеческого бытия, Будда обосновал свое учение как раз на этом самом бытии, а именно на человеческом страдании. Страдание — центр буддистского мышления. Четырем вопросам, согласно буддистской традиции, подчиняется учение Будды: страдание, происхождение страдания, устранение страдания и путь для устранения страдания[3]. Страдание есть неизбежность человеческой жизни. Как глиняная посуда, сделанная гончаром, в конце концов вся разбивается, так заканчивается и жизнь смертных. Жалобы тут ничем не помогут, — они лишь усугубляют страдание. Своим сознанием человек выделился из Вселенной и сконцентрировался в своем «Я», которое поэтому и есть причина всех страданий. Страдание есть отдаленность, отдаленность есть страдание. Устранить страдание можно, лишь преодолев отдаленность, значит, отказавшись от «Я» ради «Не-Я» или «Иного», устраняя узкие пределы самосознания и становясь целым. Путь из страдания есть путь из себя, из своего «дома», не иметь дома, быть всегда в пути, есть способ, которым Будда надеется победить страдание. Однако быть в пути значит ничего не иметь, что связывало бы или ограничивало: ни имущества, ни родственников, ни занятий, даже ни волос на голове, ни лица. Бездомное состояние — это ответ человека на происхождение страданий из пребывания в себе как дома.

Полное осуществление этого бездомного состояния в буддизме называется нирваной: это зажимание любого схватывания, любого чувствования, любого чувства, любого сознания и, наконец, самосознания: это самораскрытие человека для Вселенной и пребывание в небытии; в буддизме нирвана — это «ничто» или «уничтожение» (nirod ha). Но это не есть человеческое состояние после смерти, как обычно думают. Убежище нирваны может быть достигнуто и на земле, а именно осмыслением, собирающим человека в себе до потери сознания. Путь для достижения нирваны в буддизме разработан очень подробно и превратился в целый набор аскетических упражнений — как для монахов-отшельников, так и для мирян, творящих жизнь, — иначе буддизм никогда бы не стал огромной культурной силой Азии, если бы ограничился лишь теми, которые уходят в уединение[4].

Буддизм является самой яркой и, кажется, самой древней исторически засвидетельствованной формой философии, возникшей из страдания и развившейся в систему. Философский характер этой системы выявлен тем, что познание играет в ней основную роль; освобожденный знает, что он освобожден, он знает, что такое страдания, откуда они происходят, что они могут быть побеждены и как они должны быть побеждены; он знает, что он знает и что́ он знает. Насколько буддизм борется против подчеркивания «собственного я» и отсюда следующего заострения личного самосознания, настолько он углубляет и расширяет сознание как гносеологическую мощь воспитания общей мудрости. Сущность, происхождение, путь и цель являются основными — почти трансцендентальными — категориями в буддистской философии. Осознав их, познается человеческое существование, и таким образом происходит возвышение над этим существованием. Хотя буддизм, в сравнении с христианством, и назывался не раз строгой мистической «via negativa», все же первенство гносеологического начала отличает его от христианства довольно четко: путь в Иного в христианстве есть любовь, в буддизме — познание. Хотя христианские аскетические приемы поверхностному взгляду не раз кажутся схожими с буддистскими, по сути своей христианство никогда не производило впечатления, что оно есть филосо-

фия, несмотря на то что его осью тоже является страдание. Но, идя в преодоление страдания не путем познания, а путем жертвы, значит — любви, христианство дает начало совсем иному человеческому существованию, выражающемуся и в иной культуре, нежели внушаемая буддизмом.

Вторая форма древней философии, опирающейся на страдание, выросла в культурном пространстве Израиля, но осталась чисто литературной, не перейдя в жизнь и не создав никакой системы или состояния. Она характерна лишь как указание на то, что страдание воистину побуждает человека вопрошать, значит — философствовать. Это ветхозаветная книга Иова. Содержание ее хорошо известно: Иов, житель страны Уц, во всех отношениях имущий человек, с дозволения провидения лишается всего: имения, семьи, здоровья. Пораженный проказой, он переселился в кучу отбросов за городом, где его навещают три товарища, желающих его утешить. Посыпав головы пеплом, сидят они семь дней и молчат. Это молчание первым нарушает наконец сам Иов, проклиная день своего рождения и затевая долгий спор как с друзьями, так и с самим Богом, который, правда, в спор вмешивается, но на главный вопрос так и не отвечает: спор прерывается, но не решается.

Для нашего дела важно не столь содержание[5] этого спора, сколько его источник. Автор книги говорит, что Иов был человек прямой, непорочный и богоугодный: вставал рано утром и сжигал жертвы за свою семью, ибо думал, что дети, возможно, согрешили, злословя Богу. Иов правильно решал тяжбы, не мутил семейной жизни соседей, не отрицал прав раба, не возлагал надежды на золото, не почитал солнца или луны; имел множество слуг и скота, поэтому был сильным и известным жителем края (1, 1—6; 29, 5—26; 31, 5—33). Короче говоря, это был порядочный, влиятельный, но повседневный человек. Он жил, но не размышлял в том смысле, в котором не мыслит все состояние невопрошающего: вопрос бытия и его смысла для Иова не вставал. Солнечные будни заслоняли для него этот вопрос. В этом отношении и сам Иов правильно заметил: «Ревет ли дикий осел на траве? мычит ли бык у своего месива?» (6,5). На самом деле нет. Так и человек, живущий в буднях и буднями.

Но вот Иова настигает страдание, не какая-нибудь ежедневная путаница или трудность, но страдание в самом глубоком смысле этого слова. Живший в дни цветенья (29, 3—4), он теперь себя чувствует как пыль и прах (30.9—10): «redactus sum in nihilum», переводятся в тексте Вульгаты жалобы Иова (30, 15), Те, кто раньше его уважал, теперь его осматривают, презирают и плюют в его сторону (30.9—10). Страдание делает человеческое существование непонятным. Почему все изменяется в страдании? Почему проживание в городе (буднях) уступает место куче отбросов (унижению)? Почему в страдании становимся «братьями шакалам» (30, 29), значит, гонимыми беглецами пустыни? В повседневности такие вопросы не встают и поэтому не порождают философии: теоретическое обсуждение проблемы зла, которой исполнена история философии[6], еще далеко не философия, происходящая из страдания. Философия происходит из страдания не как проблема, а как состояние. Поэтому и Иов, раньше живший и действовавший, теперь задумывается и говорит: «Не буду же я удерживать уст моих; буду говорить в стеснении духа моего; буду жаловаться в горести души моей» (7, 11). И он произносит один из величайших вопросов: «Кто меня восстановит?» (29,2 Вульгата). Это вопрос, выражающий озабоченность своим бытием и этим

забегающий вперед нашей экзистенциальной философии, в которой забота является одной из «экзистенциалий», значит, наиобщих характеристик человеческого бытия. Слова, произнесенные Иовом, суть выражение такой заботы. Осмысляя страданием разрушаемое бытие, Иов нигде не останавливается, даже в присутствии Бога. Сначала ему кажется, что Бог должен говорить, а человек — отвечать. Но вдруг Иов себя поправляет: «я буду говорить, а ты отвечай мне» (13, 22). В присутствии страдания Бог должен оправдаться. Это зародыш теодицеи, из-за которой мучалась и теперь еще мучается западная философия. В книге Иова требование оправдания Бога в присутствии страдания остается без ответа. А то, что позже, согласно автору книги, Иов вновь приобретает все, чего был лишен, — всего лишь плоское поучение, а не философский ответ. Рождение нового младенца не уничтожает смерти прежнего ни как события для умершего, ни как переживания для живых.

Если верить К. Ясперсу, что философия более ценна своими вопросами, чем ответами, то книга Иова покажется и впрямь очень ценной: она не дает никакого ответа, но зато поднимает уйму вопросов и вместе отвергает уйму негодных ответов, данных друзьями-утешителями Иова. Книга Иова отличается от учения Будды тем, что она не знает «пути» для устранения страдания. Но она очень ярко показывает, как страдание разрушает повседневность, и порождает вопрос, уничтожая мнимость ясности. Поэтому для проблемы происхождения философии эта книга имеет незаменимое значение: она является самым образным памятником тому, что страдание — наряду с удивлением и сомнением — есть аутентичный источник философствования.

После книги Иова вряд ли найдем в истории западной философии более яркий образ мышления, пробужденного и воспитанного страданием. Это, без сомнения, не значит, что западный человек не осмыслял страдания; это лишь значит, что мыслил он не из страдания. Это подтверждает большое число «книг утешения» (consolarium) в Средние века[7]. Авторы этих книг занимают место друзей Иова и пытаются утешить страдающего, указывая самую разную пользу (utilitas) страдания: страдание спасает человека от духовного врага, охраняет его от соблазнов дьявола, очищает сердце от злых вожделений, укорачивает дорогу к Богу, указывает небесные радости, свидетельствует любовь Божью к людям и т. д. Но ни один из этих авторов не становится на место Иова и не говорит из страдания — не чтобы искать его пользу, но чтобы спросить о смысле его в человеческом бытии. Поэтому страдание, несмотря на постоянные разговоры о его пользе, остается лишь аскетическим приемом, не производя философии. С переходом в ведение теологии или даже мистики страдание на Западе либо стало повседневным (в аскетике), или недостижимым для мышления проявлением сверхприродного единства с Богом (в мистике). Схоластическая концепция зла не как силы, а как недостачи и отрицание для ума возможности страдать, естественно, перенесли страдание в окраину нашего бытия, где мышление до него дотрагивается, лишь походя[8]. Из страдания мышление не происходит, и поэтому им оно даже не оформляется. Разве только А. Шопенгауэр, сознательный и страстный противник Гегеля, мыслил из страдания, но опять не столь спрашивавший, сколь, как и Будда, искавший «пути» для преодоления страдания: отрицание воли к жизни и деиндивидуализация личности и есть тот путь. Поэтому, хотя Шопенгауэр и имел немалое влияние, он все-таки не

смог начать нового вида философии, опирающейся на страдание, как это сделал Р. Декарт — на сомнении. Провозглашенное Ф. Ницше утверждение воли (Will zur Macht) скоро заглушило предлагаемое Шопенгауэром отрицание воли. Западная философия как была, так и осталась во власти удивления и сомнения.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ФИЛОСОФИЯ СТРАДАНИЯ

Стать родоначальниками нового вида философии было суждено русским мыслителям, которые философствовали уже не из удивления и не из сомнения, а из страдания как человеческого состояния. Философствовать из удивления возможно лишь в случае, если: либо не видим преобладающего в мире зла, либо не придаем ему большого значения. Но русский человек, по свидетельству С. Верховского, как бы «заколдован злом» настолько, что даже не способен познать, «в чем заключается добро и где найти истинный путь спасения»[9]. Поэтому с самого своего исторического начала русская философия не удивлялась миру. Уже первый ее представитель украинец Г. Сковорода (1722—1794) писал, что этот мир лишь кажется изящного вида, но его грызет неустанный змий... «Горе твое, о мир! сверху ты мне улыбаешься, но в душе своей ты тайно плачешь днем и ночью»[10]. Слезы мира — «lacrimae rerum» (Vergilius) — как раз и не позволяют русскому мыслителю смотреть на него как на космос и принять как свой: «Я не могу принять этот мир, будь он и самым величественным...»[11] — провозглашает А. Н. Добролюбов, этим выражая настроение Ф. М. Достоевского, воплощенное в установке Ивана Карамазова, вернуть Богу билет в мир как в гармонию, так как последняя основана на страдании невинного дитяти. Похвала миру, встающему перед глазами в свете удивления, в русском мышлении превращается в обвинение видимого мира в свете страдания.

Но даже и сомнение никогда не было источником русского мышления. Русский мыслитель всегда был уверен, что человек может познать реальность, какова она есть в себе, ибо объект мышления дан вместе с самим мышлением. Зато перенос очевидности в сознание, происшедший в философии Декарта, никогда не привлекал русского мыслителя. Критикуя декартовское положение «cogito ergo sum», Вл. Соловьев, например, замечает, что ошибка Декарта заключается в его торопливости: он слишком быстро переходит к очевидности мысленного действия, а вместе и мыслящего субъекта — не потому, что можно было бы сомневаться в существовании этого субъекта, а потому, что мы еще не знаем, что можно было бы сомневаться в существовании этого субъекта, а потому, что есть «существование» и что есть «субъект», в существовании которого не сомневаемся. Не зная этих двух вещей, не логично произносить «следовательно, существую — ergo sum». По Соловьеву, мыслящий субъект Декарта вторгся, не имеючи «философского паспорта»[12], значит, он не может доказать, кто он такой в свете сомнения. Вот почему сознание в русской философии никогда не имело преимущества связи с существованием. С. Франк даже утверждает, что для русской души путь от «cogito» к «sum» всегда казался фальшивым: истинный путь для нее ведет от «sum» к «cogito»... «Мое Я, наше сознание есть не что иное, как выражение бытия, ответвление бытия, поэтому бытие и выступает в нас наружу самым прямым способом, значит, становится для нас очевидным»[13]. В этом смысле характерно замечание того же самого С. Франка, что

И. Кант в России никогда не имел большого влияния; наоборот, критика кантианской философии и борьба с кантианством была постоянной темой русского мышления[14]. Русские мыслители не отрицают, что переход от гносеологического оптимизма в мышлении Фомы Аквинского к трагедии познания у И. Канта был плодоносным, но он поставил мыслителя в положение «Буриданова осла», в котором невозможно больше принять решение, и поэтому превратил сомнение в «бесхарактерность, безволие и бессилие» мыслителя[15].

Истинный источник русского мышления правильно определил Н. Огарев в связи с немецким идеализмом. Почитав Гегеля и Шеллинга, Огарев в свою записную книгу вписал, что теперь с негодованием увидел, что мысли их не выстраданы...[16]. Поначалу слова эти кажутся странными. Разве бывают и выстраданные мысли? Разве не прав Фома Аквинский, согласно которому разум страдать не может? И все же не это антропологическое соотношение страдания — мышления имеет в виду Огарев. Своей заметкой он лишь констатирует, что немецкая идеалистическая философия не укоренилась в страдании и поэтому не удовлетворяет и не убеждает русского мыслителя. так как для последнего настоящей философией является лишь та, в основе которой заключается скорбь о страдании и смерти человека (Н. Бердяев). Такой скорби как раз и нет в немецком идеализме. Хотя некоторое время Гегель и Шеллинг и были в России, по словам Н. Бердяева, «почти русскими» философами[17], все же довольно скоро от них здесь избавились — именно по причине невыстраданности их мысли. Русское мышление особенно возмущало положение Гегеля, что разум и реальность тождественны; положение, названное В. Майковым вершиной нежизненной мудрости и против которого выступил Огарев, возразивший, что не все, что реально, разумно; разумность только должна стать реальностью[18]. Критика Гегеля в русской философии длилась весь XIX в. и сама собой продолжалась в диаспоре на Западе. Всю эту критику С. Франк обобщает несколькими характерными предложениями; по его мнению, Гегель способен познать в мире все, за исключением одной вещи, а именно царствующей в мире глупости, другими словами, его стихийности и беспорядочности, которые в конце концов совпадают с мировым злом. Но как раз это, к несчастью, и есть реальная, лучше всего человеком чувствуемая сторона бытия мира. Поэтому идеализм Гегеля, несмотря на всю его ширину и глубину, оказывается «идеализмом» в плохом смысле этого слова, ложным идеализированием мира[19].

Русский мыслитель старается избежать этой ложности тем, что осмысливает страдание не как теоретическую проблему — это все время делала Западная философия, — а видит само начало мышления в страдании, считая его дорогой достижения мудрости. Это особенно подчеркивал И. Ильин (1882—1954) в своей уже на Западе изданной книге «Религиозный смысл философии» (1925). Борясь с спекулярной философией, — а эту борьбу начал Вл. Соловьев трудом «Критика отвлеченных начал в философии» (1887—1890), — Ильин, по сути, связывает философию с жизнью, считая первую обязательным и зрелым проявлением второй и определяя философию как «науку жизни»[20]. Философствовать, по Ильину, значит, по-настоящему жить, а также мыслью осветить и поменять сущность истинной жизни; философия есть не что иное, как систематическое познавательное раскрытие того, что составляет самую глубокую основу жизни: жизнь для философии есть и ее источник, и ее объект; она происходит из жизни и, повернувшись к ней, ее осмысляет. Но жизнь и страдание неразлучны. Ильин

страстно мерится силами с теми, которые хотели бы отвлечь философию от жизни и опровергнуть в ней характер страдания. Он говорит, что их решения не рождены страданием по поводу объекта и не опираются на истинное познавательное напряжение[21], поэтому они не могут вобрать в себя сущности философии, ибо жизнь есть страдание, ведущее к мудрости[22]. А кто разминулся со страданием, тот разошелся и с мудростью как сущностью философии. Поэтому Ильин представляет нам такое понимание философии: «Философия есть к страданию возводимая мудрость». В этом определении страдание как начало даже формально включено в концепцию философии.

Если же философия есть мудрость, разбуженная страданием, то философ как носитель мудрости есть не тот, который много учился, а тот, который много страдал. Добровольно принятое и носимое страдание позволяет человеку не только глубже всмотреться в бытие, но и лучше поделиться этими замечаниями с другими: учитель других есть только страдающий. Только страдающий, по словам Ильина, может и имеет «сказать нам нечто важное»[23]. А так есть потому, что страдание осуществляет нашу свободу во всей ее полноте. Не столкнувшись со страданием и не приняв его, человек не способен сделать свободу формой своего бытия, ибо добро само по себе не ведет человека в самоопределение, в котором единственном проявляется и присутствует свобода. Не сделав же свободу формой своего бытия, человек не развивает свою человечность до конца, остается как нераскрывшийся бутон. Вот почему человеку, не страдавшему или не страдающему, нечего важного сказать, ибо его слово не является своим в смысле мудрости. Такой человек может красиво передать слова других, может быть оратором (rhétor), но он не может сказать своего слова, быть мудрецом (sofos). Только прошедши страдание, он приобретает истинное познание, найденное в взволнованном и осветленном болью своем существе. Страдание осуществляет нашу свободу, а свобода осуществляет нашу человечность, из которой рождаются никогда не существовавшие, значит оригинальные, ценности.

С исторической точки зрения надо сожалеть о том, что русская философия как новая форма философствования осталась лишь в зародыше. В России она была резко оборвана революцией, на Западе она угасла медленно в условиях эмиграции и в вихре новой войны. Ее заменила и даже в некотором смысле продолжила марксистская философия уже с конца XIX в. ставшая нечуждой русскому мышлению. Возникший, как скоро убедимся, тоже из страдания, марксизм нашел в России подготовленную гносеологическую почву и поэтому укоренился здесь быстрее, чем где-нибудь в другом месте. Хотя по своему содержанию марксистская философия прямая противоположность древнерусской философии, но источник происхождения у них один. И тождественность начал обусловило то, что русское мышление осталось и дальше носителем философии страдания — уже в марксистской форме.

3. МАРКСИЗМ КАК ФИЛОСОФИЯ СТРАДАНИЯ

Обычно мы анализируем марксизм и меримся с ним силами в аспекте содержания. Но содержание философствования, как марксистского, так и любого другого, предрешено источником его происхождения. Чем является марксизм как философия, можно сказать лишь испытав, каково его начало.

Как удивление, так и сомнение есть определенное переживание мира: в *первом случае — мира как гармонии, во втором — как коварства*. Но в обоих случаях у человека нет желания изменить мир: в случае удивления, потому что мир кажется космосом, следовательно, видимостью истины, добра и красоты, которой можно лишь восхищаться; в случае сомнения — потому что мир кажется лишь обманом, от которого убежища надо искать в своем сознании. В обоих случаях человек остается рядом с миром, не входя с ним в отношении деятельности. По этой причине марксизм считает обе эти разновидности философствования неприемлемыми, ибо они извращают истинную установленность человека, выражая ее лишь частично и лишь временно.

На самом деле, человек миру удивляется. Но это далеко не основное его состояние, это, скорее всего, лишь временный всплеск, не выражающий основной установленности и поэтому исторически преодолеваемый. Удивление миру марксизм называет «состоянием естественного сознания», когда «природа первоначально противостояла людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относились совершенно по-животному, и власти, которой они подчинялись как скот», и человек «здесь отличается от барана лишь тем, что сознание заменяет ему инстинкт, или же — что его инстинкт осознан»[24]. С развитием производства это сознание стада постепенно превращается в общественное сознание, осознающее мощь человека в связи с природой, которая удивляла все меньше: культурно — а по Марксу, «исторически» — преображенная природа никакого удивления не вызывает. Поэтому марксистские мыслители уверены в том, что философствовать из удивления могли лишь те слои, которые не принимали участия в производстве, а именно в древности — рабовладельцы, в Средние века — феодалы, монахи, священники; это была аристократическая философия, представителями которой были «ученые отшельники», ибо только они могли воспринимать мир как космос — как порядок и гармонию, и удивляться ему как творению Господа[25]. В то время человеку, полному забот и недостатков, и красивейшее зрелище ни о чем не говорит[26].

Так же верно, что во многих случаях человек сомневается. Но опять же: *сомнением человек не живет*. В *одном месте Маркс пишет, что философия* требует проверить сомнение[27], т. е. его победить, как и в случае Декарта. Но Декарт остается только в чисто формальной плоскости преодоления сомнения: несомненным для него является только сам акт сомнения в сознании. Маркс же требует материального преодоления сомнения: философия должна открыть реальную основу сомнения и ее устранить. Если сомнение предполагает, что мир есть коварство, значит, надо идти в мир и превратить его в правду. Сомнение правомерно и оправдываемо. Но оно не может стать постоянным состоянием человека. За то отношение к сомнению в марксизме совершенно иное, нежели в новой западной философии. Декарт, настигнутый сомнением, отступает во внутрь, оставляя мир и дальше пребывать в обмане. За ним последовало и все более позднее западное мышление. Маркс же идет в мир и устраняет из него обман, тем самым устраняя и сомнение. Поэтому сомнение, как и удивление, для марксизма — проходящее явление, длящееся до тех пор, пока человек не возьмется изменять мир: в мире, преображенным производством, не остается места не только удивлению, но и сомнению. Истинное поведение человека в мире не есть ни удивление, ни сомнение. Что же это для марксизма?

Марксизм гордится тем, что нашел простую, но разными мировоззренческими ответвлениями замененную истину, а именно: «человек должен иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии "делать историю" (в нашей терминологии — культуру); это первая предпосылка всякого человеческого состояния, а следовательно, и всякой истории»[28]. Жить, однако, значит иметь что есть и пить, где приютиться и что надеть и т. п.; иными словами — жить значит удовлетворять свои потребности. С первого взгляда эта истина кажется заношенной. Но истинный ее смысл раскроется, если спросим, каким образом человек удовлетворяет свои потребности в мире. Во-первых, не животным способом, получая из природы то, что нужно, ибо природа как раз и не дает нужного человеку. Между голодом животного и находящимся в природе предметом есть внутреннее соответствие: животному достаточно найти предмет и насытиться им. Так обстоит дело со всеми потребностями животного. Поэтому Ф. Энгельс в книге «Диалектика природы» пишет, что животное лишь пользуется внешней природой[29]. Тем временем для человека использование природы, какова она есть, далеко не является способом удовлетворения его потребностей. Человеку жизнь не поставляется в готовом виде: ее подготовить человек должен сам. Следовательно, по Марксу, «первый исторический акт — это производство средств, необходимых для удовлетворения потребностей»[30]. Но, чтобы быть в силах изменять природу согласно своим потребностям, человек должен ее познать: исследовать ее законы, ее объекты, ее действия, а потом перестроить так, чтобы они, ставшие творением человека, соответствовали природе его потребностей. Мы мыслим не потому, что удивляемся или сомневаемся, а потому, что хотим жить. Потребность — вот что есть истинный двигатель познания.

Но что же такое потребность? Маркс ее описал достаточно повседневными примерами: надобность есть, пить, иметь укрытие, одежду... Но как раз в повседневности потребности раскрывается характерное положение человека в мире.

Существо, которое имеет потребности и способно жить только при удовлетворении этих потребностей, находится в состоянии беды. Это значит, что оно живет в опасности и угрозе, так как для него актуальна возможность, что оно не сможет удовлетворить этих потребностей и погибнет. Существо, имеющее потребности, является ущербным в силу своего строения. Потребность есть антропологическое выражение этой ущербности. Иметь потребности — значит жить в заботе и страхе, т. е. в страдании. Страдание есть состояние ущербного существа. Поэтому, хотя марксизм и говорит о повседневных потребностях, но сквозь них он видит общее состояние человека в мире как состояние беды: человек, говорит Маркс, «есть существо страдающее, условное и ограниченное»[31]. Это состояние, очевидно, выражено в социальной несправедивости; в ней за себя говорит человеческое страдание, носительницей которого есть беднота. Маркс понимает бедноту как класс, который приобретает общий характер своим страданием, и поэтому взывает не к какому-либо удельному праву, а к праву вообще, ибо ей выпала не какая-нибудь удельная несправедливость, а несправедливость — вообще; поэтому свои требования беднота обосновывает не «исторически, а человеческим титулом»[32]. Для нашего вопроса не имеет значения то, что Маркс требует революции, чтобы беднота расправила спину. Нам важно подчеркнуть человеческий характер бедноты, которым

определяется человеческое состояние в мире. Ибо марксистский «пролетарий» есть лишь новый образ бедняка. В сущности, бедняком является каждый, кто нарушен в своей человечности тем, что на его плечи возлагается груз бытия. Разделить эту ношу есть цель марксизма и вместе признание истинности ноши — не для какого-нибудь одного слоя общества, а для человека как существа, имеющего потребности.

С этим состоянием беды в мире марксизм и связывает философию. Для марксизма не столь важно улучшить состояние бедности, сколь поднять ее сознание, чтобы она поняла, что она есть беднота. Ибо пока бедный себя не чувствует бедным, находящимся в состоянии беды, он не ищет выхода из этого состояния. Состояние беды может быть побеждено лишь единством двух начал: страдания и мышления. Ни чистое мышление без страдания, ни чистое страдание без мышления не в силах преодолеть это состояние. Поэтому Маркс говорит о существовании страдающего человечества и о гнете над мыслящим человечеством, союз которых уже не будет «переварен животным филистерским миром»[33], в нашей терминологии — не будет заслонен невопрошающим состоянием. Маркс требует, чтобы философия в бедноте нашла свое материальное, а беднота в философии — свое духовное оружие, ибо философия не может быть осуществлена, не устранив бедноты, а беднота не может быть устранена, не осуществив философии[34]. Поэтому Маркс декларирует: «До сих пор философы лишь по-разному интерпретировали мир, а дело в том, что его надо изменить»[35].

Состояние беды в мире есть истинное начало марксистской философии. Страдание есть ее источник, из которого она течет, и характер, который она несет с собой в течение всего своего разветвления. Это бросает неожиданный свет на понимание духа марксистской философии и объясняет не одну темную ее черту.

А прежде всего безоглядную критику мира. Не желая идти путем Гегеля, Маркс не склонялся, как он сам говорит, «развивать для мира новые принципы из принципов мира»: строить «готовое будущее для всех времен» не его дело; зато он крайне ясно провозглашал «безоглядную критику всего, что ныне есть»[36]; безоглядную в том смысле, что критика не должна пугаться даже собственных результатов. С первого взгляда это звучит достаточно нигилистически и напоминает размах русских нигилистов, образно выраженный в книге Герцена «К другому берегу» (1848—1850; оригинал на немецком языке): «мы не строим, мы только разрушаем; мы не провозглашаем никакого нового откровения, мы только устраняем старую ложь. Человек нашего времени, тот великий мостовщик — pontifex maximus, только строит мост к другому берегу, а неизвестный человек будущего войдет по этому мосту»[37]. Но ни в словах Маркса, ни в словах Герцена нет нигилистического настроения: они порождены страданием и только в свете страдания могут быть поняты. Ибо каждая философия, произошедшая из страдания, судит о мире отрицательно, что в теоретическом плане означает его критику. Философ, мыслящий из страдания, не может переживать мир как украшение, озаренное светом. Страдание раскрывает ущерб не только в человеческом существе, но и во всем строении мира. Мир, который не удовлетворяет человеческих потребностей, который его мучает и, наконец, оставляет на погибель, не достоен быть объектом восхищения. Такой мир заслуживает критики в самом глубоком смысле. Поэтому и марксистское мышление,

произошедшее из страдания, само собой становится обвинением мира, как и русское. Насколько философия, порожденная удивлением, емко описывает мир, настолько философия, произошедшая из страдания, его оценивает. Философия страдания является аксиологией в самой своей основе. В марксизме это особенно ярко выражено.

Происхождение марксизма из состояния беды объясняет и так сильно подчеркиваемое им тождество мышления и действия, чего мы не находим ни в философии удивления, ни в философии сомнения. Мыслитель, философствующий из страдания, не может так восприимчиво относиться к миру, как мыслитель, побуждаемый удивлением или сомнением. Ибо страдание, побуждающее его мыслить, есть также и состояние его самого. Страдающий мыслитель ищет выхода из страдания и само собой вынужден действовать. Мыслить из страдания — значит мыслить в направлении мира, чтобы идти в него и его изменять. Отступать от мира в свое сознание, как сомневающийся, в случае страдания тоже невозможно, ибо страдание сопровождает человека везде. Более того, страдание как раз и концентрируется в самосознании. Будда прав, считая человеческое Я причиной страданий, ведь состояние беды без самосознания было бы лишь объективным ущербом, который, достигши самосознания, становится страданием: ущербность в самосознании есть моя ущербность и тем самым мое страдание. Поэтому бежать в самосознание — значит усиливать страдание, но вместе — усиливать и решимость к деятельности. Вот почему осознать, что ты есть бедствующий, вместе есть и осознать, что ты призван изменить мир. Упрекая философов, что они только интерпретировали мир, Маркс выразил мысль, что философы до сих пор мыслили так, как будто они находились рядом с миром, незатрагиваемые состоянием беды, ибо беда никогда не позволяет мышлению исчерпать себя лишь интерпретацией. Она ведет в деятельность и в изменение всего нынешнего положения. Поэтому марксизм и является «философией действия» (Г. Плеханов).

Страдание, наконец, выявляет общественный характер марксистского мышления. Мышление, порожденное удивлением или сомнением, может быть одиноким. Но никогда одиноким не будет мышление, произошедшее из страдания, ибо оно само собой идет в направлении к действию, а действие по своей природе — сплоченное. Изменить природу так, чтобы она превратилась в объект для удовлетворения наших потребностей, мы можем лишь как общность. Преобразование мира — не одноразовое действие, а исторический процесс, происходящий из поколения в поколение и передающий достижения из рук одного в руки другого. Поэтому и субъектом этого преобразования является не лицо, а общность, с исторической точки зрения — все человечество. Если же мышление есть основополагающий компонент этого преобразования, то оно может протекать лишь в сосуществовании одного человека с другим. И последовательно Маркс называет сознание «общественным продуктом», появляющимся в отношениях с другими людьми и предметами[38]. Тогда и истина, как замечает Маркс, есть общая; она принадлежит не мне; она принадлежит всем — не только в том смысле, что все является ее «собственниками», но и в том, что все — ее производители[39]. Истина есть исторический процесс, и отдельный человек — не носитель ее, а лишь участник в ней. И состояние беды — не мое и не твое, а человеческое вообще. Это наша судьба. Кто же мыслит, побуждаемый этим состоянием, тот, разумеется, мыслит общественно: его мышление — от

сосуществования. Реальная победа над состоянием беды возможна лишь в случае, если это победа для всех. Тогда мыслить в присутствии беды — значит мыслить в присутствии общей нашей судьбы. Человечество несет эту судьбу своим бытием, философ осознает ее своим мышлением. Поэтому он не прячется в своем сознании, не закрывается в келье, не бежит в пустыню, а идет в мир, присоединяется к общности страдающих и разделяет с ними общую судьбу. Общественный характер марксистского мышления есть самопроизвольный вывод, связывающий философа со всеми как принадлежащего к тому же бедственному состоянию.

Итак, важнейшие свойства марксистского мышления показывают, что марксизм как форма философии произошел совсем из иного источника и поэтому проявляется совсем по-другому. Страдание, имеючи иное строение, нежели удивление и сомнение, конечно, отражает это различие и в порожденной им философии. Здесь причина того, что трудно понять марксизм, а еще труднее воспроизвести его своим мышлением, ибо мы все еще философствуем под влиянием то удивления, то сомнения. Страдание как источник мышления для нас — более или менее — чуждо. Тем самым чужд и дух марксистского мышления, не говоря уж о содержании.

Но вместе с тем страдание как источник марксистского мышления является причиной тому, что эта новая и многим чуждая философия так быстро и широко распространилась и распространяется. Философия от удивления, не замечающая зла или не полностью оценивающая его роль, представляется страдающему как насмешка, ибо она провозглашает мир органичным, светлым, имеющим цель и смысл: философия от удивления приводит страдающего в негодование, как и Иова возмутили его друзья со своим утешением. Философия от сомнения кажется страдающему неполнокровным явлением, бледным в себе и бессильным по отношению к миру, ищущим прибежища в сознании и поэтому незначительным в реальности, ибо стадающий в данной реальности ничуть не сомневается: страдание раскрывает реальность мира более очевидно и поэтому более внушительно, чем все остальное. Таким образом, обоим прежним видам западной философии нечего важного сказать страдающему человеку, ибо они не способны облегчить его судьбу и даже ею вовсе не интересуются. Удивление и сомнение слепы для страдания.

Но растет новый вид философии, родившийся как раз из страдания. Он не прославляет мир и не бежит от него; наоборот, он идет в мир, берет его трудности на свои плечи, страдает вместе со страдающими и пытается указать, как возможно преодолеть состояние, созданное страданием. Разве тогда удивительно, что именно этот вид находит широко не только одобрение, но и страстное исповедование? Марксизм распространяется везде, где только страдание превратилось в форму человеческого бытия, будучи наиболее видным в плоскости социальной несправедливости и обид. Беднота как общность страдающих людей выбирает марксизм не за его «научное содержание», как утверждают теоретики марксизма, а за человеческое настроение — разделить страдание и приложить усилия для устранения страдания.

4. ХАРАКТЕР ФИЛОСОФИИ СТРАДАНИЯ

Здесь рассмотрены формы философии страдания крайне различные по своему содержанию, но их всех объединяет тот же объект, тот же характер, та же цель и, наконец, опасность.

С формальной точки зрения объект страдания, а также удивления и сомнения есть состояние мира: как мир является. Но как же мир должен являться, чтобы вызвать в нас страдание? Каково должно быть объективное его строение, чтобы оно отразилось в нас как субъективное страдание? В фундаменте каждой философии лежит какое-либо одно основное переживание, из которого философия и происходит. Но каждое это переживание имеет свое соответствие в наружном мире: оно рождается в нас только при столкновении с миром. Основные переживания есть осознание положений мира, значит, осознание того, что есть мир, вместе, что есть мы сами, как пребывающие в мире. Ибо объекты всех этих основных переживаний не только рядом с нами, они также и в нас, более того, они есть и мы сами. Как раз осознание, что мы есть то, что переживаем в мире, имеет силу потрясти наше существо. Никакой философии не произойти из удивления, если объект удивления — мир как космос — находится лишь рядом с нами, если бы мы сами не были бы микрокосмом: гармонией, светом, красотой, хотя и в маленьком масштабе. Сомнению не заставить нас опираться на него самого как на очевидность, если бы коварный и обманчивый мир нам угрожал только снаружи, если бы мы не переживали самих себя, полными обмана и коварства. Фундамент значительности тех основных переживаний есть соответствие между миром и нами. Иначе все эти переживания были бы значимы лишь настолько, насколько, скажем, значимо переживание зимнего холода или летнего зноя: мы сами не есть ни холод, ни зной.

То же самое имеет силу и по отношению к страданию как основному переживанию: оно тоже имеет свое соответствие в мире. Когда мы обсуждали крушение удивления, заметили, что оно погибнет, ибо не видит господствующего в мире зла. Узрев зло, удивление исчезает. Зло и удивление исключают друг друга. И вот место исчезнувшего удивления занимает страдание. Зло и страдание опираются друг на друга. Зло есть объективная сторона страдания, а страдание есть субъективный опыт зла. И на ранее заданный вопрос, как должен являться мир, чтобы вызывать в нас страдание, можно ответить: мир, который вызывает страдание, может быть лишь противоположностью космоса, как и удивление есть противоположность страдания. Противоположность же космоса есть хаос — насколько мир хаотичен, настолько он причиняет страдания. В страдании раскрывается какая-то темная и стихийная сторона мира; нечто гораздо ужаснее, чем мнимость, вызывающая сомнение. В страдании сущее показывается не только коварным, но и агрессивным: это уничтожительная сила направлена против самого бытия. Положение экзистенциальной философии, что «ничто уничтожает» — «das Nichts nichtet» (М. Хайдеггер), в страдании испытывается в полноте. В страдании проявляется существование мира в направлении Ничто. В это проявление вовлекаемся и мы сами: в страдании наше бытие оказывается хрупким. Хаос как объект страдания раскрывается и в нас: мы сами существуем хаотично. Поэтому страдание не есть вещь, навязанная нам только сверху, вроде камня на дороге, о который мы ушибли ногу. Страдание есть наше же самосознание суматохи, поэтому пронизывающее все наше существо и все мощи: мы страдаем «всеми собой», ничто в нас против страдания не стойко. И только переживая это, мы начинаем спрашивать и философствовать. Мнимая ясность нашего бытия разлагается страданием до неузнаваемости. Настигнутые страданием, мы удивляемся, как это могли считать мир космосом. В этой связи правильно замечает Н. Бердяев, что

философское познание в объеме своем зависит от живого опыта, от опыта противоположностей человеческого бытия, от опыта трагедии[40].

Мир как хаос, видимый в разных формах зла, подталкивает нас не только мыслить о нем, но внушает и характер этого осмысления, а именно страдание делает мышление действительным. Страдая, мы не можем ни удивляться миру, ни сомневаться в нем. Страдание снимает гармонию и мнимость мира. Настигнутые страданием, мы стараемся спастись. Злу, наступившему на нас и угрожающему нам гибелью, каким-либо способом должен быть дан отпор. Забота о бытии становится в страдании наиболее общей, всеобъемлющей заботой, значит — самой «экзистенциалией». Поэтому в центре порождаемого страданием мышления находится мир как космос, не наше сознание как очевидность, а судьба человека во времени, философия, происходящая из страдания сплочена вокруг этой судьбы и ищет ответ на заботу о бытии. Философия такого характера — это антропология широкого масштаба или философия человека, но человека не как части космоса или микрокосмоса, — размышления такого рода есть и в философии удивления, но человека, как находящегося в процессе истории, в котором угроза хаоса выступает в зримых формах. Поэтому философию, происшедшую из страдания, можно называть и «философией истории», если понимать историю как раскрытие человека в ходе времени. Ее можно называть и «экзистенциальной», если понимать экзистенцию в смысле не чисто личного, а исторического, культурного и социального измерения. Настроение, выражающее эту философию, есть не восхваление мира, как в удивлении, не настороженность по отношению к нему, как в сомнении, а его обвинение, то знаменитое «j'accuse», находящее вину, но не находящее виновника. А где виновник находится (скажем, класс эксплуататоров-капиталистов в марксистской философии), там мышление становится мелководным, неглубоким, исчерпывающим себя критикой в социальной плоскости, как если бы эта плоскость являлась единственным измерением человеческого бытия, и как бы обижаемый не есть вместе и обидчик.

Забота о выходе из состояния страдания внушает не только характер из страдания возникшей философии, превращая ее в антропологию всеобщего объема, но и ее содержание, превращая ее в науку о спасении. Это налицо во всех ранее нами описанных формах философии страдания, за исключением книги Иова, которая, правда, спрашивает, но не дает никакого ответа. Тем временем как буддизм, так древнерусская философия и марксизм открыто провозглашают освобождение человека, хотя и осуществляемое разными путями: в буддизме путем погашения самосознания Я; в русской философии — в ожидании непосредственного вмешательства Бога в историю; в марксизме — путем основательной перестройки общественного порядка. И это ведь не случайно. Наука о спасении составляет сущность философии страдания. Ибо страдание, приводя мышление в действие, самопроизвольно заставляет мыслителя создавать указания, как должно человеку поступать, чтобы победить или хотя бы облегчить свое существование в мире. Эти указания могут быть самые разные, но их обединяет та же цель: научить страдающего человека определенному поведению в присутствии страдания. Поэтому все формы философии страдания завершаются этикой — практической стороной науки спасения. В буддизме это явно с самого начала. Это налицо и в древнерусской философии, в которой значительный вес всегда имели темы — философия истории (призвание России)

и нравственность. Наконец, это проявляется и в марксизме, в котором диалектический материализм как онтология становится все мелководнее, а этика все расширяется и углубляется.

Но как раз здесь таится основная слабость философии страдания и даже зародыш ее погибели. Наука спасения, желая остаться в сфере философии, а не вступить в теологическую область, быть обоснованной познанием, а не верой, вынуждена предлагать исторические способы и средства для преодоления страдания. Но страдание не есть историческое явление, возникшее во времени и во времени исчезнувшее. Страдание есть сознание и опыт зла в нас. Но зло антиисторично, оно проявляется в истории, но возникает не из нее. По этой причине оно и не может быть преодолено историческими средствами. Тут и раскрывается противоречивость философии страдания: исторически преодолеть то, что неисторично. Когда это противоречие становится наукой спасения и освободительной этикой, философия страдания неизбежно превращается в утопию, привлекательную вначале и разочаровывающую в ходе ее осуществления. Хотя, как и буддистская медитация может затемнить самосознание Я, сливая человека со Вселенной, но по окончании медитации, — сам ее конец уже показывает, что самосознание все-таки остается, — человек возвращается в прежнее состояние страданий. А если медитация и снимает его чувствительность к страданию, то этим она человека из страдания не освобождает, а только делает его тупым к страданию другого, что, скажем, в буднях Индии ярко представлено и что делает эти будни такими бесчеловечными. Хотя марксистская революция и может изменить общественный строй, но после этого изменения вырастает строй новый, — без никакого строя общество быть не может, — не менее полный страданий, обид и несправедливости, чем прежний: революция изменяет лишь субъект несправедливости, но самой несправедливости не снимает, что тоже очевидно в советском строе. Форма философии от страдания так же хрупка в себе, как и от удивления или сомнения.

И все-таки кажется, что мы вступили в промежуток философии страдания и что философия этого вида начинает все более утверждаться в истории мышления — на сей раз не только на Западе; даже больше на других континентах, нежели в Европе. Нынешний человек достиг такого уровня самосознания, что ему не все равно, как он существует в мире. Состояние беды не воспринимается уже ни как судьба и поэтому ни как неизбежность: человек нашего времени осознал свое положение в мире и поэтому пытается от него избавиться. Забота о бытии начинает организовываться; она становится общественной, тем самым становясь экономической и социальной. Она проникает в невопрошающее состояние безымянного субъекта или мещанина, потрясая мнимую его ясность и поэтому перенося философское мышление даже в такие слои, которым оно было раньше абсолютно чуждым. Форма философии страдания — в первую очередь своей наукой спасения и этикой спасения — постепенно становится всеобщей, вовлекая в свою область даже религиозные движения и теологические теории, которые сегодня из антиистории все больше пускаются в сферу истории, предлагая исторические способы для преодоления страдания и по этой причине, наконец, сливаясь с философией, особенно с марксистской ее разновидностью. Страдание становится источником каждого мыслителя современности, в каком направлении он бы ни шел: в философском, теологическом, социологическом, экономическом или даже эстетическом, ибо пережива-

ние состояния беды сегодня держит в своей власти искусство. Восхождение и распространение новой разновидности философии в наше время есть почти сама очевидность.

Но это, без сомнения. не значит, что формы философии удивления и сомнения исчезли или должны исчезнуть. Появление творчества П. Тейяра де Шардена в кругозоре мышления наших дней — знак того, что философия удивления все еще жива, ибо П. Тейяр де Шарден, по существу, мыслит, побуждаемый удивлением. Расцвет неопозитивизма в англо-саксонских краях доказывает, что философия сомнения тоже жива и много где господствует. Ибо как неуничтожимы основные переживания мира — удивление, сомнение, страдание, так же неуничтожимы и разновидности порожденной ими философии. Поэтому преимущество философии страдания в наши дни есть не существенное, а лишь историческое. Сущностного преимущества не имеет вообще никакая разновидность философии. Но, живя сегодня не рядом с историей и не на ее окраине, а в самой ее середине, мы своим мышлением не можем вырваться из рамок философии страдания, как человек древности или средневековья не мог вырваться из философии удивления, а человек Нового времени — из рамок философии сомнения. Каждый философствует в кругозоре своей философии. В этом смысле ныне первенство принадлежит философии страдания, и в этом смысле нам ныне предстоит с ней мериться силами во всей широте.

Ее первенство обещает нам более глубокие прозрения в бытие только лишь в том случае, если философия страдания избежит опасности превратиться в утопию в форме науки о спасени; другими словами, если мышление, произошедшее из страдания повернет не по пути Маркса и Будды, а по пути Иова, острием ставя вопрос страдания, но не предлагая никакой социальной или моральной системы для преодоления страдания. Ибо страдание победить можно, его выстрадав. Это главная мысль книги Иова и тем самым основана веха плодотворному мышлению страдания. Страдание не выносит утешения и вины. Утешения оно не выносит, ибо утешение превращает его в обноски, якобы его облегчая, что есть чистый обман. Оно не выносит вины, ибо вина фальсифицирует страдание, якобы находя его причину, что тоже мнимость. Вот почему Иов отвергает и утешение друзей, и вместе поиск причины страдания в вине: страдает утешаемый и неутешаемый, виновный и невиновный. Утешение и вина есть основные соблазны каждой философии страдания, последовав которым философия погибает на мели. Как для буддизма, так и для марксизма в особенности эти соблазны очень реальны. Поэтому обеим этим разновидностям философии страдания угрожает тупик мелкой утопии, что в этике одного и другого удивительно ярко видно, но сегодня все еще почти незамечаемо. Только книга Иова устояла перед этими искушениями. Поэтому только она единственная из прежних начал философии страдания может оплодотворить новую форму философии, восходящую и уже складывающуюся в нашей истории.

[1] Ср.: *Auer A.* Leidenstheologie des Mittelaltere. Salzburg, 1947.
[2] *Lubac de H.* Aspekts du Buddhisme. P., 1950. P. 8.
[3] Ср.: *Schlingloff D.* Die Religion des Buddhismus. B., 1972. T. 1. S. 67.
[4] Ibid. T. II. S. 3-6.
[5] *Maceina A.* Jobo drama. Schweinfurt, 1950.
[6] Ср.: *Billicsich Fr.* Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandws. Wien, 1952—1959. T. 3.

[7] *Blois P.* De diodecin utilitatibus tribulationum (XII—XIII); *Dambax J.* Consolatio theologiae (XIV).
[8] *Aquinas T.* De anima, III, 7; intellectus nec per se nec per accidens passibilis est?
[9] *Верховской С.* Православие и современность // Православие и жизнь. N. Y., 1953. С. 22.
[10] *Сковорода Г.* Твори. Киев, 1961. Т. 1. С. 532.
[11] *Добролюбов А. М.* Из книги невидимой. М., 1905. С. 183.
[12] *Вл. Соловьев.* Собрание сочинений. Т. VIII. С. 179.
[13] *Frank S.* Die russische Weltanschauung. Charlottenburg, 1926. S. 12-13.
[14] Ibid. S. 11.
[15] *Berdijajew N.* Der Sinn des Schaffens. Tubingen, 1927. S. 39.
[16] *Огарев Н.* Избранные социально-политические и философские произведения. М., 1956. Т. 1. С. 24.
[17] *Бердяев Н.* Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955. С. 24
[18] *Огарев Н.* Избранные.... С. 316.
[19] *Франк С.* Философия Гегеля // Путь. Париж, 1932. № 34. С. 4.
[20] *Ильин И.* Религиозный смысл философии. Париж, 1925. С. 42.
[21] Там же. С. 41.
[22] Там же. С. 69.
[23] *Iljin I.* Wesen und Eigenart der russischen Kultur, Affaltern. A. 1954. S. 86.
[24] *Marx K., Engels Fr.* Werke, B., 1962. T. III. S. 31.
[25] *Янагида К.* Прогресс философии и развитие истории // Вопр. философии. 1963. № 5. С. 86. Ср.: *Selsam H.* Revolution der Philosophie. B., 1959. S. 12.
[26] *Marx K.* Die Frueschriften. S. 245.
[27] *Marx K., Engels Fr.* Werke, B., 1957. T. I. S. 99.
[28] Ibid. T. III. S. 29.
[29] Ibid. T. XX. S. 453.
[30] Ibid. T. III. S. 28.
[31] *Marx K.* Die Frueschriften. S. 274.
[32] *Marx K., Engels Fr.* Werke. T. I. S. 390.
[33] Ibid. T. I. S. 343.
[34] Ibid. S. 391.
[35] Ibid. T. III. S. 7.
[36] Ibid. T. I. S. 344.
[37] *Herzen A. I.* Ausgewahlte philosophische Schriften. M., 1949. S. 351—352.
[38] *Marx K., Engels Fr.* Werke. T. III. S. 31.
[39] Ibid. T. I. S. 6.
[40] Berdjajew N. Das Ich und Die Welt der Objekte. Darmstadt, 1952. S. 28.

ПАМЯТИ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ФИЛОСОФОВ — ЖЕРТВ ТОТАЛИТАРИЗМА

Каждая эпоха, каждый период истории имеет своих героев. Признанным нравственным героем 60—90-х годов в нашей стране был А. Д. Сахаров. Но рядом с ним и вместе с ним боролось немало не столь известных миру, хотя и в высшей степени нравственно чистых и сильных духом личностей. Одной из таких личностей была Лина Борисовна Туманова (1936—1985).

В то время как многие из нас, прекрасно понимая смысл происходящего в стране, продолжали заниматься своей профессиональной деятельностью, стараясь как-то сохранить при этом порядочность, совесть заставила Лину действовать иначе: она стала одной из активных правозащитниц 70—90-х годов, была, само собой разумеется, изгнана из «марксистского храма» философии и довольствовалась мизерным заработком сторожа (да и его-то она почти весь отдавала другим, как она считала, более нуждающимся) при каком-то складе-храме, которых у нас и теперь великое множество.

Лина не любила громких слов, поэтому она не провозглашала: «Нравственный долг заставляет меня бороться за справедливость!» Нет, тихо улыбаясь, она говорила: «Если я этого не сделаю, мне будет душевно дискомфортно». Желание избежать дискомфорта заставляло ее защищать в судах украинцев, евреев, русских, баптистов и многих других, тех, кто отстаивал свои гражданские права. Все это, а непосредственно — стремление содействовать вызволению А. Д. Сахарова из ссылки привело ее в Лефортовскую тюрьму, откуда она вышла смертельно больная.

Вволю поглумились над умирающей женщиной сотрудники КГБ, непрерывно угрожая ей то высылкой из страны, то новым заключением. Да что говорить — даже в больницу на Каширку ее всегда сопровождал какой-нибудь «отважный чекист». Слава богу, что Лина относилась ко всему этому с иронией.

До последних минут своей недолгой жизни она сохранила чувство собственного достоинства, мужество и свободу — ту свободу духа, которой посвящена помещенная ниже статья. Опубликовать оставшиеся после ее смерти философские работы, ибо Лина оставалась философом не по профессии, а по призванию, — это немногое, чем мы можем выразить Лине свою признательность и благодарность за то, что в своей борьбе она отстаивала и наши интересы.

* * *

Друзьями Лины Борисовны Тумановой подготовлен сборник ее избранных философских работ, около 50 печатных листов. Первая часть книги — сопряжение логики и культуры, истории и логики. Вторая часть собственно логическая, точнее — историко-логические работы, средоточие которых — проблемы философской логики в ее историческом движении. Третья часть — снова выход логических проблем на гора — статьи и размышления, связывающие проблемы философской логики и современной поэтики и искусства XX в. Можно сказать, что вся книга Лины Тумановой в целом есть своеобразное введение в современную — XX в. — философскую логику культуры.

В настоящем ежегоднике мы публикуем фрагменты работ Л. Тумановой, посвященной сопряжению логики Гегеля и логики Фихте как современной,

в XX в. актуальной проблеме — проблеме человека конца XX столетия. На наш взгляд, это один из лучших разделов книги Л. Тумановой. Здесь начинается углубление автора в чисто логическую проблематику, происходит перенос центра тяжести от внешних напряжений темы — «История и логика, логика и культура» — во внутренний эпицентр проблемы. Парадокс может быть сформулирован так: Фихте — «начало мышления, постоянное начинание онто-логической мысли, ее пограничность с внелогическим бытием... (культуры, истории, искусства) Гегель — «Вечное продолжение, развертывание мысли, логики, всегда обосновывающее самое себя...».

В этом парадоксе сосредоточен весь смысл человеческого бытия и мысли, и одним из фокусов такого сопряжения является диалог Фихте и Гегеля. Но это логическое сопряжение имеет — вот излюбленная идея Тумановой — и непосредственно жизненный, человеческий оборот: проблему свободу мысли и поступка (фундаментальную свободу мысли и поступка) в ее соотнесенности с абсолютной ответственностью и нравственной необходимостью тех же самых — свободных — мысли и действия.

Работа о Фихте и Гегеле написана еще в 1971 г., но основные ее мысли соотносятся с последними работами Л. Б. Тумановой 1984—1985 гг.

И еще одно: разум как единственное и безусловное основание свободы; свобода — как единственное основание и обоснование разума — это не просто смысл текста Л. Тумановой, это реальная максима всех поступков ее жизни и смерти свободомыслящего человека 60—80-х годов XX в.

Т. Б. Длугач
В. С. Библер

ФИХТЕ И ГЕГЕЛЬ
(В логическом осмыслении XX века).

Л. Б. Туманова

> Большинство людей легче было бы побудить считать себя за кусок лавы с луны, чем за некоторое Я... Кто еще не достиг согласия с самим собою относительно этого пункта, тот не в силах понять никакой основательной философии; да он и не нуждается в ней. Природа, машиною которой он является, будет руководить им без всякого содействия с его стороны, во всех делах, которые ему надлежит выполнить. Философствование требует самостоятельности; самостоятельность же может дать себе лишь сам человек. Мы не должны хотеть видеть без помощи глаз, но мы не должны также и утверждать, что глаз видит
>
> *Фихте.* Основа общего наукоучения.

> Какое отвращение должны были питать к этому человеку безумные скептики, легкие эксцентрики и умеренные всех цветов.
>
> *Гейне.* О Германии.

Предпосылка рассмотрения. Рассмотреть эпоху (в данном случае речь может идти только о рассмотрении «образа мыслей» эпохи, ее типа мышления) в ее целостности — значит рассмотреть ее в ее противоречивости. Эта противоречивость прослеживается в системе каждого крупного мыслителя,

и именно подчеркнутая однозначность системы заставляет предполагать и выявлять параллельный выявленному тексту невыявленный подтекст. Противоречивость эта обнаруживается также как противоречие между системами, ибо каждая система предлагает свой путь выхода из затруднений, а следовательно, создает свои собственные коллизии. Исходные затруднения — логические парадоксы — одни и те же для ряда систем одной эпохи. Однако предлагаемые решения этих парадоксов различны, а это значит, что и сама постановка проблемы, на которой строится философская система, различна.

Итак, исходная трудность — одна и та же, способ ее формулирования, «произнесения» как проблемы — различен.

Основная исходная трудность, с которой имела дело классическая немецкая философия, это имманентность логического действия (собственно мышления) — трансцендентность логического содержания. Первое положение (имманентность логического действия) долгое время стучалось в психологическую оболочку, пробиваясь к родной ее логической почве. Как психологический, этот вопрос не привлекал (или скорее отталкивал) философское мышление. Коллизия здесь состояла в следующем: если предположить, что мысль, «идея» есть продукт творческого мышления субъекта, то в чем гарантия объективности его содержания. И наоборот, если содержание идеи объективно, то обращенность к субъекту оказывается излишней. Субъект тогда не нужен — это лишний винтик во всем механизме. И однако субъект необходим, ибо иначе откуда возникает логическое содержание, кто его источник и носитель?

В поисках выхода Гегель сделал логическое содержание субъектом, т. е. предположил, что логическое содержание есть саморазвивающаяся, самопроизводящая и самосознающая субстанция, субстанция — субъект, субстанция как деятельность. Однако в этом случае, субстанция — субъект, мышление как субъект оказывалось некоторым равенством себе самому, некоторым тождеством, а следовательно, ее предположенная изначально самодеятельность оказывалась под вопросом. Гегель вышел из положения, положив это тождество не в качестве наличного бытия субстанции — субъекта, а в качестве ее цели. Таким образом, не-равенство, не-симметрия, необходимые для движения и самодвижения, были восстановлены, они проявились как не-равенство настоящего и прошлого, данного состояния и состояния предшествующего, как не-равенство двух *состояний* единого целого (о трудностях такого способа буду говорить ниже).

Этот выход Гегеля непосредственно был ответом на проблемы, возникшие в философии Фихте.

У Фихте указанное затруднение, а именно производящего субъекта и произведенного им логического содержания, или отношение субъективной деятельности и ее всеобщего (объективного) продукта, — обострено до предела тем обстоятельством, что в его философии определения изменили свои привычные места: *всеобщая* деятельность и *субъективный* продукт, всеобщность субъекта и субъективность логического содержания.

Логическое начало философии Фихте состоит в полагании чистой деятельности субъекта как деятельности всеобщей. В ином случае, в случае невсеобщности, начало системы не было бы логическим началом, однако, по мысли Фихте, начальное положение есть основоположение, т. е. начало есть одновременно логический центр системы. «Мы должны, — пишет он, —

отыскать абсолютно первое, совершенно безусловное основоположение человеческого знания»[1].

И однако основоположение: «Я полагает себя самого» — не есть еще основоположение *знания*. Здесь Я есть то, что совершает действие и одновременно — продукт действия, поскольку здесь речь идет не о знании, а о бытии. «Я полагает себя самого, и оно есть только благодаря этому самоположению. И наоборот. Я есть, и оно полагает свое бытие только благодаря своему бытию» (72).

Основоположение знания — это основоположение: «Я безусловно противополагается некоторое не-Я» (81).

Если в первом основоположении речь шла о бытии, полагаемом некоторым действием, о таком бытии, которое само есть действие, которое тождественно действию, которое в такой же мере является продуктом действия, как и не является им в строгом значении слова, ибо здесь бытием является само действие, то во втором основоположении знание дано как продукт, как логическое содержание, как не-Я. (Это далеко не единственный смысл не-Я, но пока остановимся на нем.)

Абсолютное Я (Я первого основоположения) есть производящее. Не-Я, противопоставленное абсолютному Я, есть ничто (86). Действительно, поскольку абсолютное Я абсолютно, все, что не есть это Я, не есть вообще. В этой ситуации — абсолютное Я как действие, не-Я как ничто — воспроизводится та антиномия, о которой говорилось выше (знание как деятельность имманентно, знание как логическое содержание — трансцендентно), и воспроизводится в следующей форме: деятельность субъекта не может произвести объективное знание, логическое содержание не есть продукт деятельности субъекта.

Этот вывод совершенно противоречит тому, что Фихте считал задачей своей философии: наукоучение должно было стать обоснованием достоверности знания. В основе наукоучения должно лежать положение, обосновывающее науки и не могущее быть доказанным в них самих.

Примечание. 1. Указанная противоречивость системы Фихте обычно в литературе разбивается по двум периодам его творчества: период до 1804 г. — период субъективного идеализма; после 1804 г. — период объективного идеализма (реализма), т. е. поиски абсолютного бытия знания (см.: *Ланц.* Бытие и сознание в философии Фихте. // Вопр. философии и психологии. 1914. Кн. 22). Однако указанная двузначность концепции Фихте была заложена в ней с самого начала (см. детальнее ниже).

2. Для того чтобы пояснить сказанное выше, и даже для того, чтобы не столько пояснить его, сколько еще раз продемонстрировать на несколько ином материале, остановимся на следующем вопросе.

Мышление XIX в. в самом первом приближении может быть охарактеризовано как причинно-следственное мышление, ибо логика объяснения и доказательства рассматривалась как нахождение и демонстрация причин некоторого явления.

Но само понятие (и понимание) причины неоднозначно; в использовании этого понятия для объяснения или демонстративного доказательства кроются определенные трудности, которые показал Гегель. «Действие не содержит в себе вообще ничего такого, чего не содержит в себе причина. И обратно, причина не содержит в себе ничего такого, чего нет в ее действии»[2]. Причина есть тождество с самой собой, которое проявляется и разрешается

в действии. «В силу такого тождества содержания, эта причинность представляет собой аналитическое предложение. Одна и та же вещь оказывается в одном случае причиной, а в другом действием, там — самостоятельным устойчивым наличием, здесь — положенностью или определением в некотором другом. Так как эти определения формы суть внешняя рефлексия, то, когда определяют некоторое явление как действие и восходят от него к его причине для того, чтобы постигнуть и объяснить, это представляет собою по существу дела тавтологическое рассмотрение субъективным рассудком; одно и то же содержание лишь повторяется дважды... Если движение какого-либо тела рассматривается как действие, то причиной его служит некоторая толкающая сила; но и до и после толчка имеется одно и то же количество движения, одно и то же существование, содержавшееся в толкающем теле и сообщенное им толкаемому; и сколько оно сообщает, столько же оно само и теряет.

Причина, например, живописец или толкающее тело, имеет, правда, еще и другое содержание; живописец имеет еще и другое содержание помимо красок и их формы, соединяющей краски и образующей из них картину, а толкающее тело имеет еще и другое содержание помимо движения определенной силы и определенного направления. Но это дальнейшее содержание есть случайный придаток, не касающийся причины; какие бы другие качества живописец ни содержал в себе, если мы берем его, абстрагируясь от того обстоятельства, что он есть живописец данной картины, — это не входит в состав нашей картины; лишь те из его свойств, которые оказываются в действии, присущи ему как причине; по прочим же своим свойствам он не есть причина. Точно так же, есть ли толкающее тело камень или дерево, зеленое ли оно, желтое и т. п., это не соучаствует в его толчке, и постольку это тело не есть причина»[3]. Следовательно, причинное объяснение означает по сути дела приравнивание одного явления к другому: объяснить одно через другое — значит в другом обнаружить это первое как реализовавшее себя тождество: «бытие определяет мышление» значит, что нет ничего в мышлении, чего не было бы в бытии. «Мышление определяет бытие» значит, что нет ничего в бытии, чего не было бы в мышлении. Правда, и в том и в другом случае приходится нечто рассматривать как данное, т. е. принимать без объяснения, не искать его причин: бытие таково. каково оно есть; мышление (во втором случае) есть то, что оно есть.

В случае тождества причины и следствия, казалось бы, невозможно поступательное движение, невозможно вырваться из вечного круга: причина—следствие. Гегель решает вопрос следующим образом: поскольку причина тождественна самой себе, постольку она есть (и это не каламбур) причина самой себя, она творит себя, и она реализует себя как следствие. *Субстанция есть субъект, есть причина самой себя.*

Для Фихте понятие причины имеет иной смысл. Для него причина и основание разделяются таким образом, что причина (обоснование) находится за (вне) пределами следствия (обоснованного) как сила, как внешний двигатель. «Основание, согласно самому понятию об основании, находится вне обоснованного; то и другое, обоснованное и основание, как таковые друг другу противоположны, друг с другом связаны, и таким образом первое объясняется из последнего» (415). Но, поскольку основание находится вне обоснованного, противоположного ему и только благодаря этому приводит его в действие, оно само как объясняющее должно быть необъяснимым (в

ином случае объяснение отодвигалось бы до бесконечности), т. е. иррациональным.

Различие указанных точек зрения есть двойственность самого понятия причины, которое, с одной стороны, как тождество, может быть принято только как causa sui, с другой стороны, как не-тождество есть иррациональное объяснение рационального.

Рациональное и иррациональное у Фихте. Для Фихте вопрос об объективной значимости логического содержания — один из основных вопросов его системы. «Но вот вопрос, — пишет Фихте, — который действительно достоин размышления: каково основание системы представлений, сопровождающихся чувством необходимости и самого этого чувства необходимости?» (413—414).

В своей системе Фихте формулирует эту проблему следующим образом: «Так как объективная значимость обозначается как бытие: как мы приходим к тому, чтобы допускать какое-то бытие?» (445).

И наконец, в наиболее острой форме: «Как мы приходим к тому, чтобы приписывать объективную значимость тому, что на деле только субъективно?» (445).

В сознании представления выстраиваются в некоторый необходимый ряд, обладающий логической абсолютностью, т. е. ряд объективный. Фихте, который отстаивает философию как науку против «мечтательности», в качестве одного из важнейших пунктов своей системы постулирует объективность, необходимость логического содержания представлений. Но как оно возможно? Ведь особенность системы Фихте, как говорилось выше, состоит в том, что основание находится *вне* обусловленного, *вне* самого обоснованного. Более того, логическое содержание, логос, рациональное как обоснованное должно иметь в качестве своего обоснования иррациональное, не-логическое, не-понятийное. Основание — это то, что находится вне обоснованного. Обоснование — вне-рационально, оно иррационально. В этом же смысле необходимое логическое содержание возможно только как акт свободного действия субъекта. «Знание (у Фихте. — *Л. Т.*) является по своему бытию абсолютно случайным, по своему же содержанию необходимым»[4].

Переформулируем проблему словами Фихте: «При образовательной деятельности Я совершенно свободно... Образ определен известным образом, так как Я определяет его так, а не иначе, что оно тоже было бы в состоянии сделать в этом отношении; и через такую свободу в акте определения образ оказывается доступным отнесению к Я и допускает положение себя в Я и как его продукта.

Но этот образ не должен быть пуст, и ему должна соответствовать некоторая вещь вне Я: он должен быть поэтому отнесен к этой вещи... Постольку же, поскольку образ относится к Я, он является совершенно определенным, должен непременно быть таким, каков он есть, и не может быть другим, ибо вещь обладает совершенной определенностью, образ же должен соответствовать ей. Полное определение знаменует собой основание отношения между образом и вещью, и образ не является теперь ни самомалейшим образом отличным от непосредственного созерцания вещи.

Но это очевидным образом противоречит предыдущему; ибо то, что необходимо, должно быть так, как оно есть, и отнюдь не может быть иначе, не является продуктом Я и совсем не может быть положено в него или отнесено к нему» (362—363).

Рассмотрим подробнее это иррациональное, которое оказывается обоснованием (и-основанием) Логоса. Прежде всего надо иметь в виду, что это иррациональное принадлежит *сознанию,* оно есть факт сознания.

Образ и вещь объединяются в сознании через некоторое абсолютное действие сознания, через некоторый факт сознания, в котором, во-первых, неопределенность превращается в определенность, а во-вторых, который в то же время сохраняет свой случайный, свободный характер, поскольку свобода и случайность (как характеристика действия) и есть его содержание.

Этим фактом сознания, который оказывается иррациональным обоснованием необходимости и объективности представлений (их логического содержания), является интеллектуальная интуиция. Она, во-первых, принадлежит сознанию по самой своей сути, ибо это интуиция самого сознания — интеллектуальная интуиция. А во-вторых, она есть иррациональный акт в той мере, в которой иррациональным (не-понятийным) вообще оказывается интуиция.

Акт интеллектуальной интуиции, как его понимает Фихте, связан с понятием деятельности Я и в этом смысле отличается от понятия интеллектуальной интуиции у Канта. Впрочем, Кант решительно высказывается против интеллектуальной интуиции, и именно в силу того, что объектом ее он полагает нечто совсем иное, чем Фихте. У Канта всякое созерцание, говорит Фихте, относится к бытию, поэтому интеллектуальная интуиция у Канта могла бы быть только непосредственным созерцанием (через мышление) нечувственного бытия — вещи в себе. Необходимость же вещи в себе у Канта не созерцается непосредственно, а доказывается логически, выводится посредством мышления и в силу необходимости самого мышления.

Та интеллектуальная интуиция, которую имеет в виду Фихте, относится не к *бытию*, а к *действованию.*

Почему существенно перенесение предполагаемого объекта интеллектуальной интуиции с *бытия на действование*? В понятии интеллектуальной интуиции и начинается у Фихте различие между бытием и действованием, бытием и мышлением, действованием и мышлением, объективностью и субъективностью, иррациональным и рациональным.

Здесь необходимо рассмотреть вопрос о роли созерцания в мышлении. Согласно Канту, мышление в понятиях составляет *форму* сознания. Но само мышление, кроме формы, имеет еще определенную материю, которая для мышления оказывается некоторой данностью. У Канта эта данность (материя мышления), постигаемая созерцанием, дана человеку в опыте, который говорит о том, *что* не есть само мышление и реально существует *вне* мышления.

Согласно Фихте, созерцание также является основой понятия (480). Однако субъект имеет дело только с тем, что дано ему внутри его, а не вне его. Следовательно, материю мышления, материал для интеллигенции (человеческого духа) должен доставлять сам субъект.

Но в отличие от Гегеля для Фихте этим материалом остается не-мысль, не-мышление как таковое, т. е. не понятийное мышление. Поэтому субъект Фихте должен быть по необходимости двояким субъектом; он должен включать в себя: а) немыслительное начало; б) само мышление. Первое начало — не-мыслительная деятельность — доставляет мышлению его объект, при этом вполне определенный (конечный) объект, ибо иного объекта как данности, как конкретности и быть не может. Но тогда оказывается, что

абсолютное Я, абсолютный субъект изначально противоречив, противоречив по своей природе: как абсолютная деятельность, но ничем не ограничен и ничем не обусловлен, и он же ограничен и обусловлен как *объект* мышления, как *бытие*.

Почему у Фихте разведены понятия бытия и действования, почему действование есть объект интеллектуальной интуиции, а бытие — объект мышления, почему действование свободно и иррационально, а мышление — необходимо и рационально?

Фихте пишет: «Действование — не бытие, и бытие — не действование; другого определения через одно только понятие не может быть» (451).

С другой стороны, «Положение Я самим собою есть его чистая деятельность. Я полагает самого себя, и оно есть только благодаря этому самоположению» (72). «Полагать самого себя и быть — утверждения применительно к Я совершенно одинаковые» (74).

Как совместить эти два положения? По-видимому, Фихте имеет в виду следующее: действование для субъекта есть единственный способ *быть*, т. е. *быть* реальным. Далее, это действие есть не что иное, как деятельность самополагания. Я полагает себя как Я. Сам этот акт является иррациональным в том смысле, что чистое действование может быть только созерцаемо, а не разъяснимо через понятия и несообщаемое через понятия (451). Действование, осознанное как самополагание Я, есть бытие и постигается в мышлении, в понятии. В чистом действовании впервые рождается Я в его бытийности, определенность Я, его бытие. Эта определенность, это бытие и есть объект мышления.

Но мышление в силу своей абстрагирующей природы не останавливается на некотором определенном бытии, оно создает понятие *чистого бытия*, которое не является а) ни действованием (иррациональный акт); б) ни мышлением (логическое содержание как таковое). Необходимое свойство мышления, по Фихте, есть полагание бытия.

Бытие, по Фихте, полагается не созерцанием. Напротив, в созерцании вещь дана субъективно; чувственное созерцание производит предмет, который есть не что иное, как реализация *способности производить*, присущей чувственному созерцанию как факту сознания. (На примере созерцания пространства как бесконечности, в то время как бесконечность не может быть дана в опыте, Фихте показывает, что «вещь», данная в чувственном созерцании, есть не более как «опредмеченная» субъективная способность, способность, принадлежащая субъекту.)

Созерцание демонстрирует то, что находится в субъекте. И однако мы не мыслим, говорит Фихте: «вещь кажется нам круглой», мы думаем: «вещь (эта) *есть* круглая». Здесь независимо от созерцания вносится новое качество, которое не может быть созерцаемо. Это новое качество — бытийность, «объективность». «...Что вносит это мышление во внешнее восприятие? Ничего иного, как только то, что оно придает ему форму, форму объективного существования. Следовательно, в объекте мы должны различать две главных составных части... объективную, проистекающую из мышления, и то, что объект есть сам, проистекающее из самосозерцания созерцающего, а именно его материальное качество, определяемое внешним чувством, и его протяженность, проистекающую из созерцания собственной бесконечной способности. Первое есть форма, второе вещество. Мышление есть вообще полагание, и именно полагание противоположного, противополагание. Само

мышление как самостоятельная жизнь, мысля из себя и собою, есть объективирующее мышление.

Таким образом, то, что в созерцании находилось в нас, становится находящимся в пространстве вне нас, телом, обладающим некоторыми определенными качествами»[5].

У Фихте привычные понятия поставлены на голову. Материей мышления и у Фихте является материал, доставляемый созерцанием. Однако созерцание дает материал, который воспроизводит только созерцающую способность субъекта. То, что в этом материале является объективным — бытие — вносится самим мышлением, которое вообще есть полагание противоположного, противополагание, т. е. которое вообще прежде всего должно нечто противоположить себе самому как мышлению, т. е. положить не-мышление. Но, поскольку полагает не-мышление само мышление, постольку оно необходимо полагает его (не-мышление) в себе же.

Бытие полагается мышлением, а не есть для него из вне пришедший материал. Но бытие полагается мышлением как нечто противоположное мышлению, как не-понятийное, и в этом (и только в этом) смысле иррациональное. То бытие, которое полагается мышлением, говорит Фихте, не есть *понятие* бытия.

Подведем итоги. 1. У Фихте основанием (причиной) обоснованного выступает нечто такое, что не тождественно самому обоснованному; более того, основанием должно быть нечто противоположное обоснованному. Выше шла речь об обосновании логического содержания понятий, мышления как такового, рацио. Таким основанием (и обоснованием), следуя методу Фихте, должно быть иррациональное (не-понятийное). При этом и основание, и обоснованное находятся в Я как единственном и первом (в логическом, а не временном смысле) источнике всего. Иррациональным, не-понятийным основанием логического содержания понятий у Фихте оказывается действование Я и его непосредственное видение (интеллектуальная интуиция), т. е. в той же мере, в которой основанием сознания является полагание Я себя (делодействие), в той же мере основанием логического содержания понятий является интеллектуальная интуиция.

2. Вопрос об объективности логического содержания Фихте решает следующим образом: мышление само полагает объективность своего логического содержания, и вне мышления его нельзя искать; мысля предмет, субъект мыслит его как наделенный бытием, т. е. объективный. И одновременно, полагая некоторое бытие как объективность, мышление полагает его как не-логическое, не-мышление. Содержание мышления, относясь не к мышлению как таковому, но к а-логическому, есть объективное.

* * *

Примечание. Для того чтобы слово «иррациональное» и генезис из него рационального не смущало читателя, скажу, что в отношении к знанию этот вопрос есть вопрос о постановке Фихте проблемы соотношения понятного и непонятного в знании.

«Эту трудность можно назвать абсолютной антиномией знания в строго кантовском смысле неизбежного противоречия разума: анализ знания приводит к пониманию таких элементов, которые он с логической необходимостью должен считать абсолютно непонятными, ибо они конституируют само понимание и, следовательно, даны до и вне всякого понимания»[6].

По мнению Ланца, Фихте решает эту проблему путем устранения субъективного знания. Как мне кажется, Фихте здесь имеет в виду иное, а именно для него возникновение знания (понятного) из не-знания (непонятного) является бесконечным процессом воспроизведения непонятного в понятном. Иначе говоря, возникновение понятного из непонятного как воспроизведение непонятного в понятном есть воспроизведение знания как проблемы. «Уничтожение понятия посредством очевидности, т. е. *самозарождение непонятного* (курсив мой. — *Л. Т.*), есть эта живая конструкция внутреннего качества знания»[7]. «Все качество абсолютного происходит из знания. Абсолютное не само по себе непонятно: это утверждение не имеет смысла; оно непонятно только тогда, когда понятие испытывает на нем свои силы и эта непонятность есть его единственное качество»[8].

Генезис знания как воспроизводство непонятного связан у Фихте с тем содержанием, которое он вкладывает в понятие мышления. Последнее, по Фихте, есть всегда некоторое выступление наружу, вовне, из рамок самого мышления, из рамок сознания как такового, из рамок такого сознания, которое имеет предметом самого себя, т. е. из рамок самосозерцания и самосознания. «Мыслить, по-нашему, значит выступать из простого самосозерцания»[9], при этом надо помнить, что в чувственном созерцании субъект имеет дело также только со своей способностью, что и фиксируется в самосозерцании, т. е. в интеллектуальной интуиции. Следовательно, выход мышления за рамки самосозерцания есть выход его за рамки всего, что дано ему непосредственно, т. е. в субъекте. Это выход к объекту, т. е. к непонятному. Под непонятным здесь имеется в виду то, что не есть само мышление. Оно полагается мышлением и в этом смысле оно вполне рационально, но оно полагается как не-мышление, и в этом смысле оно есть иррациональное в рациональном, а-логическое в логическом.

В связи с этим интересно, как Фихте характеризует науку, научное мышление современной ему эпохи. Современная эпоха есть эпоха освобождения от авторитетов, от неразумной веры. Инструментом освобождения авторитета является *понятие*, поэтому основной принцип современной эпохи состоит в следующем: «считать существующим и обязательным только то, что понятно и ясно усматривается»[10]. Отсюда современная эпоха делает мерилом бытия уже существующее, уже созданное (а следовательно, ограниченное) понимание, т. е. признает существующим только то, что ей в настоящее время понятно. Это рассудочная эпоха, поскольку принципом рассудка является устойчивость, постоянство.

Подлинно же разумное отношение и подлинная наука должна хотеть понять все, что существует. Она тоже ставит перед собой задачу все понять, в том числе и само непонимание, но она знает, что «еще непонятное существует во всякое время как единственный носитель времени и как понятое в качестве еще непонятного»[11].

Может показаться, что мысль об отношении понятного к еще непонятному является довольно тривиальной идеей. Однако дело здесь в принципиально ином подходе к проблеме знания, а именно в том, что не-знание, непонятое должно быть включено в знание как его необходимый момент и осознано как таковой.

* * *

3. Из вышеизложенного следует, что для Фихте предметом мышления является не только оно само, но и нечто такое, что мышлением не является; иначе

говоря, Фихте разрывает круг замкнутости мышления на себя, а также логическую замкнутость хода рассуждений, построенного на законе тождества.

У Гегеля мышление является необходимым в той мере, в которой оно тождественно себе. Закон его самотождественности и есть его необходимость. Там, где мышление не подчиняется закону тождества, там можно говорить только о предыстории мышления как такового. Самотождественность мышления — это его логическая цель и логический конец пути.

Далее, у Гегеля мышление объективно настолько, насколько оно опять-таки тождественно самому себе («чистое мышление»). Но тогда все, что не есть мышление, — не объективно, более того, иррационально, но иррационально не в смысле Фихте, где иррациональное — это не логическое, не понятийное (то, что не есть само понятие), а иррационально в смысле — мистично, таинственно, «по ту сторону», это то, что **искажает** природу рационального и «боится света», это то, что должно быть сведено на-нет и не должно быть воспроизводимо как задача. Задача — элиминировать это «потустороннее». Например, в действии (не-мыслительном действии), поскольку оно совершается вне мышления, постольку объект действия и его субъект полярно разведены, а следовательно, в действии субъект отчуждается. В действии существует некоторое содержание, которое «боится света и выходит на сцену лишь тогда, когда действие совершено»[12]. Отсюда дух гегелевских построений — это в известной мере дух греческих трагедий, где вина как субъективный умысел измеряется мерками объективного смысла деяния.

Однако «чистое мышление» Гегеля имеет определенный смысл для решения проблемы, поставленной Фихте, а именно: если мышление бесконечно, то оно невозможно, но рефлексия всегда вводит мышление в бесконечность. «Когда ты имеешь сознание о каком-либо предмете — пусть это будет тот же предмет, находящаяся напротив стена — как ты только что сознался, ты имеешь сознание, собственно о своем мышлении этой стены, и сознание стены возможно, лишь поскольку ты имеешь сознание о мышлении. Но чтобы иметь в себе сознание о своем мышлении, ты должен иметь сознание о себе самом. Т ы имеешь сознание о т е б е самом, говоришь ты; следовательно, ты необходимо различаешь т в о е м ы с л я щ е е Я от Я, м ы с л и м о г о в мысли о нем. Но якобы это было возможно, мыслящее в этом мышлении должно опять-таки быть о б ъ е к т о м некоторого высшего мышления, чтобы быть в состоянии сделаться объектом сознания; и ты получаешь вместе с тем нового с у б ъ е к т а, который опять-таки имеет сознание о том, что перед тем было самосознанием. Здесь я снова аргументирую тем же, как и прежде; и раз мы начали умозаключать, следуя этому закону, ты никогда не сможешь указать мне такого места, где мы должны были бы остановиться; таким образом для каждого сознания мы до бесконечности будем нуждаться в новом сознании, объектом которого служит первое, и таким образом мы никогда не придем к тому, чтобы быть в состоянии признать действительное сознание. — Ты имеешь сознание о себе как о сознаваемом, исключительно поскольку ты имеешь сознание о себе, как о сознающем; но тогда сознающее опять-таки становится сознаваемым, и ты должен снова иметь сознание о сознающем это сознаваемое и так далее, до бесконечности; и изволь-ка тут усмотреть, как дойти до некоторого первого сознания» (513—514).

Поскольку мышление невозможно, если оно уходит в бесконечность (имеется в виду вышепоказанная бесконечность, а не бесконечное разнообразие форм мышления), оно должно быть ограничено. Ограниченность сознания означает, что в каждый данный момент сознание должно само себя воспринимать как целостность, не нуждаясь для этого в метасознании; в случае метасознания сознание не может быть сознанием, ибо принцип рефлексии (который и требует построения здесь метасистемы) вынесен за рамки данного сознания. С другой стороны, и метасознание по той же логике нуждается в метасознании, т. е. не является сознанием. «Чистое мышление» Гегеля как тождество мышления с самим собой, как тождество субъекта и объекта (ибо субъектом и объектом в «чистом мышлении» является само мышление) явилось искомым «ограничением» мышления, переведением его из дурной бесконечности в актуальную бесконечность.

Фихте также искал выход в тождестве субъекта и объекта, т. е. в таком сознании, где объектом является непосредственно само сознание, и нашел его в интеллектуальной интуиции, как в не-логическом акте, но акте, принадлежащем самому сознанию и имеющему объектом само сознание. «Существует такое сознание, в котором совсем нельзя отделить субъективное и объективное, но где они составляют абсолютно одно и то же. Такое сознание было бы поэтому тем самым, в чем мы нуждаемся, чтобы объяснить сознание вообще» (515). «Созерцание, о котором речь идет здесь, есть полагание себя как полагающего (нечто объективное, которым могу быть и я сам как чистый объект) и отнюдь не чистое полагание; ибо через последнее мы попали бы в только что указанную невозможность объяснить сознание» (516). «Всякое возможное сознание, как объективное некоторого субъекта, предполагает непосредственное сознание, в котором субъективное и объективное суть безусловно одно и то же, иначе сознание абсолютно непостижимо. Беспрерывно будут искать связи между субъектом и объектом, и будут искать напрасно, если не постигнут их непосредственно в их первоначальном единстве» (516). «Это непосредственное сознание есть только что описанное созерцание Я: в нем Я полагает необходимо самого себя, и поэтому субъективное и объективное слиты в нем воедино. Всякое другое сознание прикреплено к этому и им опосредствовано» (516).

У Гегеля тождество субъекта и объекта выступает в качестве заключительного звена логического развития, как цель всего развития, заданная ему и в конце концов реализованная; У Фихте оно является начальной точкой логического движения и построения философской системы в том числе. Если у Гегеля как конец логического движения это тождество имеет логическую форму — оно есть «чистое мышление», учение о понятии, «созерцание понятия понятием», то у Фихте это тождество находится вне логического движения и именно поэтому, будучи его основанием, носит нелогический характер, оно есть интеллектуальная интуиция.

4. Вопрос об объективности логического содержания — это вопрос о том, как возможно научное знание, как возможна наука.

Фихте, так же как и Гегель, стремился определить, что же такое наука как таковая, т. е. чем отличается научное мышление от не-научного. Так же, как и позже Гегель, Фихте полагал, что отличие науки от других форм мысли может состоять только в том, что наука есть *система.* Для Фихте, как и для Гегеля, первым признаком системности науки являлось то обстоятельство, что первое положение науки (основоположение) должно было совпадать с

последним положением. И поскольку этим первым положением является некоторое недедуцированное основоположение, постольку наука как система есть совокупность положений, дедуцированных из основоположения таким образом, что эта совокупность может считаться исчерпанной, когда совершен круг, т. е. совершен возврат к основоположению.

Основоположение, как выше говорилось, должно отвечать двум требованиям: оно должно представлять собой тождество объективного и субъективного (1) и должно давать материал (быть объектом) для созерцания (2). Существенно при этом то, что это тождество не есть мышление.

Теперь возникает вопрос, насколько возможен в системе Фихте возврат к основоположению как необходимый круг, совершаемый системой и обязательный для научного мышления. Возможно ли совпадение начала с концом в системе Фихте?

Поскольку предполагается это совпадение, постольку вся система Фихте должна быть возвращением к первому основоположению, к тождеству Я-Я. Иначе говоря, тождество Я-Я должно сохраняться как в начале, так и в конце системы, т. е. система должна быть развитием этого тождества, с тем непременным условием, чтобы в результате развития тождественность основоположения сохранилась.

У Фихте Я (абсолютное Я первого основоположения) оказывается субъектом науки, т. е. наукоучения, субъектом в том смысле, что полагающее себя Я есть основание системы, а его имманентное движение есть одновременно имманентное движение системы наукоучения. Это имманентное движение системы полагается как некоторое логическое движение, дедукция. Но в этом случае субъект движения должен быть логическим субъектом.

Например, у Гегеля, который также утверждает, что наука может быть такой системой (системой доказательств из лежащего в основании принципа), субъектом науки является сам логический принцип, саморазвивающееся понятие. Поэтому объективность логического содержания у Гегеля полагается с самого начала и принцип тождества последовательно соблюден и как идеал, т. е. как конечная цель и как принцип логического движения.

У Фихте субъект движения не есть логический субъект, это не есть понятие. (При этом необходимо помнить, что само движение предполагается логическим движением понятий.) О том, что субъект системы Фихте является логическим субъектом, можно говорить только в том смысле, что этот субъект должен быть по замыслу принципом логического движения; но он не является логическим в том смысле, что в нем действование не отождествляется с мышлением, а следовательно, обращенность на себя не есть самопознание.

Действительно, у Гегеля действие субъекта есть всегда действие самопознания, т. е. в действии субъект полагает себя как теоретический субъект, и больше того, как субъект единственной науки-философии, как философствующий субъект. У Гегеля, следовательно, принцип действия системы — это полагание *теоретического* субъекта.

Фихте в понятии действования выдвигает совершенно иной принцип, а именно принцип *свободы*. Если гегелевский субъект ограничен строгими рамками теоретического действия и если последние выступают для него как необходимость, то фихтевский субъект, полагая себя, продуцирует себя не как нечто определенное — теоретическое или практическое, а продуцирует каждый раз *свободу продуцирования*.

Однако свобода продуцирования как принцип является не-логическим, а логическим принципом для логики, сущность которой утверждается в ее демонстративном характере, т. е. в возможности выведения одного понятия из другого понятия.

Принцип свободы продуцирования был бы имманентным для иного типа логики, а именно для логики, которая свободу продуцирования рассматривала бы как единственную необходимость субъекта и не признавала бы никакого иного типа необходимости. Тогда задача логики состояла бы в том, чтобы найти принцип отношений состояний субъекта, которые он свободно произвел. Эта логика была бы противоположна первой и в том смысле, что она не искала бы происхождения одного состояния субъекта из другого.

Однако Фихте полагает, что, кроме логики свободного продуцирования, есть еще иная логика: логика объективного (необходимого) перехода из одного состояния субъекта в другое его состояние. И эту логику Фихте страстно ищет. Но эта точка зрения приходит в противоречие с его основной посылкой.

Итак, Фихте утверждает системность наукоучения, т. е. объективность логического содержания, в тождестве начала и конца системы.

Но в качестве субъекта знания Фихте выдвигает понятие деятельного субъекта, т. е. самополагание не-теоретического субъекта, т. е. не полагание понятия. Поскольку у Фихте субъект науки имеет своим основанием субъекта действия, т. е. логическое ведет свое происхождение от не-логического, постольку у Фихте требование системности в этом понимании, т. е. как совпадение начала с концом, основания с обоснованием, выполнено быть не может.

У Фихте тождество субъекта и объекта, существующее и как онтологическое тождество (абсолютное Я — дело — действие), и как гносеологическое (факт сознания — интеллектуальная интуиция), является тождеством действия, а не знания, тождеством бытийным, а не теоретическим. Интеллектуальная интуиция, например, является интеллектуальной по той причине, что объектом ее оказывается не чувственная, а вне-чувственная реальность — действование. Следовательно, это *интеллектуальное* действие не по существу, не по своему методу, а по противоположности чувственной интуиции, объектом которой является реальность, данная в чувстве. «Фихте указывает лишь на нечувственный предмет постижения, а не на его с п о с о б или м е т о д. Именно в этом смысле он пояснял, что интеллектуальным интуиция есть "созерцание одной только деятельности" и что сама созерцаемая посредством нее деятельность есть не неподвижно пребывающее "бытие", а нечто "постоянно движущееся" или "жизнь". Однако из того, что созерцаемый предмет есть «жизнь», никак еще не видно, что созерцание этой "жизни" есть созерцание "у м а и л и и н т е л л е к т у а л ь н а я и н т у и ц и я"»[13].

Напротив, Фихте сам подчеркивает, что интеллектуальная интуиция хотя и есть факт сознания, но не есть акт интеллекта, поскольку в ней не воспринимается непосредственно принцип, т. е. не воспринимается сам логический принцип или логика в движения.

Ввиду того что субъект науки, абсолютное Я (Я-Я) не есть логический принцип, он (субъект науки) у Фихте не тождествен самому процессу, смыслу, логическому содержанию и объективному статусу науки. Поэтому принцип системности и наукоучении Фихте (в отличие от философии

Гегеля) не может быть реализован. «Таким образом, — пишет К. С. Бакрадзе, — "Я" не может окончательно выполнить своего стремления и возвратиться к себе»[14].

* * *

Примечание. То обстоятельство, что у Фихте произошел принципиальный разрыв между принципом системы — действующим субъектом — и логикой теоретической системы, обусловило наличие двух противоположных тенденций в два периода творчества Фихте. Я уже упоминала, что философское творчество Фихте принято делить на два периода: период до 1804 г. который, по словам Г. Ланца, может быть охарактеризован «как точка зрения абсолютной имманентности», и период с 1804 г. характерной чертой которого, по словам того же автора, является «углубление в логическое содержание». Во второй период «одна "чистая деятельность" признается недостаточной, сама по себе она не имеет л о г и ч е с к о й с и л ы содержания; она нуждается в дополнении; и это дополнение, которое вносит второй период, есть з н а ч и м о с т ь самого содержания»[15].

Если в первый период Фихте ставит и стремится решить проблему основания и обоснованного как не-подобных, если он рассматривает тождество субъекта с самим собой как действие, но не «чистую мысль» как субъект (Гегель), следовательно, если в первый период у Фихте субъект действия и действие не тождественны друг другу в том смысле, что абсолютное Я, само будучи действием, и по отношению к действию выступает свободно; если, наконец, в первый период проблема состояла в том, как, сохранив субъект логического действия, сохранить и это действие как логическое, не превратив логику в субъекта, — то во второй период Фихте ограничивается тем, что конституирует логическое содержание как таковое. Но это последнее оказывается значительно обедненным, поскольку в нем предметом исследования делается не само это содержание, а его логический статус, объективность которого просто постулируется как некоторое абсолютное бытие. Связь с первоначальной проблемой (с первым периодом) сохраняется только как воспоминание о двух противостоящих друг другу полюсах: субъекте (сознании) — логическом содержании (абсолютном бытии), и реализуется эта связь таким образом, что логическое содержание оказывается возможным при условии, если элиминировать субъекта (производящее сознание). «Основание истины, как истины, лежит, конечно, не в сознании, но исключительно в самой истине; ты должен поэтому из истины всегда вычитать сознание как для нее ничего не значащую прибавку»[16].

Те цели, в которых написана данная статья, т. е. цели рассмотрения антиномии фихтевского способа мышления, принуждают меня заниматься в основном первым периодом творчества Фихте, ибо именно в этот период антиномичность научного знания ставится Фихте как проблема. Во второй же период Фихте, создав некий Абсолют (абсолютное бытие логического содержания как некая «единая непосредственная духовная жизнь»)[17] и рассматривая знание как схему Абсолюта, сделал невозможной проблемность науки в вышеуказанном смысле, т. е. снял вопрос о том, «как возможна» логика и логическое содержание. Ибо логическая значимость вопроса, «как возможна» логика, возникает именно тогда, когда в отношении с рациональным (логическим) предполагается некоторое нелогическое (иррациональное). В том же случае, когда рациональное полагается как Абсо-

лют, как Логос, его проблемность исчезает и перестает быть задачей. Правда, в последнем случае проблемой неизбежно становится иррациональное — свобода, субъект (как это и получилось у Гегеля), но поскольку я рассматриваю две эти системы (Фихте и Гегеля) как два противоположных полюса одной проблемы, постольку удобнее каждую из них брать в том ее пункте, в котором эта полярность наиболее выявлена. Для Фихте такой точкой будет полагание свободного субъекта (и тогда проблемой оказывается объективность логического содержания), для Гегеля — объективность логического содержания, логический Абсолют (и тогда проблемой становится свободный субъект).

* * *

Дуализм Фихте. Само понятие тождества, с моей точки зрения, у Фихте и Гегеля существенным образом различается. Тождество Фихте можно было бы условно назвать *дуалистическим тождеством.* Дуализм заложен уже в его «первом, совершенно безусловном» основоположении — основоположении абсолютного Я. «Непосредственным выражением раскрытого теперь смысла дела-действия может быть признана следующая формула: Я есмь безусловно, т. е. Я есмь безусловно, потому что Я есмь; и Я есмь безусловно то, что Я есмь; в обоих случаях — для Я.

Если поставить повествование об этом деле-действии во главе наукоучения, то его нужно будет выразить следующим образом: Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие.

Все это значит, если прибегнуть к помощи других слов... следующее: Я есмь по необходимости тождество субъекта и объекта, — субъект — объект; и оно является таким прямо без всякого дальнейшего посредства» (75).

Дуализм Фихте носит иной характер, чем дуализм Канта, ибо основание дуализма системы Фихте заложено в *дуальности субъекта* системы. Кантовский дуализм — это дуализм материи и формы познания, из которых материя «дана» субъекту, а форма принадлежит ему самому. Фихте стремится *и* материю, *и* форму, т. е. и созерцание, и мышление, отнести к субъекту. Созерцание Фихте при этом рассматривает как необходимый момент познания, поскольку созерцание есть не что иное, как способность субъекта необходимым образом организовывать восприятия, а мышление есть свободное конструирование объекта из необходимых восприятий (т. е. тех восприятий, которые прошли через организующую способность чувственного — внешнего — созерцания и от нее получили свою необходимость), иначе говоря, мышление есть свободная деятельность с данной способностью.

Субъект, по Фихте, есть прежде всего деятельность:

1) не рефлектирующая, а производящая; 2) деятельность не как результат, а как процесс.

То обстоятельство, что первоначальная деятельность выступает в чистом виде — как деятельность, а не ее рефлексия, и означает непосредственное единство субъекта-объекта, ибо только в случае рефлексии субъект осознает себя как действующее нечто и свое действие как таковое. В действии же самом по себе его субъективно-объективная характеристика выступает непосредственно, т. е. субъективно-объективный характер и есть сущность действия: субъект и объект здесь еще не отделены друг от друга, но само действие не может быть чем-нибудь одним: или субъективным, или объективным, оно заключает в себе эти оба момента как свою сущностную характеристику, как потенцию дальнейшего противоположения.

Действие как процесс отличается той же особенностью: в *результате* объект как продукт отделен от субъекта как источника деятельности. В *процессе* же оба момента слиты воедино и в то же время сохраняют в себе потенцию отделения.

Действование как синтетическое единство «субъект-объект», как единство формы и содержания есть реальное основание синтетических суждений. Поэтому для Фихте кантовский вопрос, «как возможны синтетические суждения a priori», решается сам собою, его решение заложено в первом основоположении. Фихте нет необходимости совершать искусственное восхождение от аналитических суждений к суждениям синтетическим. «Противоположности должны быть объединены; но они не были бы противоположны, если бы они не были противоположны через некоторое действие Я, от которого в синтезе мы отвлекаемся, дабы путем рефлексии довести до сознания лишь основание отношения. Следовательно, по содержанию вообще не существует чисто аналитических суждений; и при их помощи нельзя не только далеко подвинуться вперед, как говорит Кант, но совсем нельзя двинуться с места» (90).

Действие как изначальная связь субъекта-объекта есть то, что налично присутствует в человеческом духе. Действие — это то, что присутствует в наличном бытии и дано нам непосредственно. «То, что присутствует в человеческом духе независимо от науки, может быть также названо его действиями. Они суть то "н е ч т о", что есть в наличности; они совершаются некоторым определенным способом; через этот определенный способ одно из них отличается от другого; и это отличие есть то, "к а к" они совершаются. Таким образом, в человеческом духе изначально, до нашего знания, есть содержание и форма, и то, и другое неразрывно связаны; каждое действие совершается определенным способом по некоторому закону, и этот закон определяет действие» (43).

В наличном бытии действие дано эмпирически, как единичное. Задача наукоучения понять его как «действование», т. е. как действие вообще. Понять же действие как действование — значит увидеть в нем непосредственное единство «субъект-объект». Однако увидеть непосредственное единство субъекта-объекта невозможно, рассмотрение действия как такого единства означает одновременное разрушение этого единства. Поднимаясь от эмпирического действия к понятию действования, мы одновременно совершаем акт противоположения, акт отделения действия от сознания, акт отделения непосредственного схватывания действия как способности субъекта (интеллектуальное созерцание) от рефлексии, от собственно мышления, акт отделения субъекта от объекта, отделения способности (как необходимости) от действия с этой способностью (свобода).

Пути логического движения у Фихте и Гегеля противоположные. На этом необходимо остановиться, тем более что Фихте называет свое «первое, совершенно-безусловное» основоположение *тождеством*.

Как уже говорилось выше, у Гегеля тождество есть результат пройденного пути, его цель. В результате ранее существовавшие противоположности разрешаются в тождестве как в снятии противоположностей. У Фихте изначально существует (пользуясь выражением И. Ильина)[18] «сращение» противоположностей, но это сращение реализуется таким образом, что обе противоположности определяются в своей независимости друг от друга. Более того, отношение между противоположностями определяется их неза-

висимостью друг от друга. С точки зрения Гегеля, такое движение является дуалистическим, а тождество субъекта-объекта (дело-действие), положившее ему начало, — дуальностью.

Для Гегеля дуализм Фихте сказывается уже в том, что начало науки как системы и первоначальный акт человеческого духа носят принципиально различный характер, первое есть знание, второе — действие. По Гегелю же то, что рассматривается как теоретическое начало, должно быть уже принципом теории, а не внетеоретической реальности, мышлением, а не чем-либо иным. «Я, — пишет Гегель о начале Фихте, — из которого исходят, не есть чистое знание, поистине преодолевшее противоположность сознания (объект. — *Л.Т.*), а еще погружено в явлении»[19].

Начало теории, согласно Гегелю, не может быть ничем иным, кроме как бытием, но бытием теории, бытием мышления, теоретическим бытием. В ином случае, т. е. в случае несовпадения теоретической и реальной предпосылок, в случае иного рода тождества, чем то, которое можно назвать «монистическим» тождеством, система в своем развертывании будет обременена своей изначальной двойственностью, будет ее постоянным воспроизведением.

Далее, Я как начало содержит у Фихте бесконечное многообразие. Задача науки состоит в том, чтобы обнаружить принцип приведения этого многообразия к единству. «Я» как полагание бесконечного многообразия мира есть первый акт человеческого духа. В теории же принцип единства многообразия должен быть положен и как начало теории. Но Фихте устанавливает бесконечное многообразие не только как содержание реального мира, но и как начало теории, как теоретический принцип, ибо Я, полагая себя, полагает это многообразие. То есть принципом единства многообразия (теоретическим принципом) оказывается само многообразие. Или теоретическим принципом познания оказывается действие. Таким образом, началом теории у Фихте снова оказывается не чистое знание, а нечто противоположное ему — действие (поскольку это действие не сводится к действию познания).

Наконец, радикальный дуализм Фихте, который также является объектом критики для Гегеля, состоит в следующем: принцип действования, положенный в основу теоретической системы, и принцип интеллектуальной интуиции как «материя» мышления есть «сращение» субъекта-объекта, и это «сращение» может быть разорвано только в *мышлении*, т. е. *для того, чтобы субъект осознал себя в качестве субъекта и объект как свою противоположность, он должен стать теоретическим субъектом*. Но само по себе действие не ведет к мышлению и последнее не может быть выведено из него (в отличие от мышления, которое может быть рассмотрено и как действие также). Поэтому Фихте просто присовокупляет мышление к действию: за первым основоположением: «Я полагает себя» — следует второе: «Я полагает Не-Я». Первое основоположение абстрактно и недостаточно, поскольку в нем выражено лишь формальное различие, а основоположение должно содержать в себе некоторое актуальное содержание; в первом основоположении Фихте действительно различены субъект и предикат, говорит Гегель, но они различены лишь для нас, размышляющих об этом[20].

Действительно, Фихте утверждает за субъектом два предиката: действование и мышление. Из первого второе не вытекает и вытекать не может.

Больше того, в чистом действии, взятом как процесс, субъект не может положить себя в качестве субъекта. Это возможно только в акте мышления. Правда, действие (и именно как непосредственное единство субъекта-объекта) имеет смысл как то, что дает материю сознанию, но это возможно лишь в том случае, если сознание уже положено, т. е. (в этом смысле прав Гегель) это возможно лишь для философствующего (размышляющего) субъекта, но не для субъекта действующего. С другой стороны, именно благодаря этому первоначальному акту — утверждению действия как чистого действования, т. е. не-мышления, вообще возможно противополагание (и постоянное воспроизведение этого противополагания в логической системе) действия и мысли (т. е. постижение мысли о не мысли — предмета мышления как такового), субъекта и объекта, иррационального и рационального.

Противоположность системы Фихте и системы Гегеля выражает антиномичность философского мышления Нового времени, рассматривающего себя как рефлексию *теории*, рефлексию *теоретического* мышления: если теория начинает себя с не-теоретического момента, то в ходе движения теории в ней все время воспроизводится эта двойственность: теории и не-теории. Воспроизводится она как каждый раз заново возникающий круг мышления. (Особенность способа мышления и изложения Фихте — это признание назревшего круга и обещание его переформулировать, но в новом круге, ибо такова особенность самой изначальной постановки вопроса.) Если теория начинает с теоретического субъекта, она не застревает в кругах, она вносит необходимое ограничение в сознание, позволяя построить конкретный объект (теорию), но она оставляет антиномию теории и не-теории за своими пределами. Однако если философия рассматривает себя как рефлексию теории, вряд ли она имеет право на это.

Все дальнейшие возражения Гегеля на систему Фихте идут в том же направлении, т. е. вскрывают, как в системе Фихте воспроизводится противоречие мысли и не-мысли: они конкретизируются по линии «субъективности» основного принципа системы Фихте (1) и по линии «конечности» движения в системе Фихте (2).

«В качестве абсолютного принципа, — говорит Гегель, — он (Фихте. — *Л.Т.*) выставил "Я", так что из последнего, являющегося вместе с тем непосредственной достоверностью самого себя, все содержание универсума должно быть выведено, изображено как его продукт; разум есть поэтому, согласно Фихте, в самом себе синтез понятия и действительности»[21]. «Этот принцип с самого начала субъективен»[22].

Субъективность «Я» означает, что субъект имеет своим предметом себя самого, а в качестве своей противоположности «Не-Я», объект. Отношение «Я» и «Не-Я» есть отношение взаимного ограничения именно в силу того обстоятельства, что каждая из этих сфер «Я» и «Не-Я» обладает собственной самостоятельностью и содержанием. Поэтому одно определяется через другое, но не как это другое, а как то, что не есть это другое: «Я» это то, что не есть «Не-Я». Это ограничение оказывается определенной пассивностью как «Я», так и «Не-Я». «Я» пассивно в теоретическом разуме, а «Не-Я» выступает здесь как ограничивающее начало и активно в практическом разуме, где оно играет роль абсолютной причины, ограничивающей «Не-Я».

«Уже первое выдвигание трех основоположений уничтожает научную имманентность. Таким образом, так же и здесь изложение обременено некоторой противоположностью, как у Канта, хотя здесь имеется всего лишь два акта "Я" и хотя мы целиком остаемся в предела "Я"»[23].

Далее, поскольку «Я» одновременно выступает и как определяемое и как тождественное самому себе (как конечное и как бесконечное), следовательно, говорит Гегель, Фихте «оставляет существовать основной порок, дуализм»[24], состоящий в том, что «Я» относится одновременно и к самому себе и к своей границе. Разрешение этого противоречия у Фихте состоит в том, что «приходится все дальше и дальше устранять предел, двигаться все дальше и дальше, переходить и переходить границу, двигаться в дурную бесконечность и всегда натыкаться на новую границу... Когда мы говорим о мышлении, то бесконечность означает не что иное, как относиться к самому себе, а не к своей границе...»[25].

Отношение субъекта к себе, полагающее его отношение к другому, согласно Гегелю, есть дуализм, уводящий в дурную бесконечность, в бесконечность отношений между двумя самоопределяющимися сущностями — субъектом и объектом. Научная же имманентность и истинная (актуальная) бесконечность в системе Гегеля — это отношение субстанции к самой себе таким образом, что данное отношение включает в себя все сущее. Научная имманентность здесь есть сведение к одному основанию, логический монизм. В монистической концепции противоположение субъекта объекту осуществляется не как цель движения и не как его бесконечный двигатель, а как некоторый вполне определенный, логически и исторически ограниченный момент, отрезок пути, который снимается в конечной цели и в конечном результате движения — в абсолютном тождестве того и другого. (Два варианта этого тождества: абсолютный дух, познавший сам себя как «чистое мышление», и закономерная, логизированная природа, создавшая в лице науки свое зеркало.) В связи с тем что в системе гегелевского монизма субъект не сохраняет форму субъективности и, следовательно, не противополагает себе форму предметности как постоянное свое состояние (а только как временный момент), движение носит характер последовательного снятия одного состояния в другом. При этом последовательность снятия определяется заданной конечной целью: равенством духа самому себе. Это последовательное снятие есть метод движения в системе Гегеля. Гегель противопоставляет этот метод способу движения в системе Фихте, т. е. «способу движения при посредстве бесконечного толчка». Устремляющаяся в бесконечность деятельность Я, в которой именно потому, что она устремляется в бесконечность, нельзя установить никаких различий, испытывает некоторый толчок (Anstβ); и деятельность, которая при этом отнюдь не должна быть уничтожена, отражается, обращается вовнутрь; она получает прямо противоположное направление.

Представим себе устремляющуюся в бесконечность деятельность в образе прямой линии, идущей из А через В по направлению к С и т. д. Она могла бы подвергнуться толчку еще до С или же после него; но предположим, что она его испытывает именно в С; и основание этого заключается ... не в Я, а в Не-Я.

При наличности такого условия устремляющаяся по направлению от А к С деятельность Я будет отражена от С по направлению к А.

Но на Я, поскольку оно должно быть только Я, не может быть произведено никакого воздействия без ответного с его стороны действия. В Я нельзя ничего уничтожить, нельзя, следовательно, уничтожить и направления его деятельности. Стало быть, отраженная по направлению к А деятельность должна, поскольку она является отраженной деятель-

ностью, в то же самое время оказывать и обратное действие по направлению к С.

Таким образом, мы получаем между А и С двойное, с самим собою борющееся направление деятельности Я, в котором направление, идущее от С к А, может быть рассматриваемо как страдание, а направление, идущее от А к С, — как чистая деятельность, причем оба направления составляют одно и то же состояние Я (203). Толчок в системе Фихте возникает каждый раз снова, и движение не есть последовательное снятие каждого данного толчка в другом — последующем. Поэтому Я, субъект каждый раз по отношению к собственной границе, определяемой толчком, выступает как *неопределенность*. Я определенно по отношению к своему прошлому и неопределенно по отношению к своему дальнейшему движению. Неопределенность Я по отношению к самому себе дает Фихте возможность ввести понятие силы воображения; Я каждый раз полагает себя посредством толчка, но полагает себя как абсолютно новое и в этом новом устанавливает свою свободу. Эта неопределенность Я, которая и есть для Фихте собственно «ясность», сущностное определение Я, для Гегеля представляет основной недостаток системы Фихте, ибо то, для чего неопределенность служит сущностным определением, с точки зрения Гегеля, не может быть основанием системы: «Я полагает безусловно некоторый предмет, пограничный пункт, но где именно находится граница, остается неопределенным. Круг его определения я могу перемешать вовне до бесконечности, могу его расширять, но всегда остается некое чистое потустороннее, и "Не-Я" не имеет положительного, в себе сущего определения»[26].

Тождество Фихте может быть названо дуалистическим (имеется в виду абсолютное Я как тождество субъекта-объекта) по той причине, что оно построено по принципу: А есть А, т. е. А не есть Б, а Б не есть А. Отношение между А и Б может быть установлено как раз в силу их взаимного несовпадения и несовместимости, но принцип этого отношения должен быть иным, чем принцип, например, их совмещения по признаку сходства. В таком отношении граница каждого противочлена является твердо установленной в том смысле, что она положена его противоположностью. Это не значит, что каждый противочлен как в клетке заключен в неизменных своих пределах, напротив, эти пределы свободно меняются (по условию задачи у Фихте), однако любое их изменение предполагает наличие границы, связанной с тем, что А есть А, а Б есть Б.

Тождество Гегеля следовало бы по противоположности назвать монистическим тождеством, ибо суть его заключается в том, что А есть Б, иначе говоря, это тождество фиксирует способность превращения одного в другое, становление одного через другое. В этом случае тот дуализм, в котором Гегель упрекает Фихте, невозможен, ибо в таком тождестве отношение к себе есть уже отношение к своей границе, а следовательно, отношение к себе не может быть четко зафиксировано как некоторая определенность. (Ибо определить границу как свой собственный предел — значит уже перейти его, как это и показал Гегель. Поэтому определенность границы должна подтверждаться в некотором ином, для А она должна подтверждаться в не-А, при этом в таком не-А, которое не готово перейти и не может перейти в А.) Тождество Гегеля специфично в том смысле, что оно содержит в себе потенцию перехода одного в другое, в этом переходе, в потенции этого перехода его значение, поэтому различие внутри такого тождества не есть

различие двух несовместимых определенностей, но, напротив, это возможность совместимости, однако выступающая в своей текучести как бесконечное различие (бесконечное в той мере, в какой сохраняется возможность для одной определенности перелиться в другую; когда это процесс «переливания» исчерпывает себя, иначе говоря, исчерпывает все сущее, процесс заканчивается — существует лишь «чистое мышление»). *Примечание* 1. Об антиномической природе разума, который одновременно и статичен и динамичен, т. е. должен рассматривать, с одной стороны, А как А, а с другой — А как Е, см.: *Флоренский П.* Космологические антиномии И. Канта// Богословский вестник. 1909. № 4. С. 29—32.

2. Дуализм системы Фихте, согласно Гегелю, должен был вызвать два дальнейших направления мысли, а именно иронию и произвол.

А. Ирония возникает в связи с тем, что субъект, стремящийся прорвать границу, которая каждый раз снова возникает, в конце концов ищет покоя в самом себе, внутри себя. В результате он предстает себе как абсолютное, а все остальное воспринимает как суетное. Субъект разрушает границу, установленную им для себя, переходит ее при помощи иронического отношения к границе. «Ирония сознает свое господство над всяким содержанием; ни к чему не относится серьезно, представляет собой игру со всякими формами»[27].

Б. Другая близкая форма, по Гегелю, состоит в том, что высшим тщеславием сознания оказывается его индивидуальность и субъективность. Духовная жизнь перемещается в самосознание, в абсолютное созерцание вместо понятия. «Знание об абсолютном становится делом сердца; перед нами выступает множество боговдохновенных; все они говорят, каждый произносит монолог и понимает другого, собственно говоря, только в пожатии руки и в немом чувстве»[28].

* * *

«Анти-историзм» (?) Фихте и «историзм» (?) Гегеля

Суммируя изложенное выше, можно сказать, что логика Фихте — это логика акта творения, который совершается бесконечное число раз, но в каждом отдельном случае как единовременный, конечный и ограниченный акт. Смысл логики Гегеля заключается в том, что это есть логика превращения одного предмета (или акта) в другой предмет (или акт). Это логика становления предмета.

В системе Фихте внимание сосредоточено на логическом в той его точке, *где не-логическое продуцирует логическое.* В системе Гегеля предметом рассмотрения является движение *собственно логического, т. е. превращение одного логического в другое логическое.*

В первом случае нет, строго говоря, движения, а есть только *появление*, во втором — нет момента появления, но есть *движение.*

Субъект у Фихте как то не-логическое, которое в акте творчества создает логическое (объект), является неуловимым и неопределенным. Его логический смысл как источника творения (творящего) заключен в его неопределенности и неограниченности, в произвольности того акта творчества, который и есть его «жизнь». Поскольку субъект несет у Фихте нагрузку самопроизвольного порождения, постольку он не рассматривается Фихте как исторический субъект. Он дан вне его собственного развития, как не развивающий-

ся, но каждый раз свободно себя определяющий, как не имеющий ни начала, ни конца. Настоящее состояние фихтевского субъекта не детерминировано ни прошлым (причиной), ни будущим (целью), оно возникает самопроизвольно (свободно).

Строго говоря, субъект Фихте производит объект, но *не производит себя;* он оказывается чем-то постоянным не в смысле результата своей деятельности, а в том смысле, что он есть раз навсегда данная (но не определенная) производящая сила. «Абсолютное Я» Фихте является постоянным по отношению к своим конечным состояниям в том же смысле, в котором вечность является постоянной по отношению к текущему времени. Субъект неподвижен, ибо совершать развитие можно, только начав с определенной точки, т. е. вообще только с «начала», в деятельности же фихтевского субъекта моменты его деятельности не могут быть зафиксированы в своей последовательности по отношению друг к другу, в том числе не могут быть зафиксированы и в качестве начала. Так, рефлексия для деятельности субъекта не есть определенный этап развития, но представляет собой присутствующий и необходимый момент действия субъекта, осмысление им толчка, получаемого извне. (Значение «извне» здесь очень условно, поскольку действительным источником толчка оказывается граница творческой способности, возникающая заново каждый раз и имеющая отношение только к каждому данному однократному акту творения.) Границы рефлексии определены объективирующей деятельностью субъекта. В рефлексии фиксируется та творческая сила и та творческая деятельность, которая *уже имела* место, и фиксируется она как рефлексия объекта. Но так как субъект не сводится к сумме своих творческих актов, хотя бы потому что они бесконечны, а иного способа осознать себя, кроме как осознать эти творческие акты, он вообще не имеет, то субъект (несводимый к совокупности своих действий) не может быть объектом рефлексии.

Тождество мыслимого и мыслящего понимается Фихте своеобразно. Субъект мыслит и продуцирует таким образом объект; и он мыслим в той мере, в которой объект уже существует. Но он не мыслим как субъект за пределами сотворенного им объекта. Мышление не распространяется на абсолютный субъект как производящую силу — тождество мыслимого и мыслящего у Фихте, по существу, невозможно. В этом заключается смысл гегелевского упрека, что Фихте остается на позициях субъективности, так как Фихте не переводит (и в его системе это невозможно) субъект до конца в объективное содержание. У Фихте субъект мыслит себя только в той мере, в которой мыслит предмет. В той мере, в которой мышление имеет предмет, субъект как мыслящее непосредственно дан, т. е. в той мере, в которой мыслится предмет, мыслится и тот, кто мыслит этот предмет. «Это основное и характерное определение самосознания философ находит еще вне своей науки и независимо от нее. Оно не может быть доказано в науке и вообще, в качестве положения, никак не поддается доказательству. Оно непосредственно ясно»[29]. Но, ограничив так четко пределы рефлексии границами объекта, Фихте тем резче поставил проблему: как возможно мыслить субъект, если не рассматривать последний только в его объективной форме. Дурная бесконечность превращения мыслящего в мыслимое ограничивается у Фихте пределами каждого данного акта мышления по поводу предмета, но тогда самое мыслящее (продуцирующее) оказывается запредельным (1) мышлению, (2) развитию.

Следовательно, субъект мыслим в той мере, в которой он производит нечто определенное, и в этой мере он сам оказывается определенным. Мыслящий субъект (в своем мышлении *себя*) ограничен рамками предметного содержания. Но философ, вынужденный положить конец бесконечному превращению мыслящего в мыслящее, т. е. отделить одно от другого, разрушить их симметрию, оказывается перед необходимостью или допустить самопревращение и самодвижение логического содержания, или же источник этого содержания вынести за него.

Если логическое содержание не выделяется способностью к саморазвитию (а в этом последнем случае неизбежна дурная бесконечность превращений субъекта в объект), то оно нуждается в дополнении: свободном двигателе, субъекте. Но последний, будучи самопроизвольным, иррациональным, не подвержен развитию (Фихте).

Если логическое содержание саморазвивается, то оно вообще не нуждается в субъекте, ибо его предшествующее состояние порождает последующее.

Итак: 1. У Фихте начало неподвижно, оно находится вне развития в том смысле, что не предполагается конец развитию (и собственно и его начало), и поэтому деятельность «Я» не может быть обнаружена в виде линии (или спирали), где конечная точка одного отрезка есть начало другого отрезка. Продуцирующее «Я» каждый раз продуцирует иной объект, а потому можно предположить, что оно оказывается само иным, однако эту «инакость» нельзя понять или объяснить из его предшествующей деятельности, поскольку можно обнаружить только отношение объектов, но, так как субъект принципиально несводим к объекту, отношение объектов не дает нам отношения субъектов. Субъект производит объект, но произведенный им объект не есть сам субъект, они соприкасаются только в точке, в которой они граничат друг с другом, но эта точка разъединяет их. «Абсолютное Я» — чистая деятельность — иррационально (т. е. самопроизвольно), его состояния не вытекают одно из другого, они спонтанно возникают, и в этом смысле (и только в этом) «абсолютное Я» неподвижно, т. е. не образует точки на линии.

Фихтевское «абсолютное Я», которое не включает в себя момент чистой мысли, а есть действующий субъект, оказывается каждый раз вытесненным «во-вне своего пути», поэтому оно как принцип не может соотнести себя со всеми своими (прошлыми и будущими) состояниями.

История исключена из сферы дела-действия в той мере, в которой история есть сфера не действия, а мысли, т. е. история не как настоящее, а как прошлое и будущее. (Я имею в виду, что история как прошлое и будущее доступна действию только в той мере, в которой она принадлежит мысли. Это относится к истории в той же мере, в какой это относится к любому объекту. Более того, к истории как к объекту это относится в гораздо большей степени, чем к любому объекту, ибо она не дана человеку непосредственно. Поэтому любое не-мыслительное отношение к истории есть ее простое разрушение.) В той степени, в которой действительностью «абсолютного Я» является чистая деятельность, оно лишено чувства истории: «абсолютное Я» имеет бесконечную историю, но оно не знает ее и не сохраняет ее как свое наличное бытие.

2. Гегелевский субъект — это мышление, имеющее в качестве материала предметное мышление, а в качестве цели — чистое мышление. Субъект

здесь с самого начала полагается как философствующий субъект, т. е. как субъект, размышляющий над природой мышления. В качестве такового он устанавливает: а) что мышление предметно; б) что задача философствующего субъекта состоит в нахождении такого предмета, где бы предмет мышления и мышление о предмете совпадали. В результате сам мыслящий субъект становится «случайным зрителем» процесса, где реальным действующим лицом становится само мышление. Поскольку цель поставлена, постольку возможно и целенаправленное движение — развитие. История в этом случае есть ретроспективно прокрученное философствующим субъектом движение от не-философствующего субъекта к нему самому.

В этой ретроспекции каждая точка движения вытекает из предыдущей и в то же время не сводится к ней, поскольку она положена двояким образом: началом и концом, предыдущей ступенью (как причиной) и последующей (как целью). Роль причины здесь ограничена возможностью порождения, но не особенностями порожденного, зато значение цели безгранично. Каждая данная ступень развития в своей определенности детерминирована не предшествующим, а будущим. В этом смысле каждая данная ступень вполне самостоятельна и свободна по отношению к предшествующей ступени (есть безоговорочно «новое»), но несвободна в себе самой, поскольку не она полагает себя, а заданная цель.

Историческое движение носит у Гегеля прогрессистский характер: каждая новая форма духа является прогрессом по отношению к предшествующей форме, ибо она более полно и более адекватно выражает в себе конечную цель, а, следовательно, и природу духа. Так, в искусстве идея выражена в чувственной форме, в религии она выступает как этический идеал, и только в философии идея тождественна самой себе, так как предметом философии является сама идея как таковая.

Те формы культуры, которые предшествуют чистому мышлению, не связаны друг с другом как таковые, они не соотносятся друг с другом непосредственно, ибо они относятся друг к другу не как «другие», но как единые в духе, в рефлексии. Дух же, рефлексируя над этими формами культуры, снимает их индивидуальность и неповторимость, рассматривая их в конечном счете не сами по себе, а в отношении к конечной цели. Следовательно, именно в духе, в его рефлексии, формы движения духа (культурные формы) утрачивают свою индивидуальность. Но если в ходе движения утрачивается неповторимость каждой отдельной ступени движения, то в строгом смысле слова все движение утрачивает исторический характер, ибо если прошлое не сохраняется в настоящем, в *его отличии* от настоящего, то нет и истории.

Таким образом, если логическому содержанию противостоит не-логический субъект, то последний не может осмыслить свое собственное существование как логическое. А следовательно, его история (состоящая из ряда содержаний) для него пропадает (Фихте).

Если же субъект включен в логическое содержание как способность логического содержания к самодвижению, к переходу из одной логической формы в другую, то все движение в конце концов оказывается «переливом» в одну-единственную форму. Но тогда история форм, не являющихся этой одной единственной формой, остается только как реликт, как прошлое, не перемещенное в настоящее. То есть это неисторическая история.

ПРИНЦИП ПОСТРОЕНИЯ СУБЪЕКТА (Фихте)
ПРИНЦИП ПОСТРОЕНИЯ ОБЪЕКТА (Гегель)

Оба философа ставят своей целью создание принципов знания (науки), но подходят к этому вопросу с двух противоположных и дополняющих друг друга точек зрения. Логика Фихте есть логика построения субъекта, логика Гегеля — это логика построения объекта. Конечно, и та и другая система не выступают в столь чистом виде, и последний является результатом их идеализации, однако основания для такой идеализации содержатся в этих системах.

Рассмотрим логику Гегеля с этой точки зрения.

«Логическая идея, стало быть, имеет своим содержанием себя как бесконечную форму, — форму, составляющую противоположность к содержанию, постольку, поскольку последнее есть таким образом ушедшее в себя и снятое в тождестве определение формы, что это конкретное тождество противостоит тождеству, развитому как форма; содержание имеет вид чего-то другого и данного по отношению к форме, которая как таковая всецело находится в соотношении и определенность которой вместе с тем положена как видимость. Сама абсолютная идея имеет, далее, своим содержанием лишь то, что определение формы есть ее собственная завершенная тотальность, чистое понятие. И вот определенность идеи и весь ход развертывания этой определенности составил предмет логической науки, из какового хода развертывания сама абсолютная идея произошла для себя; для себя же она явила себя таковой, что определенность не имеет вида некоторого содержания, а безоговорочно выступает как форма и что идея, согласно этому, выступает как безоговорочно всеобщая идея»[30]. «Таким образом, метод возник отсюда как само себя знающее понятие, имеющее своим предметом себя, как столь же субъективное, сколь и объективное абсолютное, и, стало быть, как чистое соответствие понятия и его реальности, как некоторое существование, которое есть само же понятие»[31].

Следовательно, для Гегеля субъективность понятия состоит в способности понятия знать себя как понятие, сущность же его (его субстанциональность) заключается в том, что понятие есть способ вещи быть действительной. Понятие есть принцип существования вещи, предмета, объекта. Но оно достигает всеобщности (т. е. логического статуса) тогда, когда оно постигает себя в качестве последнего. Логика для Гегеля является учением о построении объекта по законам самого объекта, следовательно, это логика познания уже существующего наличного бытия, наличного объекта. Движение логики оказывается не появлением новых форм логики, т. е. новых логик, а постепенным проникновением в сущность понятия, проникновением, в котором, наконец, бытие осознается как определение понятия и тем самым достигается всеобщность понятия, или абсолютная идея. Движение логики есть не продуцирование понятия, а углубление в понятие как данное. Но в той мере, в которой объект (в данном случае понятие) рассматривается как нечто данное, субъектность, действительно, сводится только к познанию уже существующего, а не к производству еще не-существующего. В таком понимании логики заключена двоякого рода статичность: во-первых, понятию (как субъекту) его объект задан как некоторая данность, во-вторых, если

субъектная сторона логики (познающее себя понятие) выключена из творения и может только познавать данное, то и сам объект логики (понятие) также дано как статичное, ибо развивающая, движущая, динамичная сторона — субъектность — нейтрализована.

В той мере, в которой в логике продуцирование сведено к познанию налично существующего, механизм построения (познавательного) объекта рассматривается как необходимый.

В итоге и объект берется как необходимый, т. е. он не может самопроизвольно возникнуть или исчезнуть.

Объект характеризуется устойчивостью, он не только не может произвольно возникнуть или исчезнуть, он не может и произвольно измениться, его изменение есть реализация его необходимости. Таким образом, объект характеризуется тем, что он не создает сам себя, но развертывает уже заранее заложенную в нем возможность.

Объект как необходимый есть единообразие, а не многообразие: он есть потенция не многого, а только одного, он не несет в себе спектра возможностей. Необходимый объект не может быть одновременно и тем, и другим, и третьим, а есть определенно одно. Он однолик и укладывается в однозначную схему. Многомерность объекта есть многоступенчатость его развития, так что на каждой данной ступени движения объект также представляет собой вполне определенное одно. Он есть возможность порождения не многообразного, а множества подобных. Объект таков, каким он дан раз навсегда: он может переходить в другое, но тогда он больше не является уже *этим*. Он не имеет одновременно несколько ликов, но может последовательно менять их (как это делает разум, явившись (1) сознанием, (2) самосознанием, (3) абсолютным субъектом. (Этот принцип выражается в понятии *сущности* объекта, которая есть «простое равенство с самой собою»[32]. При этом «простота» и «равенство» не даны непосредственно, они есть результат длительного пути, углубления объекта в себя, результат рефлексии.)

Первый признак не-сущности, а видимости, т. е. того, что не может быть объектом науки, это, по Гегелю, многообразие, многоликость. «Видимость обладает внутри самой себя теми многообразными определениями, которые суть непосредственные, сущие, взаимно другие»[33]. Ввиду своей многоликости видимость есть «феномен скептицизма»[34].

История объекта, как уже говорилось выше, есть углубление его в его сущность, в процессе которого отдельные ступени истории обособляются, но *общий принцип не изменяется:* предмет остается тем же самым: «...наличествующая настоящая форма духа заключает в себе все прежние ступени. Правда, эти ступени развились одна за другой как самостоятельные, но дух всегда был в себе тем, что он есть, различие состоит лишь в развитии этого существа в себе»[35]. Гегель стремится совместить принцип объекта и принцип субъекта, но делает это по схеме «научного» мышления, для которого объект есть нечто данное и необходимое в своей данности, а субъект — это то, что познает данную необходимость. Задача для него, следовательно, состоит в том чтобы найти такой объект, история которого есть история построения необходимой, вневременной схемы. Поэтому принципом гегелевского историзма является вневременность, вечность.

Таким образом, у Гегеля субъект также строится по схеме объекта как необходимое, всегда одно и то же, самотождественное нечто. Правда, принцип субъекта, введенный Гегелем, обязывает его ко многому, например,

к введению понятия самоизменения и самоопределения. Однако принцип самоизменения и самоопределения не есть у Гегеля принцип продуцирования многообразного, а есть способ отождествления субъекта с объектом, рассмотрения субъекта как объекта, и именно объекта науки.

Когда я говорю об объекте науки, т. е. о том, как понимается объект в науке, я имею в виду результат научного творчества в виде готовой формулы, законченной теории и т. д., рассматриваемый в его конечности, т. е. в его пригодности для репродукции. Необходимость, всеобщность и единообразие (самотождественность) есть те свойства формулы, теории и т. д., которые дают возможность воспроизводить их именно в таком, а не в ином виде, мультиплицировать их. Истинно то, что может быть воспроизведено в том же самом виде. Если нечто не поддается такому воспроизведению, оно случайно. В этом смысле случайно любое произведение науки и искусства, рассмотренное с точки зрения акта творчества, ибо акт творчества воспроизведен и мультиплицирован быть не может.

Любой объект науки может быть рассмотрен с этих двух позиций: как модель для мультипликации и как модель (по-видимому, это законное выражение, поскольку речь идет о логике) *творчества*. В первом случае речь идет о единообразии предмета, его самотождественности и воспроизводимости, во втором — о его уникальности. В первом случае модель есть способ порождения «себе подобных», во втором — «себе не подобных» (смысл понятия «уникальность»). И здесь возникает потребность в ином принципе, чем принцип, который может быть назван «принципом построения объекта».

Любой объект науки не только может быть рассмотрен с этих двух точек зрения, но и сам по себе есть органическое соединение этих двух моментов: способности быть воспроизведенным как таковой (т. е. в своей самотождественности) и способности производить иное (т. е. в своей уникальности). Иначе говоря, самотождественность объекта (его необходимость) есть источник его неповторимости (свободы), и наоборот.

Эту вторую сторону научного знания, а именно *субъекта теоретического мышления*, и рассматривает Фихте. Что такое субъект по Фихте?

Во-первых, для Фихте субъект и объект не тождественны. Уже первое основоположение, которое сам Фихте в отличии от двух других основоположений (противоположения и основания) называет тождеством, есть, с одной стороны, тождество, ибо оно есть основоположение действия и ничего другого, но, с другой — оно не есть тождество (об этом говорилось выше), ибо смысл любого действия (кроме самого действия отождествления как логического акта) — в его нетождественности, а именно нетождественности начала и конца, цели и результата, действия как процесса и как продукта и т. д. Нетождественность субъекта и объекта для Фихте предполагается прежде всего как их принципиальное различие. Субъект может, конечно, сам себя сделать своим объектом, но при этом он сохраняет все субъективные свойства, т. е., делая себя своим объектом, он воспроизводит себя как *субъекта*.

Нетождественность субъекта и объекта проявляется в следующем принципе: в той мере, в которой субъект определил себя (положил себя как определенность), он должен оставить объект неопределенным, и, наоборот, Фихте вводит понятие «опосредованность полагания» (168), которое означает, что в основание понимания субъекта и объекта кладется их взаимная

противоположность, а следовательно, одно из них определяется через другое, но не по принципу сходства, а по принципу различия: субъект есть то, что не есть объект, и наоборот. Перед Фихте стояла проблема: если Я окончательно определенно, то оно не может выйти из данного состояния ни в какое иное состояние (или же возможен гегелевский путь — постепенное приближение к этой полной определенности как последовательная смена состояний). С другой стороны, Я не может не определиться, т. е. не может не полагать себя как определенное, иначе невозможна рефлексия, а следовательно, и само Я. Следовательно, или Я определенно и не-свободно, а только необходимо, или же оно не-определенно, но тогда оно недеятельность, нерефлексия, т. е. вообще не есть Я. Выход состоит в том, что, полагая себя как нечто определенное, Я одновременно (и тем самым) полагает неопределенность Не-Я. Поскольку «Не-Я» есть только та реальность, которую Я положило как «Не-Я», полагая себя в качестве определенного, Я одновременно полагает себя как определенность (в своей определенности). И наоборот. Таким образом, Фихте находит реальный выход из альтернативы — свобода или необходимость, длительность или пассивность, прошлое или настоящее и т. д., не решая при этом альтернативу способом отождествления: свобода есть необходимость, деятельность есть пассивность, прошлое есть настоящее и т. д. Принцип нетождественности как логический принцип предполагает, что логика отождествления одного с другим заменяется логикой «дополнения» одного другим. «Что определенное и определимое должны друг друга взаимно определять, очевидно, значит, что определение долженствующего быть определенным заключается как раз в том, что оно является чем-то определимым. Оно есть *нечто определимое* и сверх того — ничего больше; в этом и состоит вся его сущность. Эта же определимость представляет собой искомую полноту, т. е. определимость есть некоторое определенное количество, она имеет свои границы, за которыми не бывает уже никакого определения, и в пределах этих границ заключается вся возможная определимость.

Применим этот результат к наличному у нас случаю, и тотчас же все станет ясно. — Я полагает себя. В этом состоит его просто полагаемая реальность; сфера этой реальности исчерпана и заключает потому в себе абсолютную полноту (безусловно, положенной реальности Я). Я полагает *некоторый объект*. Необходимым образом его объективное полагание должно быть исключено из сферы самополагания Я. Тем не менее это объективное полагание должно быть приписано Я; и отсюда мы получаем затем сферу А+Б, как (до сих пор не ограниченную) полноту действий Я. — Согласно настоящему синтезу, обе сферы должны определить друг друга взаимно: А дает то, что оно имеет, — абсолютную границу; А+Б дает то, что оно имеет, — содержание. И вот Я оказывается полагающим некоторый объект и не полагающим тогда субъекта, или же полагающим субъекта и не полагающим в таком случае объекта — поскольку оно *себя полагает*, как полагающее согласно этому правилу. Таким образом, обе сферы совпадают друг с другом и только в соединении своем заполняют некоторую единственную *ограниченную* сферу; и постольку определение Я состоит в определимости через субъект и объект» (176—177).

Здесь, во-первых, одно относится к другому по принципу взаимосмены, т. е. та реальность, которая полагается в одном случае, отсутствует в другом. И, во-вторых, целое построено по принципу дополнительности: и то, и

другое. Тем самым целое всегда выступает, действительно, как «ограниченная сфера», т. е. вполне определенное целое, *если его рассматривать как данность*.

С другой стороны, целое обладает способностью к самополаганию, и в этом отношении, т. е. с точки зрения его потенций продуцирования, оно бесконечно, неограниченно, свободно. При этом само самополагание происходит по принципу дополнительности: Я полагает себя как полагающее себя и Я полагает себя как полагающее «Не-Я». В первом полагании Я воспроизводится одновременно и как бесконечное в своей продуцирующей способности целое, и как часть. Или, точнее, часть здесь выступает как целое, ибо только благодаря именно этой части предполагается дополняющая способность других частей. «Следовательно, — ... полнота заключается только в полном отношении, и не существует вообще ничего самого по себе устойчивого, что бы ее собою определило. Полнота заключается в полноте некоторого отношения, а не какой-либо реальности.

Члены отношения, будучи рассматриваемы в отдельности, суть а к ц и д е н ц и и; их полнота есть субстанция... Здесь нужно только установить... что под субстанцией надо разуметь не что-либо неподвижно закрепленное (Fixiertes), а только некоторую взаимо-смену. — Если субстанция должна быть о п р е д е л е н а..., или же, если в к а ч е с т в е с у б с т а н ц и и должно мыслиться что-нибудь о п р е д е л е н н о е, то взаимосмена должна, конечно, исходить и з к а к о г о - н и б у д ь ч л е н а, который закрепляется постольку, п о с к о л ь к у взаимосмена должна быть определена; — но закрепляется этот член при этом н е б е з у с л о в н о, так как я могу взять исходной точкой равным образом и противоположный ему член. И в таком случае тот член, который прежде был существенным, закрепленным, устойчивым, оказывается случайным ... Акциденции, будучи синтетически закреплены, дают субстанцию; и в этой последней не содержится ничего, кроме акциденций... Никакого длительно сохраняющегося субстрата, никакого носителя акциденций не нужно предполагать; любой случайный момент, выбираемый тобою сейчас, является всякий раз своим с о б с т в е н н ы м носителем и носителем п р о т и в о п о л о ж н о г о случайного момента, без того, чтобы была надобность еще в каком-нибудь особенном носителе. — Полагающее Я, благодаря самой удивительной из своих способностей... удерживает до тех пор исчезающий случайный момент, пока не сравнит с ним того, что его вытесняет. — Именно эта почти-что всегда недооценивающаяся способность образует из непрерывных противоположностей единство, именно она становится между моментами, которые должны были бы взаимно уничтожить друг друга, и тем самым сохраняет и тот и другой; — именно она одна только делает возможным жизнь и сознание, в особенности, сознание, как некоторый поступательный временной ряд; и она делает это все единственно лишь через то, что она на себе и в себе несет вперед такие акциденции, которые лишены всякого общего им носителя и н е м о г л и бы иметь такового, так как они взаимно уничтожались бы» (180—181).

Вот принцип вполне противоположный гегелевскому: вместо смены в поступательном движении одного-единственного и самотождественного носителя ряда его состояний — у Фихте все сохраняется в некоторого рода синхронности. (О поступательном временном ряде Фихте здесь говорит не в смысле гегелевского ряда, а в смысле некоторого временного пространства жизни и сознания, т. е. просто о том, что жизнь и сознание существуют, а не уничтожаются благодаря указанному выше принципу.)

Во-вторых. Субъект в своей деятельности выступает с «безусловной самопроизвольностью», он свободен от ограничения каким бы то ни было основанием и условием; сам творческий акт может совершаться, может и не совершаться. Эта способность субъекта к абсолютно самопроизвольному действию дополняется (и обусловливается) тем, что объект всегда выступает для субъекта как некоторая неопределенность, некоторый Х. Однако эта неопределенность, эта «иксовость» не есть следствие того, что объект неисчерпаем для субъекта сам по себе, она есть результат того, что неисчерпаема (абсолютно свободна) способность субъекта полагать каждый раз иной объект. Точно так же страдательность субъекта вытекает из того, что в «Не-Я» полагается определенная реальность, но само это действие полагания в «Не-Я» реальности есть результат того, что Я обладает полнотой действительности, в том числе и страдательностью, которая, однако, дана ему не непосредственно, но через полагание «Не-Я».

В-третьих. В той мере, в которой Я полагает себя как систему объектов, последние, казалось бы, могут относиться друг к другу последовательно, как причина к следствию, предшествующее к последующему, т. е. здесь как будто бы должен быть соблюден генетический принцип. Однако в системе Фихте он невозможен и в отношении к объекту, ибо объект не может быть сам для себя субъектом (как это возможно в системе Гегеля), следовательно, он не может вообще непосредственно относиться к другому объекту. Один объект к другому может быть отнесен только при помощи и через субъекта. Отсутствие генетической связи объектов и делает возможным то обстоятельство, что в системе Фихте объект выступает для субъекта как икс.

У Фихте субъект ограничен объектом, и наоборот, но граница эта не носит абсолютного характера. Во-первых, в момент ограниченности субъекта объект выступает по отношению к нему как неопределенность, как Х. Во-вторых, сам субъект полагается неопределенным, т. е. бесконечным в своей возможности субъектом. И наконец, понятие взаимо-смены утверждает неограниченность обоих.

Следовательно, в системе Фихте объект строится по схеме субъекта, т. е. по принципу неограниченной свободы, иначе говоря, определенность как субъекта, так и объекта выступает как *бесконечная задача*, а не как некоторое решение. Таким образом, вопрос об определении субъекта и объекта решен, но решен парадоксально, решение предполагает бесконечное продуцирование задачи. В подобном решении «принимается не какое-либо вне Я существующее Не-Я, равно и не какое-либо в Я наличное определение, а лишь задача некоторого определения, долженствующего быть предпринятым этим Я в самом себе, или же голая определенность Я» (186).

Голая определимость Я как бесконечная задача и его конкретное определение, в котором Я предстает как ограниченное (конечное), есть две формы деятельности Я — бесконечное самополагание и отталкивание обратно (рефлектирование). Эти две формы деятельности обусловливают и предполагают друг друга. Но обе они возможны в своей противоположности потому, что Я не отождествляет себя не с одной из них. Я отличает себя как от своих конкретных определений, так и от своей бесконечной деятельности (190). «Если же оно (Я. — *Л. Т.*) принимает ее (деятельность. — *Л. Т.*) в себя, то она оказывается определенной и, следовательно, не является уже бесконечной; однако же она должна быть бесконечной и потому должна быть полагаема за пределами Я» (190). Та способность, благодаря которой Я,

определенно зная свои пределы, полагает себя вне всяких пределов, которая преодолевает ограниченность рефлексии и устойчивость рассудочного мышления, та способность, в которой возможно «воссоединить несоединимое» (190), есть способность *силы воображения*. Ее особенность состоит в нахождении «между», в «парении» между конечным и бесконечным, определением и не-определением. С силой воображения как «парения между» Фихте связывает понятие времени, ибо только в этом парении возможно растянутое состояние Я, «только для силы воображения существует время» (192).

Таким образом, принципом определения субъекта, по Фихте, является не разум с его необходимостью, и не деятельность как таковая, а свободная, полагающая время сила воображения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представим себе воображаемый разговор между Фихте и Гегелем на тему: может ли *субъектом логики* быть **логический** субъект, иначе говоря, может ли логика сама быть субъектом.

Фихте. Нет, ибо в этом случае вне логики остается ее основная задача: принцип формирования логического содержания из не-логического.

Гегель. Да, — «характер субъекта следует определенно сохранить за понятием»[36]. В ином случае субъект логики окажется вне-понятийным, *вне-логическим субъектом*, т. е. логическое определение субъекта станет невозможным. Если же под субъектом логики понимать само понятие, то соответственно следует осмыслить и задачу логики, а именно: понять ее как формирование знающего себя понятия. «Логика, согласно этому, определилась как наука чистого мышления, имеющая своим принципом чистое знание, не абстрактное, а конкретное живое единство, полученное благодаря тому, что в нем знаема как преодоленная противоположность сознания о некоем само по себе существующем и сознания о некоем втором таком же существующем, о некоем объективном, и бытие знаемо как чистое понятие в самом себе, а чистое понятие — как истинное бытие»[37].

Фихте. Но тогда знание ограничивается пределами только знаемого, логическим оказывается только то, что известно, понятийно только то, что понятно.

Гегель. Или — *может* быть понято. Но то, что не понятно и не может быть понято по определению логики, из нее должно быть исключено. В конце концов принцип чистого мышления состоит в уяснении достоверной и ясной истины: логика занимается только тем, что может быть переведено в понятие. Формирование научного мышления (и философии как науки) — это формирование мышления, для которого действительность представлена как понятие. Какой смысл в утверждении абсолютно самопроизвольного субъекта, если для того, чтобы сделать его объектом науки, его необходимо в конце концов перевести в логическую (необходимую) форму? В ином случае субъект, оставаясь за пределами логики, служит простым напоминанием о свободе, но свободе логически не-определимой.

Фихте. И, однако, в предложенном понимании логики есть один существенный недостаток: предмет логики определен как саморазвивающееся понятие. Но что такое предмет этого понятия? Несомненно, им должна быть вне-понятийная действительность, ибо без предмета, рознящегося от самого

понятия, нет и последнего. В науке (естественной и исторической) я рассуждаю о предмете понятия (конечно, само рассуждение совершается в понятиях, но не в этом предмет спора). В логике я рассуждаю о *понятии предмета*, предполагая, что предмет этот как *не-тождественное понятию* существует. В той мере, в которой *все* есть логика (все есть понятие), она как таковая вообще невозможна. Только в отношении к иррациональному возможно рациональное.

Гегель. Не существенно, что из чего происходит. Существенно другое: в понятии нечто существует как понятие этого нечто, следовательно, в логике речь может идти только о логическом содержании. Попытка вместить в логику не-логическое есть дуализм в рассмотрении самой логики. Сущность философии (логики) в том, чтобы постичь мышление и бытие в их единстве, т. е. «ухватить сердцевину необходимости, понятие»[38], и в этом единстве — возможность самодвижения понятий.

Фихте. Действительно, сущностью философии (логики) является это отношение, но единство следует понимать не как тождество, а как взаимосмену (взаимо-ограничение) этих двух самостоятельных сущностей, их сосуществование как противоположных, которые соединяются там, где образуется их граница, т. е. которые соединяются там, где они взаимоограничивают друг друга. При этом предполагается, что есть некоторая сфера (абсолютное Я), в которой они сосуществуют непосредственно. Поскольку субъект и объект в действовании являются непосредственным единством, постольку возможна и задача наукоучения — понять субъект и объект, мышление и бытие в их противополагании, в их дуальности и взаимодействии. Их непосредственная слитность в действовании есть действительная материя мышления, разделяющего и противополагающего их, т. е. только благодаря их непосредственной слитности как материи мышления возможно для мышления осознать себя как таковое, в своем отличии от немышления.

Гегель. Но ведь задачей науки является истина. Если же первое положение оказывается положением не знания, а достоверности, т. е. не теории, а вне-теоретической действительности, то все дальнейшее движение будет феноменологией, а не логикой теории.

Фихте. Ничего подобного. Феноменологией теории я вообще не интересуюсь. Но *логикой теории* (предметом наукоучения) для меня является *отношение теории и не-теории*, а не только внутритеоретическое движение.

Гегель. При такой постановке вопроса внутритеоретическое движение вообще невозможно. Бесконечная смена теории и не-теории есть движение в дурную бесконечность, «это — непрерывное чередование отрицания и утверждения, тождество с собою, которое снова впадает в отрицание и все снова и снова восстанавливается, выбирается из этого отрицания»[39]. Разум не настолько бессилен, чтобы только отодвигать границу. Он преодолевает ее, превращая все действительное в свои собственные определения.

Фихте. Однако разум (интеллект) и не настолько ограничен, чтобы познавать только свои собственные определения и только в них двигаться свободно. Благодаря способности воображения он способен соблюдать определенную дистанцию между собой и тем, что не является им самим, понимая одновременно, что любой объект есть продукт его деятельности. Только для обыденного (и собственно научного) мышления здесь возникает

непреодолимое логическое противоречие. Суть же философствующего мышления в том, чтобы это противоречие рассматривать как бесконечную задачу.

1 *Фихте И. Г.* Избр. соч. М., 1916. Т. 1. С. 67. В последующем ссылки на это издание будут производиться непосредственно в тексте, в скобках.
2 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1937. Т. 5. С. 677.
3 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1937. Т. 5. С. 678—679.
4 *Ланц Г.* Бытие и сознание в философии Фихте//Вопр. философии и психологии. 1914. Кн. 22. С. 252.
5 *Фихте И. Г.* Факты сознания. СПб., 1914. С. 6—7.
6 *Ланц Г.* Бытие и сознание в философии Фихте. С. 262.
7 *Fichte I. G.* Wissenschaftslehre. 1804. VII. S. 117. Цит. по Ланцу, с. 263.
8 *Fichte I. G.* Wissenschaftslehre. 1804. VII. S. 118. Цит. по Ланцу, с. 265.
9 *Фихте И. Г.* Факты сознания. С. 5.
10 *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. С. 18.
11 Там же. С. 101.
12 *Гегель.* Соч. М., 1959. Т. 4. С. 251.
13 *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963. С. 73.
14 *Бакрадзе К. С.* Метод и система Гегеля. Тбилиси, 1958. С. 49.
15 *Ланц Г.* Бытие и сознание в философии Фихте//Вопр. философии и психологии. 1914. Кн.22. С. 129.
16 *Fichte I. G.* Wissenschaftslehre. II. 1804. S. 195. Цит. по Г. Ланцу, с. 236.
17 *Фихте И. Г.* Факты сознания. С. 59.
18 *Ильин И.* Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего//Вопр. философии и психологии. 1912. Кн. 111—112.
19 *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. 1970. Т. 1. С. 135.
20 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М.; Л., 1935. Т. XI. С. 466—467.
21 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. XI. С. 462.
22 Там же.
23 Там же. С. 468.
24 Там же. С. 471.
25 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. XI. С. 471.
26 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. XI. С. 474.
27 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. XI. С. 482.
28 Там же. С. 483.
29 *Фихте И. Г.* Ясное как солнце сообщение широкой публике. М., 1937. С. 45.
30 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1939. Т. 6. С. 297—298.
31 Там же. С. 298.
32 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1937. Т. 5. С. 460.
33 Там же. С. 463.
34 Там же. С. 462.
35 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. 8. С. 75.
36 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. 5. С. 43.
37 Там же. С. 41.
38 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. XI. С. 404.
39 Там же. С. 471.

ИССЛЕДОВАНИЯ И ДИСКУССИИ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

ЗАМЕТКИ О ПРЕПОДАВАНИИ ФИЛОСОФИИ В США (на примере Нью-Йоркского университета)

Л. Б. Макеева

Как нужно преподавать философию, чтобы научить студентов философствовать? Представляется очевидным, что на этот вопрос не может быть ответа, предлагающего один-единственный рецепт. И это верно не только при чисто «элитарном»понимании философствования как такого редкого события, которое состоялось, скажем, в жизни тех, кого мы называем классиками философии, но которое отнюдь не является уделом всех, причисляющих себя к «гильдии» философов. Это верно и при более «демократичном» взгляде на философствование как деятельность определенного социокультурного сообщества исследователей, подчиняющуюся определенным правилам и стандартам, имеющую определенное институциональное оформление и осуществляющуюся в соответствии с некоторым набором критериев, позволяющих отсекать все то, что в данном контексте философствованием не является. Взяв за основу это «демократичное» ви́дение философии, можно переформулировать исходный вопрос следующим образом: как нужно готовить студентов философских факультетов университетов, чтобы они могли бы быть успешно инкорпорированы в существующее философское сообщество? В такой постановке вопроса легко усматривается принципиальная зависимость между системой философского образования и теми критериями и требованиями, которые конституируют философскую деятельность в рамках конкретного философского сообщества. Именно эти критерии и требования во многом определяют ту концепцию, которая реализуется в практике подготовки студентов-философов.

В разных странах существуют различные философские традиции и различные концепции закладываются в основание систем философского образования. Знакомство с различными практиками преподавания философии интересно уже потому, что оно расширяет границы нашего ви́дения проблем, связанных с философским образованием. С другой стороны, это знакомство позволяет понять и что-то очень важное в самой философской культуре и в традициях философского исследования, существующих в рассматриваемой стране. По тому, как готовят студентов-философов, какие требования к ним предъявляют и в чем усматривают основную цель их обучения, можно судить об установках и приоритетах, характерных для того философского сообщества, в которое эти студенты будут в последующем инкорпорированы.

Автору этой статьи была предоставлена возможность в течение одного

Автору этой статьи была предоставлена возможность в течение одного учебного года (1991/1992) обучаться на философском отделении Нью-Йоркского университета и получить степень магистра. Предлагаемые заметки не претендуют на обобщенный, а тем более — полный, обзор практики преподавания философии в университетах США. Более того, возможно, тот опыт, который получил автор, и не является, строго говоря, типичным для всех американских университетов, однако он достаточно показателен и интересен как один из вариантов реализации той стратегии преподавания философии, которая характерна для американской системы высшего образования.

Хотя американские университеты не имеют единой унифицированной структуры, они, как правило (и в этом отношении Нью-Йоркский университет не является исключением), состоят из одного или нескольких колледжей, предполагающих четыре года обучения и присваивающих выпускникам степень бакалавра, и набора высших[1] и профессиональных школ[2], образующих как бы вторую ступень в университетском образовании. В эти школы может поступить только выпускник колледжа, имеющий степень бакалавра. Обучение в высших школах проводится по двум программам: программе подготовки магистров (Master' s Degree Program) и программе подготовки докторантов (Ph. D Program). Следует отметить, что наличие этих двух программ одновременно не является обязательным для высшей школы американского университета. Как правило, высшие школы по одним дисциплинам готовят и магистров, и докторов, а по другим — только магистров. Так, в Нью-Йоркском университете обучение студентов-философов осуществляется только по программе подготовки магистров.

Нью-Йоркский университет (New York University, сокращенно — NYU) принадлежит к числу крупнейших частных университетов США. Он возник в 30-е годы XIX столетия и в настоящее время насчитывает в своем составе 13 колледжей, высших и профессиональных школ. Обучение в Нью-Йоркском университете является довольно дорогим и престижным. Наибольшей популярностью пользуется Школа права NYU, входящая в семерку лучших школ права США и отличающаяся среди них самой высокой стоимостью обучения и самой высокой оплатой труда преподавателей. Немного менее престижной является школа бизнеса NYU (Стерн), входящая в двадцатку лучших школ бизнеса США. Кроме того, в состав NYU входит известный Институт математических наук им. Р. Куранта и крупный медицинский центр. Высшая школа искусств и науки (Graduate School of Arts and Science) Нью-Йоркского университета готовит специалистов по широкому спектру академических дисциплин, включая философию.

После этого небольшого введения можно уже непосредственно перейти к описанию практики преподавания философии в Нью-Йоркском университете. Порядок изложения будет следующим. Вначале я скажу несколько слов о преподавательском составе отделения философии, кратко опишу формальную сторону организации учебного процесса, затем на примере нескольких прослушанных мною курсов постараюсь дать представление о содержательном аспекте этого процесса и завершу свое изложение указанием наиболее важных, с моей точки зрения, особенностей, отличающих описанную систему подготовки философов. Однако с самого начала

следует уточнить, что речь пойдет только о подготовке студентов-философов на этапе их обучения в высшей школе по программе подготовки магистров.

Отделение философии Высшей школы искусств и науки NYU является сравнительно небольшим и включает десять преподавателей, в число которых входят такие известные в США философы как профессор Томас Нагель, профессор Питер Ангер и др. Нельзя сказать, что все преподаватели придерживаются одного определенного направления в современной философии. В целом о философских пристрастиях преподавателей судить довольно сложно, поскольку на своих занятиях они, как правило, не стремятся четко обозначить свою принадлежность к тому или иному течению философской мысли. Однако на основе того спектра исследовательских интересов, который характерен для профессоров философии NYU и который включает метафизику, эпистемологию, философию сознания, философию языка, этику, политико-правовую философию, историю философии, марксизм, феноменологию, философию религии и т. д., можно, на мой взгляд, заключить об определенном плюрализме подходов и позиций. Если же все-таки попытаться выделить некоторую общую ориентацию в исследовательской деятельности преподавателей философии Нью-Йоркского университета, то она, по-видимому, связана с довольно ощутимым преобладанием политико-этико-правовой проблематики в читаемых ими курсах. Во всяком случае из пяти курсов, предлагаемых студентам-философам в каждый семестр два (а то и три) посвящены проблемам политико-социальной философии, этики или теории права.

В возрастном отношении преподавательский состав отделения философии NYU достаточно молод. Большая часть профессоров философии имеет возраст от 30 до 40 с небольшим лет. Небезынтересно отметить, что среди преподавателей только одна женщина.

Обучение студентов-философов осуществляется в двух формах: в форме семинарского занятия и в форме самостоятельного философского исследования, проводимого под руководством профессора и, как правило, имеющего целью написание дипломной работы. Такая традиционная для нашей системы высшего образования форма обучения как чтение лекций при подготовке американских студентов-философов в высшей школе не используется. Лекционная форма является основной при подготовке студентов в колледжах. Интересно отметить, что лекции, читаемые студентам-философам в Колледже искусств и науки NYU, по своей тематике совпадают с лекционными курсами философских факультетов наших университетов, т. е. они в основном посвящены истории философии и различным философским дисциплинам (метафизике, теории познания, этике, логике и т. д.), однако имеются два важных различия. Во-первых, курсы лекций по истории философии, читаемые в колледже, отнюдь не преследуют цели создать как можно более полную картину поступательного развития философии с древности до наших дней, а скорее посвящены отдельным, наиболее важным периодам в истории философской мысли. Во-вторых, цикл лекций по философским дисциплинам ориентирован не на формирование у студентов общего представления о всей системе философского знания в целом, а имеет целью ознакомления студентов с теми разделами философии, которые в

настоящее время имеют преобладающий вес и актуальность (например, наряду с такими классическими темами, как метафизика, теория познания, логика и т. д. студентам предлагаются курсы по философии языка, политико-правовой философии и т. д.). Я кратко остановилась на этом моменте с тем, чтобы описать тот интеллектуальный багаж, которым обладают студенты-философы NYU при поступлении в Высшую школу искусств и науки.

Однако вернемся к семинарской форме обучения, которая является основной на этапе подготовки магистров философии. Семинары (по два астрономических часа), как правило, проводятся один раз в неделю, однако участие в семинаре предполагает довольно длительную и серьезную работу в библиотеке. Следует отметить, что объем обязательной литературы по каждому курсу достаточно велик. Иногда он достигает 200—250 страниц в неделю, но возможны и такие курсы, где к каждому занятию нужно прочитывать не более 30 страниц.

В отличие от преподавателей наших университетов и институтов, американские профессора очень редко сталкиваются с такими проблемами как плохая посещаемость занятий, неподготовленность студентов или их пассивное присутствие на семинаре. У меня сложилось впечатление, что большинство американских студентов стараются не пропускать занятий без серьезной на то причины, довольно добросовестно готовят домашние задания и стараются обязательно выступить на каждом занятии.

В среднем в семинаре принимают участие 15—20 студентов. Форма проведения семинарского занятия в основном зависит от преподавателя. Как правило, вначале в течение 30—40 минут преподаватель дает краткий обзор того материала, который предстоит обсудить на семинаре, отмечает наиболее важные аспекты и разъясняет, если в этом есть необходимость, наиболее сложные места в тех работах, которые были заданы для изучения. Все остальное время посвящено обсуждению. Однако, поскольку форма проведения семинара не регламентирована, возможны и другие сценарии.

Каждый курс читают в течение одного семестра. По окончании не предполагается никаких экзаменов или зачетов. Формой отчетности студентов по каждому курсу является или одна письменная работа объемом 15—20 страниц в конце семестра или две работы по 8—10 страниц в середине и конце семестра. Если попытаться сформулировать основные требования к курсовой письменной работе, то они, видимо, сведутся к следующему: работа должна 1) быть написана по одной из проблем, которые обсуждались в данном курсе, и обязательно на том материале, которые был предложен для изучения; 2) представлять собой исследование, в котором студент разрабатывает самостоятельный аргумент в пользу того или иного тезиса. Окончательная оценка за курс выставляется на основе оценки за курсовую работу и на основе участия в работе семинара. В США работа студентов (как впрочем и школьников) оценивается по пятибалльной шкале от A до E. Так, оценка «A» означает «самостоятельная отлично выполненная работа», «B» — «серьезная работа выше среднего уровня», «C» — «работа среднего уровня», «D» — «работа минимальной компетентности» и «E» означает провал. Для более точного оценивания используются градации со знаками «плюс» и «минус» (например, «A—» или «B+» и т. д.)

Для того чтобы получить степень магистра, студент должен прослушать и успешно отчитаться по определенному количеству курсов и написать дипломную работу (thesis) объемом 40—60 страниц, причем, согласно требованию, установленному Нью-Йоркским университетом для всех магистерских степеней, средний балл, определяемый с учетом всех оценок за курсы и за дипломную работу, должен быть не ниже «B—». Количество курсов, необходимых для получения степени магистра, определяется следующим образом. В США используется система так называемых очков (points или credits), которая позволяет в обобщенном виде оценивать «трудозатраты», связанные с выполнением того или иного курса. Как правило, курсу присваивается такое количество очков, сколько учебных часов этот курс занимает в неделю. Иногда количество очков, присваиваемых курсу, может превышать количество учебных часов, отведенных этому курсу в неделю, как это имеет место в Высшей школе искусств и науки NYU, где каждому курсу, читаемому студентам-философам, присваивается 4 очка (при 2-часовых занятиях в неделю). Информация о том, какое количество очков присваивается каждому курсу, указывается в учебной программе. Для получения степени магистра студенту необходимо набрать 32 очка и, соответственно, прослушать 8 курсов (если, конечно, он не берет курсы по другим специальностям, имеющие меньшее число очков, но в любом случае он должен позаботиться, чтобы общая сумма очков прослушанных им курсов была не ниже 32). Следует также отметить, что система очков играет важную роль и при определении того, сколько студент должен заплатить за свое обучение в семестр, поскольку американские университеты устанавливают стоимость обучения, взяв в качестве единицы измерения очко. На основе общей суммы очков выбранных курсов и определяется общая стоимость обучения за семестр. Например, в Нью-Йоркском университете в 1991/92 учебном году стоимость одного очка в Высшей школе искусств и науки равнялась $435 в семестр. Если студент зарегистрировался на такое количество курсов, которое в сумме составляет 16 очков, то он должен заплатить за обучение в семестр $6900 (следует отметить, что эта сумма не включает стоимость медицинской страховки, расходы на регистрацию и т. д.)

В каждый семестр студентам-философам Высшей школы искусств и науки NYU предлагается на выбор пять курсов. Так в осенний семестр 1991 г. эти пять курсов были посвящены следующим темам: 1) Платон; 2) философия религии; 3) политическая философия; 4) современная этическая теория, и 5) марксистская философия. В весенний семестр 1992 г. были предложены следующие курсы: 1. Философия сознания; 2. Философия права; 3. Философия языка; 4. Маймонид и средневековая этика; 5. Феноменология Гегеля. Как мы видим, большинство курсов имеет широкие и общие названия, которые, как правило, не отражают их действительного содержания. Поэтому в учебной программе для каждого курса предлагается небольшая аннотация, содержащая более точное описание курса. Из этих аннотаций, в частности, можно узнать, что курс «Марксистская философия» будет посвящен анализу книги Д. Лукача «История и классовое сознание», а курс «Платон» предполагает изучение логических и эпистемологических проблем в поздних диалогах Платона и т. д. Следует отметить, что содержание курсов, как правило, связано с узкоспециализированной тематикой и включает углубленное изучение двух-трех проблем из области, объявленной в названии курса, правда, проблем достаточно ключевых и презентативных, чтобы задать определенное видение всей темы в целом.

Если попытаться найти нечто аналогичное в нашей практике преподавания на философских факультетах университетов, то в наибольшей степени, видимо, описываемым мною курсам для студентов-философов Высшей школы искусств и науки NYU соответствуют спецкурсы и спецсеминары, читаемые у нас студентам последних курсов. Для тех и других характерен выбор достаточно узкоспециализированной проблематики, ориентация на изучение оригинальных философских работ (а не учебной и комментаторской литературы) и акцент на проведение студентами самостоятельного исследования.

Для того чтобы у читателя сложилось некоторое представление о содержании курсов, читаемых студентам-философам в Нью-Йоркском университете, я немного подробнее расскажу о трех из них («Философия религии», «Платон» и «Философия сознания»).

«Философия религии». Несмотря на столь общее название этот курс, прочитанный одним из самых молодых преподавателей отделения философии NYU Кейтом ДеРозом, был совершенно не ориентирован на то, чтобы сформировать некоторое общее представление о философии религии, показать ее развитие в исторической перспективе, выявить ключевые проблемы и подходы. На протяжении всего курса в центре внимания находились две проблемы: проблема зла и проблема рациональности веры в Бога. И хотя знакомство с первой проблемой началось с изучения трактата Д. Юма «Диалоги о естественной религии», в дальнейшем все усилия были сосредоточены на детальном анализе аргументов, выдвинутых в ходе дискуссии по проблеме зла (материалы этой дискуссии были опубликованы в сборнике «Проблема зла» (The Problem of Evil/Ed. Adams & Adams, Oxford: Univ, Press, 1990). Аналогичным образом, материалом для изучения проблемы рациональности веры в Бога послужили недавние статьи ряда ведущих специалистов по религиозной эпистемологии (таких как А. Плантинга, У. Элстон и др.), собранные в сборнике «Вера и рациональность: Разум и вера в Бога» (Faith and Rationality: Reason and Belief in God/Ed. A. Plantinga and Wolterstorff. Univ. of Notre Dame Press, 1983).

Я привела в качестве примера этот курс, потому что в нем в наиболее ярком виде проявился подход, который, на мой взгляд, в той или иной степени характерен для всех курсов, прослушанных мною в Нью-Йоркском университете. Я имею в виду, во-первых, сделанный в нем акцент на изучение современных подходов и решений и, во-вторых, приоритетное внимание к способам аргументации, к оценке логической убедительности того или иного вывода, к концептуальному реконструированию и анализу выдвигаемых аргументов. При таком подходе конкретная тема, которой посвящен курс, как бы отступает на второй план и становится «иллюстративным материалом» к тому стилю философствования, который должны усвоить слушатели курса.

«Платон». Этот курс, прочитанный проф. Дж. Ричардсоном, как я уже отмечала, был посвящен анализу поздних диалогов Платона («Теэтет», «Софист», «Филеб» и «Парменид»). Курс привлек весьма многочисленную аудиторию, включающую студентов других специальностей и тех, кто уже давно завершил свое образование и пришел прослушать этот курс из чистого интереса. Следует отметить, что этот курс, заявленный как историко-философский, был направлен не столько на историческое, сколько на концептуальное изучение диалогов Платона. Собственно исторический

предпосылал рассмотрению каждого диалога. Преподаватель не ставил себе задачи воссоздать историко-философский контекст, в котором появились рассматриваемые диалоги Платона, найти в этом контексте объяснения и исторические корреляты основным положениям платоновской философии. По существу, задача курса состояла в том, чтобы на основе детального анализа текстов Платона логически реконструировать основной ход рассуждений философа, выявить исходные посылки его заключений и оценить логическую убедительность его выводов. Основное внимание было уделено рассмотрению следующих важнейших тем платоновской метафизики: 1) теория форм и концепция знания в «Теэтете»; 2) проблема бытия и небытия в «Софисте»; 3) аргументы против теории форм («третий человек» и др.) в «Парменида». Анализ этих тем главным образом опирался на аналитическую традицию в интерпретации метафизики Платона, представленную трудами Г. Райла, Г. Властоса, П. Гича и ряда других авторов (Эти работы опубликованы в двух сборниках: Studies in Plato' s Metaphysics. Ed. by R. Allen, L., 1965 и Plato: A Collection of Critical Essays/Ed. G. Vlastos, 1971). В целом нельзя не признать, что и этот курс, посвященный поздним диалогам Платона, был ориентирован не столько на усвоение материала, сколько на овладение, на основе этого материала, определенной техникой анализа, предполагающей логическую реконструкцию рассуждения, выявление его скрытых посылок и т. д.

Курс по философии сознания, без колебаний, можно признать наиболее сложным и интересным из всего прослушанного мною в Нью-Йоркском университете. Он был прочитан проф. Томасом Нагелем, которого в США общепризнанно считают одним из лучших специалистов в этой области. Курс был посвящен проблеме феноменологических качеств (phenomenological qualia), под которыми понимают те субъективные характеристики нашего опыта, благодаря которым любое ощущение (или восприятие) является ощущением определенного специфического вида (например, восприятием некоторого оттенка голубого цвета или ощущением запаха розы и т. д.). Выбор этой проблемы в качестве отправной при знакомстве с современной философией сознания, видимо, был далеко не случайным, поскольку эта проблема находится в центре современных дискуссий и служит, в определенном смысле, линией демаркации между сторонниками функционализма, физикализма, материализма, с одной стороны, и их противниками, с другой. В качестве обязательной литературы по этому курсу были предложены статьи, опубликованные в 70—80-е годы и содержащие наиболее интересные и оригинальные аргументы и подходы к решению проблемы феноменологических качеств (например, статьи таких авторов как С. Крипке, Т. Нагель, Р. ван Гьюлик, Г. Харман и др.). Участие в семинаре требовало довольно высокого уровня концептуального мышления у студентов и предполагало умение анализировать сложные теоретические построения, находить в них слабые и сильные стороны, аргументированно защищать или критиковать ту или иную точку зрения.

Выбранные мною в качестве примера курсы являются довольно показательными: они дают представление о тех особенностях, которые отличают методику и стиль преподавания философии в Высшей школе искусств и науки Нью-Йоркского университета. Все остальные прослушанные мною курсы совпадают с описанными в наиболее важных характеристиках, различаясь лишь в деталях. Завершая свое краткое изложение, я хотела бы в

чаясь лишь в деталях. Завершая свое краткое изложение, я хотела бы в обобщенном виде сформулировать то, что мне показалось наиболее важным и заслуживающим внимания в практике преподавания философии в NYU.

Прежде всего я хотела бы указать на то обстоятельство, что преподавание философии в NYU, как правило, ориентировано на философию сегодняшнего дня. Я имею в виду тот акцент, который во всех курсах сделан на изучение современной литературы, современных постановок вопросов, современных методов решения проблем. Даже при чтении историко-философских курсов приоритетное внимание уделяется современным трактовкам и интерпретациям взглядов того или иного философа прошлого. Таким образом, цель преподавания философии усматривается в том, чтобы как можно глубже ввести студентов в современное философское сообщество, как можно более полно ознакомить их с современной «технологией» философского исследования, как можно лучше подготовить их к тем дискуссиям, которые ведутся в настоящее время. И хотя нельзя сказать, что богатейший опыт, накопленный философией за многие века ее существования, выносится в этой системе преподавания полностью за скобки, однако его изучение утрачивает то первостепенное значение, которое оно имеет в европейской практике подготовки философов.

Во-вторых, нельзя не отметить, что преподавание философии в американских университетах нацелено не столько на усвоение некоторого массива информации, сколько на овладение определенными исследовательскими приемами, определенной техникой анализа и аргументации. Как уже упоминалось, студенты-философы не сдают экзаменов по прослушанным ими курсам, а пишут курсовые работы, главное требование к которым — предложить самостоятельное аргументированное обоснование того или иного тезиса. В своей курсовой работе студент должен показать не только умение ориентироваться в изученном материале, не только знание основных концепций, идей, подходов и т. д., но прежде всего он должен продемонстрировать способность аргументированно рассуждать, обоснованно защищать тот или иной тезис, анализировать и строить гипотезы. И только при соблюдении этого требования его работа будет оценена высоко. Можно даже сказать, что незнание того или иного философа или той или иной концепции не является таким уж большим недостатком по сравнению с неумением анализировать и обосновывать.

В качестве третьей особенности, тесно связанной с предыдущей, я хотела бы отметить то, что преподаватели видят цель читаемых ими курсов не столько в выработке определенной философской позиции у студентов, сколько в воспитании у них навыков философского исследования. Выбор же позиции или убеждения — это личное дело каждого. Как я уже отмечала, преподаватели на своих занятиях, как правило, не стараются убедить студентов в правильности той или иной точки зрения, и если и говорят о своей собственной позиции, то чаще всего подают ее как одну из возможных.

И, наконец, я хотела бы отметить то важное значение, которое придается в процессе подготовки студентов-философов в американских университетах проведению ими самостоятельного исследования. Во время выступлений на семинарах, при написании курсовых и дипломных работ от студентов прежде всего требуется сформулировать свой собственный аргумент, обозначить и защитить свою собственную позицию. За этим поощрением самостоятельного исследования стоит, по-видимому, то предположение, что при

попытке ее обосновать и защитить студент значительно глубже вникнет в существо проблемы, чем если он просто ознакомится с существующими подходами и решениями и выберет один из них, наиболее убедительный, с его точки зрения.

Я не берусь судить, насколько это предположение является оправданным, как и не ставлю себе задачи дать в этих «Заметках» какие-либо оценки той практике преподавания философии, о которой здесь шла речь. Моя задача была более скромной — поделиться теми впечатлениями, которые я получила во время обучения на философском отделении Нью-Йоркского университета. Однако я надеюсь, что описанный здесь опыт может представлять интерес как для тех, кто размышляет над проблемами философского образования, так и для тех, кто изучает современную философию США. И хотя содержащейся в этой статье информации явно недостаточно, чтобы делать какие-либо выводы, она может помочь в формировании нашего представления о стиле философствования современных американских философов.

[1] Имеются в виду так называемые Graduate Schools, которым нельзя найти аналог в структуре наших отечественных университетов. В США понятие «graduate student» включает как тех, кто проходит обучение с целью получения степени магистра (им соответствуют студенты последних курсов наших университетов), так и тех, кто проходит обучение с целью получения докторской степени (в нашей структуре высшего образования им соответствуют аспиранты).

[2] Различие между высшими и профессиональными школами состоит в том, что если первые готовят исследователей по академическим дисциплинам (математике, физике, философии и т. д.), то вторые ориентированы на подготовку специалистов в таких практических областях, как право, медицина, бизнес, инженерное дело и т. д.

БИБЛИОГРАФИЯ

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В СНГ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ В 1991—1992 ГОДАХ*

I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ОБОБЩАЮЩИЕ РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

1. *Анишин В. И.* В поисках смысла минувшего//Двадцать лет спустя... М., 1992. С. 82—95.
2. *Бибихин В. В.* Философия и религия: На историко-философском материале//Вопр. философии. 1992. № 7. С. 34—44.
3. *Звигляныч В. А.* Универсальные ценности и смена парадигм философского знания//Филос. и социол. мысль. Киев, 1991. № 9. С. 72—79.
4. *Иванов Н. Б.* От истории культуры к истории познания//Логос: Ленингр. междунар. чтения по философии культуры. Л., 1991. Кн. 1: Разум, духовность, традиции. С. 33—50.
5. Историко-философский ежегодник, 1991/Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. АН СССР. Ин-т философии. М.: Наука, 1991. 375 с., ил. Библиогр.: с. 360—370.
6. Историко-философские исследования: Ежегодник, 1991 / Отв. ред. А. А. Михайлов. Минск: Университетское, 1991. 221 с. Библиогр. в конце отд. ст.
7. Исторические типы философии: Учеб. пособие/Н. И. Джохадзе, Ф. А. Тригубенко, Е. М. Борисова и др. Под ред. Н. И. Джохадзе. Моск. экон.-стат. ин-т. М., 1991. 98 с. Библиогр.: с. 97.
8. История философии и культуры /В. С. Горский, Ю. В. Кушаков, В. Ферстер и др.; Отв. ред А. Т. Гордиенко; АН УССР. Ин-т философии. Киев: Наук. думка, 1991. 286 с. Библиогр.: С. 271—285.
9. *Курикалов Ю. Л.* От слов к логосу: (Этюд филос. герменевтики)//Логос: Ленингр. междунар. чтения по философии культуры. Л., 1991. Кн. 1: Разум, духовность, традиции. С. 178—198.
10. *Кузнецов В. Г.* Герменевтика: эволюция идей и современное состояние//Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1992. № 2. С. 64—75.
11. *Кузнецова Н. И.* Презентизм и антикваризм как дилемма историко-научного исследования//Время и бытие человека. М., 1991. С. 62—87.
12. *Маркова Л. А.* Исторические реконструкции в контексте разных соотношений настоящего с прошлым//Время и бытие человека. М., 1991. С. 18—62.
13. *Налимов В.* Рациональное в иррациональном//Человек. 1991. № 4. С. 22—32.
14. *Новиков А. И., Мамедов Д. Р.* О соотношении истории религии и

* Составитель: Е. С. Муравлев.

истории социально-философской мысли//Религия и свободомыслие в культурно-историческом процессе. СПб., 1991. С. 61—70.
15. *Соколов В. Н.* О логике культурно-исторического развития философского знания//Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1992. № 2. С. 23—32.
16. *Телебаев Г. Т.* Деидолизация историко-философского сознания//Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1991. № 6. С. 46—51.
17. Теория познания: В 4 т./Под ред. В. А. Лекторского, Т. И. Ойзермана; АН СССР. Ин-т философии. М.: Мысль, 1991. Т. 1: Домарксистская теория познания/Т. И. Ойзерман, В. М. Богуславский, Е. П. Никитин и др. 304 с. Библиогр.: с. 283—293. Указ.: с. 294—302; Т. 2: Социально-культурная природа познания. 479 с. Библиогр.: с. 453—467.
18. *Хоружий С. С.* Исихазм и история: История как онтологическая динамика восхождения мира к Богу//Человек. 1991. № 4. С. 72—83.
19. *Черняков А. Г.* Начала хронологии//Патрология. Философия. Герменевтика: Тр. Высш. религ.-филос. школы. СПб., 1992. Сб. 1. С. 43—88.

II. ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

20. Античная философия: Проблемы историографии и теории познания/ Отв. ред. Д. В. Джохадзе; АН СССР. Ин-т философии. М., 1991. 133 с. Библиогр. в конце ст.
21. *Вольская Н. С.* Фон социально-исторической, философской и научной парадигм в античной Греции доэллинистического периода//Филос. науки. 1991. № 11. С. 3—22.
22. Время, истина, субстанция: От античной рациональности к средневековой/Отв. ред. В. П. Гайденко; АН СССР. Ин-т философии. М., 1991. 131 с.
23. *Гарнцев М. А.* Антропология в византийской мысли: К характеристике концептуальной парадигмы//Логос. М., 1991. Вып. 1. С. 82—87.
24. *Гребенюк Н. Ю.* Проблема души и ее способностей в учении У. Оккама о Человеке//Там же. С. 76—82.
25. *Давыдов Ю. Н.* Обществ много, а Платон один: Беседа//Диалог. 1991. № 15. С. 30—38.
26. *Луканин Р. К.* Из истории античного опыта и эксперимента//Филос. науки. 1991. № 11. С. 23—36.
27. *Муравьев С. Н.* Traditio Heraclitea (A): Свод древних источников о Гераклите//Вестн. древ. истории. 1992. № 1. С. 36—52. Рез. англ.
28. *Никулин Д. В.* Время и вневременное начало времени: (Аристотель и Барроу)//Филос. и социол. мысль. Киев, 1991. № 10. С. 85—99.
29. *Ноговицын О. М.* К обоснованию образа//Патрология. Философия. Герменевтика: Тр. Высш. религ.-филос. школы. СПб., 1992. Сб. 1. С. 28—37.
30. *Ноговицын О. М.* О трансцендирующей индивидуальности//Там же. С. 37—41.
31. *Носов Н. А.* Духовная лествица св. Исаака Сирина//Человек. 1992. № 5. С. 76—86.
32. *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии: Учеб. для студентов филос. фак. ун-тов. М.: Высш. шк., 1991. 512 с. Библиогр.: с. 510—511.
33. *Чернышов Ю. Г.* Была ли у римлян утопия?//Вестн. древ. истории. 1992. № 1. С. 53—72. Рез. англ.

34. «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования/Отв. ред. К. М. Долгов; Ред.-сост. Н. Б. Пилюгина, В. В. Мильков; АН СССР. Ин-т рус. яз. М., 1991. 190 с., ил.

III. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

35. *Абрамов В. Н.* Проблема человека и общества в политической философии Эдмунда Берка//Социальная динамика и духовная культура. Тверь, 1991. С. 99—104.
36. *Анишин В. А.* Братья Гумбольдты: Америка и «весь человеческий род»//Латин. Америка. 1992. № 5/6. С. 83—90.
37. *Борзова Е. П.* Проблемы всеобщего в философии Гегеля//Сев.-Зап. заоч. политехн. ин-т. СПб.: Изд-во СПб. ун-та экономики и финансов. 1992. 142 с.
38. *Брагина Л. М.* Город в итальянской гуманистической мысли XV в.// Сред. века. 1991. Вып. 54. С. 35—54.
39. *Девятайкина Н. И.* Гуманистический идеал справедливого правителя у Петрарки: По письму «О наилучшем управлении государством»//Средневековый город. Саратов, 1991. Вып. 10. С. 62—73.
40. *Жучков В. А.* Кант вчера, сегодня, завтра...//Двадцать лет спустя... М., 1992. С. 5—33.
41. *Исаев С. А.* Бог-инкогнито и Бог-аноним в теологии Серена Кьеркегора //Вестн. МГУ, Сер. 7, Философия. 1992. № 1. С. 57—66.
42. Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./Редкол.: Калинников Л. А. (отв. ред.) и др.; Калининград. гос. ун-т. Калининград, 1991. Вып. 16. 170 с. Библиогр.: в конце ст.
43. *Киссель М. А.* Гегель и Гуссерль//Логос. М., 1991. Вып. 1. С. 59—67.
44. *Кузьменко Г. Н.* Интерпретация этического учения С. Кьеркегора в советской историко-философской литературе//Вопросы истории этической мысли в преподавании этики. М., 1991. С. 41—48.
45. *Манекин Р.В.* Контент-анализ как метод исследования истории мысли: (Поджо Браччолини)//Вестн. МГУ. Сер. 8, История. 1991. № 6. С. 72—82.
46. *Неретина С. С.* Абеляр и Петрарка: пути самопознания личности: (Текстол. анализ)//Вопр. философии, 1992. № 3. С. 134—160.
47. *Ойзерман Т. И.* Философия Канта как радикальная ревизия метафизики и ее новое обоснование//Вопр. философии. 1992. № 11. С. 115—128.
48. *Черняков А. Г.* Трансцендентное и трансцендентальное: (Проблема синтеза в философии Канта и Гуссерля)//Логос: Ленингр. междунар. чтения по философии культуры. Л., 1991. Кн. 1: Разум, духовность, традиции. С. 161—176.
49. *Штекли А. Э.* «Утопия» и старая картина мира//Сред. века. 1991. Вып. 54. С. 135—143.
50. *Штурман Д.* «Человечества сон золотой...»: Европейская социальная утопия XVI—XVII и XIX веков//Новый мир. 1992. № 7. С. 121—153.

IV. ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

51. *Александров Г. Н.* Социалистическая идея и марксизм. М.: Прометей, 1991. 110 с.

52. *Антонов А.* Блеск и нищета марксизма//Крест. Пермь. 1992. № 1. С. 189—205.
53. *Антонов М. Ф.* Философия краха, или Крах философии: Православ. взгляд на диалектич. материализм и философию вообще//Эпоха. Филос. вестн. М., 1991. С. 21—46.
54. *Баранов Г. С.* Модели и метафоры в социологии К. Маркса//Соц.-полит. исслед. 1992. № 6. С. 128—142.
55. *Бляхер Е. Д., Волынская Д. М.* Философствование как способ мышления: Еще раз о философских истоках марксизма//Филос. науки. 1992. № 2. С. 3—15.
56. *Богданов Б. В.* У истоков ленинизма: (Россия на перепутье)/АН СССР. Ин-т философии. М.: Наука, 1991. 175 с.
57. *Бурак А. Л.* Критика Э. Гидденсом исторического материализма//Социол. исслед. 1992. № 5. С. 92—102.
58. *Васильев Л. С.* Теория и практика социальной философии марксизма //Социальная философия в конце XX века. М., 1991. С. 33—38.
59. Второй Интернационал: социально-философские причины раскола социалистического движения: Сборник/Редкол.: Б. Н. Бессонов и др.; Акад. обществ. наук ЦК КПСС. Каф. философии. М., 1991. 224 с. Указ.: с. 220—224.
60. *Готт В. С.* Ленин и Эйнштейн//Филос. науки. 1991. № 11. С. 93—104.
61. *Давыдов Ю. Н.* Маркс и Кант: социология или утопия?//Диалог. 1991. № 17. С. 78—85.
62. *Келле В. Ж.* К вопросу о судьбах социальной философии марксизма// Социальная философия в конце XX века. М., 1991. С. 23—28.
63. *Козлова М. Е., Плимак Е. Г.* Драма реформ и революций: Шк. Шлоссера—Чернышевского, марксизм и современность//Свобод. мысль. 1992. № 11. С. 10—21.
64. *Кочергин А. Н.* Марксистская социальная философия: иллюзии и реальность//Социальная философия в конце XX века. М., 1991. С. 38—45.
65. *Коргунюк Ю. Г.* «Материализм и эмпириокритицизм» и его критики// Вопр. философии. 1991. № 12. С. 27—38.
66. Ленин, о котором спорят сегодня/Редкол.: М. П. Мчедлов (руководитель) и др.; Вступ. ст. М. П. Мчедлов; Сост. Г. С. Волкова; Ин-т теории и истории социализма ЦК КПСС. М.: Политиздат, 1991. 256 с.
67. *Межуев В. М.* О некоторых позитивных аспектах социально-исторической теории марксизма//Социальная философия в конце XX века. М., 1991. С. 16—23.
68. Многоликий марксизм: Марксизм в восприятии различных культур: Интервью с американскими марксистами//Эпоха: Филос. вестн. М., 1991. С. 106—123.
69. *Момджян К. Х.* Маркс и современная история//Социальная философия в конце XX века. М., 1991. С. 4—15.
70. *Налетов И.* Как быть с исходными принципами?//Обществ. науки и современность. 1992. № 1. С. 76—85.

Развитие марксистской философии в 30—80-е годы

71. *Пивоваров Ю.* Бывшее, но не сбывшееся: О «русском марксизме» и его удивительной судьбе//Октябрь. 1992. № 2. С. 177—187.

72. *Попов А. С.* Теология освобождения и марксизм: Особенности синтеза //Филос. науки. 1992. № 2. С. 32—48.
73. *Семенов В. В.* Проблема синтеза диалектики и материализма: Авантюризм марксистской философии/АН СССР. Пущ. науч. центр. Совет филос. (методол.) семинаров ПНЦ АН СССР. Пущино, 1991. 62 с. Библиогр.: с. 61.
74. *Скоробогацкий В. В.* По ту сторону марксизма. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та. 1991. 269 с.
75. Философское наследие К. Маркса и современность: Поиск новых подходов/Отв. ред. А. А. Сорокин; РАН. Ин-т философии. М., 1992. 140 с.
76. *Хевеши М. А.* Дьердь Лукач и его критика сталинизма//Социал.-полит. науки. 1991. № 11. С. 79—84.

V. ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Исследования

77. *Аксенов Г.П.* Времявластие: (О Валериане Муравьеве и его философии) //Вопр. философии. 1992. № 1. С. 89—97.
78. *Аннинский Л. А.* Вертикальность горизонталей в Русском Космосе Георгия Гачева//Свобод. мысль. 1992. № 8. С. 101—111.
79. *Барабанов Е. В.* Русская философия и кризис идентичности//Вопр. философии. 1991. № 8. С. 102—116.
80. М. Бахтин и философская культура XX века: (Пробл. бахтинологии): Сб. науч. ст./Отв. ред. К. Г. Исупов; Рос. гос. пед. ун-т им. А. И. Герцена и др. СПб.: Образование, 1991. Вып. 1, ч. 1. 128 с., портр.; Вып. 1, ч. 2. 152 с., портр.
81. *Белгородский М. Н.* Разгадавший тайну человека//Сов. библиогр. 1992. № 1. С. 113—121.
82. *Беневич Г. И., Шифрин А. М.* Введение в поэзию Мандельштама// Патрология. Философия. Герменевтика: Тр. Высш. религ.-филос. школы. СПб., 1992. Сб. 1. С. 139—234.
83. *Бестужев-Лада И.* Памяти Чаадаева: (Только для русских)//Горизонт. М., 1991. № 10. С. 12—20.
84. *Библер В. С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М.: Прогресс, 1991. 169 с. (На путях к гуманит. разуму).
85. *Блауберг И. В.* Из истории системных исследований в СССР: Попытка ситуационного анализа/Публ., примеч. и предисл. Б. Г. Юдина//Вопр. философии. 1991. № 8. С. 117—128.
86. *Борисов В.* Новая Европа: Критика Запада в рус. мысли и ее современ. смысл//Звезда. 1992. № 1. С. 181—184.
87. *Васильева М. О.* Философия существования Андрея Платонова//Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1992. № 4. С. 13—20.
88. *Володин А. И.* Бедная русская мысль: Заметка о Д. Писареве: И не только о нем//Свобод. мысль. 1992. № 5. С. 71—82.
89. *Гаврюшин Н. К.* Антитезы «православного меча»: Взгляды И. А. Ильина (1883—1954)//Вопр. философии. 1992. № 4. С. 79—83.
90. *Гаврюшин Н. К.* Космический путь к «вечному блаженству»: (К. Э. Циолковский и мифология технократии)//Вопр. философии. 1992. № 6. С. 125—131.
91. *Гайдадым Э. Л.* Православно-теистические социальные утопии XIX в. //Филос. науки. 1991. № 12. С. 65—78.

92. *Гайденко П. П.* «Вехи»: неуслышанное предупреждение//Вопр. философии. 1992. № 2. С. 103—122.
93. *Галковский Д. Е.* Бесконечный Тупик: Философия В. С. Соловьева// Логос. М., 1991. Вып. 1. С. 163—175.
94. *Гиренок Ф. И.* Своевременный мыслитель: Философия Г. П. Федотова (1886—1951)//Свобод. мысль. 1992. № 5. С. 101—112.
95. *Гоготишвили Л. А.* Варианты и инварианты М. М. Бахтина//Вопр. философии. 1992. № 1. С. 115—133.
96. *Горичева Т. М.* Православие и постмодернизм/Предисл. В. С. Рыжкова. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. 64 с.
97. *Грановская Л. М.* Язык русской философской литературы начала XX века//Функционально-стилистический аспект различных типов текста. Пермь, 1991. С. 33—41.
98. *Гридчин Ю. В.* Социальный идеал и наука: Эволюция взглядов в рус. анархизме//Социалистический идеал: вчера, сегодня, завтра. М., 1992. С. 51—75.
99. *Гулыга А.* Формула русской культуры: Философское наследие С. С. Уварова//Наш современник. 1992. № 4. С. 142—149.
100. *Гусев В. А.* Консервативная политология Ивана Ильина//Социол. исслед. 1992. № 4. С. 64—70.
101. *Гусев В. А.* Органическая концепция власти: По произведениям И. А. Ильина//Власть многоликая. М., 1992. С. 129—146.
102. *Гусев В. А.* Проблемы государственного устройства в трудах И. А. Ильина//Соц.-полит. науки. 1992. № 2/3. С. 72—80.
103. *Давыдов Ю. Н.* Два подхода к пониманию российской интеллигенции: М. Вебер и «Вехи»//Свобод. мысль. 1992. № 1. С. 37—44. Окончание. Начало: № 18, 1991.
104. *Давыдов Ю. Н.* Две бездны — два лица России//Вопр. философии. 1991. № 8. С. 75—86.
О сб. «Вехи» и «Из глубины».
105. *Дейцев С. Е.* Ткачев как политический мыслитель//Сов. государство и право. 1991. № 12. С. 132—139.
106. *Дьяков В. А.* Славянский вопрос и русская душа в мировоззрении Николая Бердяева: Предокт. десятилетие//Славяноведение. 1992. № 2. С. 60—69.
107. *Ермичев А. А.* Творчество и культура в философии Н. А. Бердяева// Религия и свободомыслие в культурно-историческом процессе. СПб., 1991. С. 106—116.
108. *Иванов А. Т.* Топонимия мысли: (Телесность и язык в «конкретной метафизике» П. Флоренского//Философские маргиналии. М., 1991. С. 4—41.
109. *Ивонин Ю. П., Ивонина О. И.* Человек, свобода и культура в философско-социологической концепции М. О. Гершензона//Правовое государство. Гражданское общество. Самоуправление. Новосибирск, 1991. С. 24—39.
110. *Исаев И. А.* Политико-правовая утопия в России: Конец XIX-начало XX в. М.: Наука, 1991. 268 с., табл.
111. История русской философии конца XIX-начала XX в.: Указ. лит., изд. в СССР на рус. яз. в 1917—1990 гг.: В 2 ч./Сост. И. Л. Беленький, Е. И. Серебряная; Ред. Е. И. Серебряная; Науч.-вспом. работа

Т. В. Барсукова; РАН. ИНИОН. М.: ИНИОН, 1992. Ч. 1. 103 с.; Ч. 2. 259 с.
112. *Исупов К. Г.* История как эстетический артефакт//Филос. науки. 1992. № 3. С. 118—129.
113. *Исупов К. Г.* Памфлет Г. П. Федотова «Три столицы» в истории московско-петербургского диалога//Человек в культурно-исторической традиции. Тверь, 1991. С. 110—117.
114. *Исупов К. Г.* Слово как поступок: (О филос. учении А. А. Мейера)// Вопр. философии. 1992. № 7. С. 93—102.
115. *Карасев Л. В.* Русская идея: (Символика и смысл)//Вопр. философии. 1992. № 8. С. 92—104.
116. *Кашников Б. Н.* Идея общечеловеческих нравственных начал в творчестве А. С. Хомякова//Вопросы истории этической мысли в преподавании этики. М., 1991. С. 41—48.
117. *Кириченко О.* У истоков русской идеи: А. С. Хомяков, К. С. Аксаков //Вестн. высш. шк. 1992. № 2. С. 88—93.
118. *Кожинов В.* Историософия евразийцев//Наш современник. 1992. № 2. С. 140—144.
119. *Кондратович В.* Смещение: По разные стороны баррикад: (К. Леонтьев и Н. Федоров)//Лабиринт/Эксцентр: Современ. творчество и культура. Ленинград; Свердловск, 1991. № 1. С. 119—131.
120. *Корольков А. А.* Пророчества Константина Леонтьева. СПб.: Изд-во СПб. ун-та. 1991. 198 с.
121. *Кравченко В. В.* Эстетические воззрения П. Д. Успенского//Филос. науки. 1992. № 1. С. 64—77.
122. *Лебедев А. А.* Любовь без радости: (Опыты посильных прочтений Чаадаева)//Вопр. философии. 1992. № 7. С. 77—91.
123. *Лысенко В. Г.* Компаративная философия в России//Вопр. философии. 1992. № 9. С. 146—159.
124. *Люкс Л.* К вопросу об истории идейного развития «первой» русской эмиграции//Вопр философии. 1992. № 9. С. 160—164.
125. *Макаров М. Г.* Обоснование нравственного идеала в философии ранних славянофилов и у Вл. Соловьева//Филос. науки. 1992. № 2. С. 74—88.
126. *Малинин В. А.* История русского утопического социализма: Вторая половина XIX-начало XX в. М.: Наука, 1991. 272 с.
127. *Мамардашвили М.* Закон инакомыслия: Запись одного из выступлений перед студентами осенью 1988 г.//Здесь и теперь: Философия, лит., культура. М., 1992. № 1. С. 85—93.
128. *Мамардашвили М. К.* Мысль под запретом: (Беседы с А. Эпельбуэн)// Вопр. философии. 1992. № 4. С. 70—78; № 5. С. 100—115.
129. *Марцинковский В. Ф.* Владимир Соловьев и Евангелие. М.: Протестант. 1991. 63 с.
130. Международные идейно-философские связи Руси (XI—XVII в.)/Отв. ред. В. Ф. Пустарнаков; АН СССР. Ин-т философии. М., 1991. 195 с.
131. *Мильдон В. И.* «Земля» и «небо» исторического сознания: (Две души европ. человечества)//Вопр. философии. 1992. № 5. С. 87—99.

Европа и Россия, европейское и русское сознание

132. *Мишин Н. А.* Против течения: Жизнь и творчество Л. М. Лопатина// Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1992. № 4. С. 35—44.

133. *Морева Л. М.* Лев Шестов/ЛГУ. Пробл. совет по рус. философии. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. 86 с. (Сер. «Мыслители России»). Библиогр.: с. 81—82. Библиогр. указ.: с. 83—85.
134. *Морякова О. В.* Культурная традиция и политика в философии К. Леонтьева//Человек и культурно-историческая традиция. Тверь, 1991. С. 89—95.
135. *Новикова Л. И., Сиземская И. Н.* Два лика евразийства//Свобод. мысль. 1992. № 7. С. 100—110.
136. *Новикова Л., Сиземская И.* Политическая программа евразийцев: реальность или утопия?//Обществ. науки и современность. 1992. № 1. С. 104—109.
137. *Новикова Л. И., Сиземская И. Н.* Русская идея как проблема историософии//История как объект философского знания. М., 1991. С. 92—113.
138. *Новикова Л. И.* Цельность живого знания: О своеобразии рус. филос. мысли//Обществ. науки и современность. 1992. № 1. С. 173—181.
139. *Оболонский А.* Перекрестки российской истории: упущенные шансы //Обществ. науки и современность. 1992. № 3. С. 85—96.
140. Отечественная философская мысль XI—XVII вв. и греческая культура: Сб. науч. тр./Редкол. В. М. Ничик и др.; АН Украины. Ин-т философии. Киев: Наук. думка, 1991. 340 с. Библиогр. в конце ст.
141. *Песков А. М.* Германский комплекс славянофилов//Вопр. философии. 1992. № 8. С. 105—120.
142. *Покровский Н. Е.* П. А. Сорокин: потрудиться на родной ниве?//Филос. науки. 1992. № 1. С. 10—13.
143. *Поляков Л.* Логика «русской идеи»//Обществ. науки и современность. 1992. № 3. С. 70—84.
144. *Попов А. А.* Социально-политические воззрения А. С. Хомякова//Соц.-полит. науки. 1992. № 4/5. С. 71—78.
145. *Рабкина Н. А.* «Византизм» Константина Леонтьева//История СССР. 1991. № 6. С. 28—44.
146. Развитие представлений В. И. Вернадского о ноосфере/Филос. о-во СССР; Обществ. ин-т ноосферы. М., 1991. 193 с.
147. *Рашковский Е. Б.* Лосев и Соловьев//Вопр. философии. 1992. № 4. С. 141—150.
148. *Розин В.* Размышления о русской духовности: (От Николая Бердяева до наших дней)//Горизонт. 1991. № 9. С. 13—19.
149. Россия и Запад: взаимодействие культур: (Материалы «круглого стола»)//Вопр. философии. 1992. № 6. С. 3—49.
150. Русская философия: философия как специальность в России: Справ.-информ. изд./РАН ИНИОН. Отд. филос. наук; Сост. Ю. Н. Сухарев; Отв. ред. А. И. Панченко. М., 1992. Вып. 1. 304 с. ил.; Вып. 2. 242 с.
151. *Рюмин В. В.* Человек и природа в исследованиях П. А. Кропоткина// География и природ. ресурсы. Новосибирск, 1992. № 2. С. 153—160.
152. *Свинцов В.* Свобода и несвобода: Опыт сегодняшнего прочтения Н. Бердяева//Наука и жизнь. 1992. № 1. С. 2—7, 10—12.
153. *Сербиненко В. В.* Оправдание культуры: Творч. выбор Г. Федотова// Вопр. философии. 1991. № 8. С. 41—53.
154. *Сивак А. Ф.* Константин Леонтьев/ЛГУ. Пробл. совет по рус. философии. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та. 1991. 87 с., портр. (Сер. «Мыслители России»). Библиогр.: с. 85—86.

155. *Скоробогацкий В. В.* Россия и Европа: идея революции в свете диалога культур//Культуры в диалоге. Екатеринбург, 1992. Вып. 1. С. 275—313.
156. *Слюсарева Г. Ф.* Константин Николаевич Леонтьев (1831—1891): К 100-летию со дня смерти//Филос. науки. 1991. № 11. С. 105—114.
157. *Смирнов В.* «Пленник свободы»: Философия Н. Бердяева и христианство//Кубань. Краснодар. 1991. № 8. С. 81—88.
158. *Смирнов И. Н.* Философия смуты//Наш современник. 1991. № 11. С. 168—175.
159. *Соболев А.* Князь Н. С. Трубецкой и евразийство//Лит. учеба. 1991. № 6. С. 121—130.
160. Социальная философия Александра Зиновьева//Вопр. философии. 1992. № 11. С. 33—70.
Содерж.: Кантор К. М. Путь к цивилизации — каков он?; Советское общество и советский человек — точка зрения Александра Зиновьева: (Материалы «Круглого стола»); Зиновьев А. А. Евангелие от Ивана.
161. Спорные проблемы по истории русской общественной мысли: (До нач. XIX в.): Науч. конф., Москва, 12—14 мая 1992 г. Тез. докл./Ред. кол.: Л. Н. Пушкарев (отв. ред) и др.; РАН. Ин-т рос. истории. М., 1992. 102 с.
162. *Сушко С. А.* Человек и ценности в философии Н. А. Бердяева и Ф. Ницше//Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1991. № 6. С. 61—70.
163. *Татарникова С. Н.* Концепция политики национального согласия П. Б. Струве//Соц.-полит. науки. 1991. № 12. С. 86—92.
164. *Тихолаз А. Г., Триандафиллидис Д. В.* Интерпретация платонизма в творчестве Павла Флоренского//Филос. и социол. мысль. Киев, 1991. № 6. С. 94—118.
165. *Тихолаз А. Г.* Платон в философии всеединства Владимира Соловьева //Филос. и социол. мысль. Киев, 1991. № 7. С. 116—158.
166. *Тихомиров Л. А.* Русские идеалы и К. Н. Леонтьев//Лит. учеба. 1992. Кн. 1/2/3. С. 140—151.
167. *Тихомиров Л. А.* Тени прошлого: К. Н. Леонтьев//Лит. учеба. 1992. Кн. 1/2/3. С. 140—151.
168. *Трилесник Б.* Проблемы науки и религии, разума и веры в мировоззрении Ломоносова//Ломоносов: Сб. ст. и материалов. СПб., 1991. Т. 9. С. 15—27.
169. *Троицкий Е.* Возрождение русской идеи: Социал.-филос. очерки/Моск. отд-ние Филос. о-ва СССР.М., 1991. 224 с.
170. *Тулаев П.* Россия и Европа: открытие прикрытого//Наш современник. 1991. № 11. С. 156—162.
171. Учение Якова Абрамова в изложении его учеников: (Публ. М. Н. Эпштейна)//Логос: Ленингр. междунар. чтения по философии культуры. Л., 1991. Кн. 1: Разум, духовность, традиции. С. 211—254.
172. Философия М. М. Бахтина и этика современного мира: Сб. науч. ст./ Редкол.: Р. И. Александрова (отв. ред.) и др. Саранск: Изд-во Морд. ун-та. 1992. 113 с. Библиогр. в конце ст.
173. Философия в России XIX-начала XX в.: Преемственность идей и поиски самобытности: Сборник/Отв. ред. А. Д. Сухов, С. И. Бажов; АН СССР. Ин-т философии. М., 1991. 146 с.
174. *Фудель И.* Культурный идеал К. Н. Леонтьева//Лит. учеба. 1992. Кн.1/2/3. С. 160—171.
175. *Холодный В. И.* Аксиологическое творчество Алексея Степановича Хомякова//Филос. науки. 1992. № 1. С. 181—187.

176. *Хорос В. Г.* Русская идея на историческом перекрестке//Свобод. мысль. 1992. № 6. С. 36—47.
177. *Хоружий С. С.* Арьергардный бой: Мысль и миф Алексея Лосева//Вопр. философии. 1992. № 10. С. 112—138.
178. *Хоружий С. С.* Карсавин, евразийство и ВКП//Вопр. философии. 1992. № 2. С. 78—87.
179. *Хоружий С.* Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства//Здесь и теперь: Философия, лит., культура. М., 1992. № 1. С. 94—106.
180. *Шаповалов В.* Российская история и герменевтическое непонимание //Свободная мысль. 1992. № 10. С. 17—27.
181. *Шевченко А. К.* Проблема сознания в работах М. К. Мамардашвили: От марксизма к христиан. философии//Филос. и социол. мысль. Киев, 1991. № 8. С. 14—40.
182. *Щеглов В. В.* Онтологическая интерпретация феноменов культуры в философии Г. Г. Шпета//Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1991. № 6. С. 40—45.
183. *Щукин В. Г.* Культурный мир русского западника//Вопр. философии. 1992. № 5. С. 74—86.
184. *Щученко В. А.* Н. Г. Чернышевский об интернационалистских традициях в русской философской культуре//Интернациональные традиции русской культуры. Л., 1991. С. 21—30.
185. *Яблоков Е.* Лицо времени за стеклом вечности: Историософия Михаила Булгакова//Обществ. науки и современность. 1992. № 3. С. 97—108.
186. *Яхот И.* Подавление философии в СССР: (20—30-е годы)//Вопр. философии. 1991. № 10. С. 72—138.
Продолжение. Начало: № 9. С. 44—68.

2. Публикации

187. *Бахтин М. М.* Дополнения и изменения к «Рабле»//Вопр. философии. 1992. № 1. С. 134—164.
188. *Бердяев Н. А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого//Русь. Ростов Великий. 1992. № 2. С. 139—153.
189. *Бердяев Н.* Кошмар злого добра//Кризис цивилизации? М., 1991. № 4. С. 88—95.
190. Н. А. Бердяев о русской философии/Сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. Ч. 1. 288 с. (Рус. философия).
191. *Бердяев Н. А.* О самоубийстве: Психол. этюд. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992. 23 с.
192. *Бердяев Н. А.* Письма к М. О. Гершензону: (Предисл. М. А. Колерова) //Вопр. философии. 1992. № 5. С. 119—136.
193. *Булгаков С.* Карл Маркс как религиозный тип//Край Смоленский. Смоленск, 1992. № 5. С. 71—75; № 6. С. 22—28.
194. *Булгаков С. Н.* Неопубликованные письма к В. В. Розанову: (Предисл. к публ. М. А. Колерова)//Вопр. философии. 1992. № 10. С. 147—157.
195. *Вышеславцев Б. П.* Философская нищета марксизма//Эпоха: Филос. вестн. М., 1991. С. 124—133.
196. Евразия: Ист. взгляды рус. эмигрантов/РАН. Ин-т всеобщ. истории. М., 1992. 179 с.

197. *Зеньковский В. В.* История русской философии/Сост., послесл. и коммент. А. В. Полякова. Л.: Эго, 1991. Т. 2, ч. 2. 269 с., табл. Указ.: с. 256—267.
198. *Изгоев А. С.* Власть и личность//Филос. науки. 1992. № 1. С. 8—10.
199. *Ильенков Э. В.* Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. 464 с. (Мыслители XX в.). Имен. указ.: с. 460—463.
200. *Ильин И. А.* О сопротивлении злу/Вступ. ст. и сост. Б. Н. Любимова// Новый мир. 1991. № 10. С. 197—224.
201. *Ильин И. А.* О русском национализме: Что сулит миру расчленение России: Сб. ст. Новосибирск: Рус. архив, 1991. 132 с. (Библиотечка Союза духовного возрождения Отечества).
202. *Ильин И. А.* Погребение набальзамированного толстовства: (Главы из кн. «О сопротивлении злу силою»)//Вопр. философии. 1992. № 4. С. 84—107.
203. *Ильин И.* Философия как духовное делание//Моск. журн. 1992. № 4. С. 33—41.
204. *Кареев Н. И.* Суд над историей: Нечто о философии истории//Рубеж. Сыктывкар, 1991. № 1. С. 6—32.
205. *Карсавин Л. П.* Поэма о смерти//Север. Петрозаводск, 1992. № 2. С. 131—148.
206. *Карсавин Л. П.* Философия и В.К.П.: По поводу ст. А. В. Кожевникова //Вопр. философии. 1992. № 2. С. 75—77.
207. *Кизеветтер А.* Евразийство//Филос. науки. 1991. № 12. С. 123—136.
208. *Кожевников А.* Философия и В.К.П.//Вопр. философии. 1992. № 2. С. 72—74.
209. *Лапшин И. И.* Опровержение солипсизма: (Предисл. А. Г. Вашестова) //Филос. науки. 1992. № 3. С. 18—45.
210. *Леонтьев К.* Как надо понимать сближение с народом?//Рус. старина. М., 1992. Вып. 2. С. 198—206.
211. *Леонтьев К. Н.* Кто правее?: Письма к В. С. Соловьеву/Публ. и предисл. Г. Кремнева//Наш современник. 1991. № 12. С. 167—176.
212. *Леонтьев К. Н.* Цветущая сложность: Избр. ст./Сост., предисл., коммент Т. М. Глушковой. М.: Мол. гвардия, 1992. 320 с. (Антология рус. публицистики. Звонница).
213. *Лопатин Л. М.* Настоящее и будущее философии: Докл., прочит. на торжеств. заседании Психол. о-ва 21 марта 1910 г.//Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1992. № 4. С. 44—57.
214. *Лосский Н. О.* Воспоминания: Жизнь и философский путь//Вопр. философии. 1991. № 11. С. 116—190.
215. *Лосский Н. О.* Избранное//Журн. «Вопр. философии»; Ин-т философии; Филос. о-во СССР. М.: Правда, 1991. 622 с., ил. (Прил. к журн. «Вопр. философии»).
216. *Лосский Н.* Индустриализм, коммунизм и утрата личности//Свобод. мысль. 1992. № 3. С. 38—44.
217. *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Высш. шк., 1991. 559 с., 1 л. портр. Библиогр.: с. 553—556. (Б-ка философа).
218. *Лосский Н. О.* Своеобразие русской философии/Послесл. А. А. Ермичева//Ступени. СПб., 1992. № 1. С. 122—137.
219. *Мейер А. А.* Петербургское Религиозно-философское Общество//Вопр. философии. 1992. № 7. С. 107—115.

220. *Мейер А. А.* Религиозный смысл мессианства//Вопр. философии. 1992. № 7. С. 102—107.
221. *Мережковский Д. С.* «Больная Россия»: Избр./Авт. предисл. и послесл., сост. С. Н. Савельев. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. 269 с. (История рос. культуры).
222. *Муравьев В. Н.* Письма: Внутренний путь: Философские заметки, афоризмы//Вопр. философии. 1992. № 1. С. 97—114.
223. Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов/Сост. А. Ф. Замалеев; РАН. СПб.: Наука. 1992. 463 с., портр. Имен. указ.: с. 455—462. (Сер. «Истоки отеч. мысли»).
224. *Несмелов В. И.* Загадка о человеке//Человек. 1992. № 2. С. 97—105; № 3. С. 104—117. Глава из кн.: «Наука о человеке», Казань, 1905.
225. *Новгородцев П. И.* О задачах современной философии права: Речь, произнес. перед диспутом в СПб. ун-те 22 сент. 1902 г.; Идея права в философии Вл. С.Соловьева: Речь, произнес. на торжеств. заседании Психол. о-ва в память Вл. С. Соловьева 2 февр. 1901 г./Подгот. к печати и предисл. В. Н. Жукова//Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1992. № 3. С. 60—84.
226. Открывая континент Россия//Наш современник. 1992. № 2. С. 145—166. Содерж.: *Савицкий П.* Евразийство; *Сувчинский П.* К преодолению революции; *Трубецкой Н. С.* Мы и другие.
227. О великом инквизиторе: Достоевский и последующие/Авт.: Леонтьев, Соловьев, Розанов, Булгаков, Бердяев, Франк. Сложитель, авт. предисл. и цикла картин Ю. И. Селиверстов. М.: Мол. гвардия, 1991. 271 с., ил.
228. *Полторацкий Н. П.* Русская религиозная философия//Вопр. философии. 1992. № 2. С. 123—140.
229. Пророческие слова о русской революции: Сборник/Сост. А. А. Слинько. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1992. 225 с. Содерж.: *Герцен А. И.* К старому товарищу; *Короленко В. Г.* Письма к Луначарскому; *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма.
230. *Пятигорский А. М.* Философия одного переулка, или История еще не оконченной жизни одного русского философа, рассказанная автором, а также некоторыми другими, более или менее русскими философами. М.: Прогресс, 1992. 156 с.
231. *Рерих Е.* Криптограммы Востока/Предисл. А. Оленева//Звезда Востока. Ташкент, 1991. № 12. С. 3—23.
232. *Рерих Н.* Врата в будущее//Рус. старина. М., 1992. Вып. 2. С. 141—160.
233. *Рерих Н.* Матрейя: Великая Матерь//Обществ. науки и современность. 1992. № 2. С. 171—183.
234. *Рерих Н.* Твердыня пламенная: Мысли о вечном//Алтай. Барнаул, 1991. № 6. С. 150—164.
235. *Рерих Н.* Шамбала Сияющая//Радуга. Таллинн, 1991. № 10. С. 64—76.
236. *Розанов В. В.* Возле «русской идеи»: Из рус. филос. наследия//Сибирь. Иркутск, 1991. № 2. С. 172—180.
237. *Розанов В. В.* Письма к Н. К. Михайловскому и П. Б. Струве: (Предисл. М. А. Колерова)//Вопр. философии. 1992. № 9. С. 121—126.
238. *Розанов В. В.* Религия. Философия. Культура/Сост. и вступ. ст. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1992. 399 с. Имен. указ.: с. 395—398.
239. Россия глазами русского: Чаадаев. Леонтьев. Соловьев/Отв. ред. и авт.

вступ. ст. А. Ф.Замалеев; РАН. СПб.: Наука, 1991. 364 с., портр. Имен. указ.: с. 357—364. (Сер. «Истоки отеч. мысли»).
240. Русская философия второй половины XIX века. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. Ч. 1: Философия русских революционных демократов и естествоиспытателей: Хрестоматия/Сост. Б. В. Емельянов. 255 с. Библиогр. в конце отд. ст.
241. Русское зарубежье: Из истории социал. и правовой мысли. Л.: Лениздат, 1991. 440 с. (Власть и право).
Содерж.: *Бердяев Н. А.* Философия неравенства: Письма к недругам по социал. философии; *Франк С. Л.* Духовные основы общества: Введение в социал. философию.
242. *Савицкий П.* Евразийство//Филос. науки. 1991. № 12. С. 109—122.
243. *Соловьев В. С.* Смысл любви: Избр. произведения/Сост., вступ. ст., коммент. Н. И. Цимбаева. М.: Современник, 1991. 525 с.
244. *Соловьев В. С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями. М.: Товарищество «А. Н. Сытин и К.»: Фирма «ПИК», 1991. 191 с., ил. Библиогр.: с. 189—191.
245. *Сорокин П.* Николай Бердяев//Кентавр. М., 1992. № 7/8. С. 147—152.
246. *Сорокин П.* «Верую, Господи! Помоги моему неверию!»: Неизд. ст. П. Сорокина 1922 г./Публ. и послесл. Ю. В. Дойкова. Примеч. И. М. Смирновой//Отеч. архивы. М., 1992. № 2. С. 47—53.
247. *Сорокин П. А.* «Смена вех» как социальный симптом//Филос. науки. 1992. № 1. С. 3—8.
248. *Спекторский Е. В.* Понятие общества в античном мире: Этюд по семантике обществоведения: (Предисл. и коммент. И. В. Купреевой) //Филос. науки. 1992. № 2. С. 109—131.
249. *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся//Свой голос: Новый сиб. альм.: Философия, история, культура. Иркутск, 1991. № 2. С. 3—47.
250. *Степун Ф. А.* Жизнь и творчество//Логос. М., 1991. Вып. 1. С. 88—121.
251. *Степун Ф.* Россия накануне 1914 года//Вопр. философии. 1992. № 9. С. 85—120.
252. *Струве П. Б.* В чем революция и контрреволюция?//Родина. 1992. № 3. С. 6—7.
253. *Струве П. Б.* Мистика державной власти//Новое время. 1992. № 11. С. 57—59.
254. *Струве П. Б.* Размышления о русской революции: (Фрагменты из работ). М.: Знание, 1991. 63 с. (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Теория и практика социализма»; Вып. 1). Библиогр.: с. 62.
255. *Тихомиров Л. А.* Письма к М. В. Лодыженскому/Предисл. к публ. В. Н. Назарова//Вопр. философии. 1992. № 5. С. 137—145.
256. *Толстой Л. Н.* Евангелие Толстого: Избр. религ.-филос. произведения Л. Н. Толстого. М.: Новости, 1992. 446 с.
257. *Трубецкой Н. С.* Из писем Н. С. Трубецкого к Р. О. Якобсону о проблемах евразийства//Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия, 1992. № 1. С. 59—66.
258. *Трубецкой Н. С.* Общеевразийский национализм/Публ. Л. Новиковой и И. Сиземской//Свобод. мысль. 1992. № 7. С. 111—116.
259. *Трубецкой Н. С.* Религии Индии и христианство; Об истинном и ложном национализме; О расизме//Лит. учеба. 1991. Кн. 6. С. 131—154.
260. *Федотов Г. П.* О судьбе русской интеллигенции: (Из цикла «Страницы

истории отеч. филос. мысли»). М.: Знание, 1991. 62 с. (Сер. «Философия и жизнь», № 9). Библиогр.: с. 35—36.
261. *Федотов Г. П.* Об антихристовом добре: (Критич. замеч. к труду В. С. Соловьева «Три разговора...»)//Наука и религия. 1992. № 3. С. 38—42.
262. *Федотов Г. П.* Религия, государство, мораль/Предисл. К. Н. Сидякина //Вестн. РАН. 1992. № 4. С. 122—138.
263. *Федотов Г. П.* Россия, Европа и мы//Кентавр. М., 1992. № 1/2. С. 148—153.
264. *Федотов Г. П.* Сталинократия//Кентавр. М., 1992. № 7/8. С. 138—146.
265. *Федотов Г. П.* Судьба и грехи России: Избр. ст. по философии рус. истории и культуры: В 2 т./Сост., вступ. ст., примеч. В. Ф. Бойкова. СПб.: София, 1991. Т. 1. 351 с., портр. Библиогр.: с. 349—350; Т. 2. 349 с . Библиогр.: с. 338—348.
266. *Федотов Г. П.* Судьба империй//Свобод. мысль. 1992. № 5. С. 112—120.
267. *Федотов Г. П.* Судьба нашей духовной культуры//Диалог. 1991. № 18. С. 38—43.
268. *Федотов Г. П.* Что такое социализм?//Кентавр. М., 1992. № 5/6. С. 151—159.
269. *Флоровский Г. В.* Жил ли Христос?: Ист. свидетельства о Христе. М.: ЛИБРИС, 1991. 31 с.
270. *Франк С.* Нравственный водораздел в русской революции//Свобод. мысль. 1992. № 4. С. 60—64.
271. *Франк С. Л.* Очерк методологии общественных наук//Вопр. методологии. М., 1991. № 3. С. 94—111.
272. *Франк С. Л.* Философские предпосылки деспотизма//Вопр. философии. 1992. № 3. С. 114—127.
273. *Франк С.* Человек и Бог//Человек. 1992. № 1. С. 103—113.
274. *Хомяков А. С.* По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского/Предисл. и примеч. Т. И. Благовой//Филос. науки. 1991. № 11. С. 128—149.
275. *Циолковский К. Э.* Человек и космос/Публ. и вступ. ст. В. А. Чудинова //Человек. 1991. № 6. С. 72—88.
276. *Чижов Ф. В.* Письмо Ю. Ф. Самарину/Предисл. Н.И. Цимбаева//Вопр. философии. 1992. № 4. С. 132—140.
277. *Чичерин А.* О «последних русских философах» и о трудах одного из них/ Предисл. А. Червякова//Моск. журн. 1992. № 2. С. 28—36.
278. *Чулков Г. И.* Автоматические записи Вл. Соловьева/Предисл. к публ. М. В. Михайловой//Вопр. философии, 1992. № 8. С. 121—132.
279. *Шварц И. Г.* Из лекций И. Г. Шварца «О трех познаниях: любопытном, полезном и приятном»: Отрывки из филос. бесед покойного проф. И. Г. Шварца/Предисл., подготовка к публ. С. В. Аржанухина//Филос. науки. 1992. № 1. С. 80—91.
280. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности: Опыт адогмат. мышления/Авт. предисл. Н. Б. Иванов. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. 214 с. (История рос. культуры).
281. *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия: (Глас вопиющего в пустыне): Пер. с фр./Вступ. ст. Ч. Миклоша. Подгот. текста и примеч. А. В. Ахутина. М.: Прогресс, 1992. 302 с., потр. (Филос. истоки XX века). Библиогр.: с. 297—298. Имен. указ.: с. 299—300.

282. *Агаджанян А. С.* Буддизм и власть: (Политическая традиция в буддизме тхеравады). Ст. 1//Восток. 1992. № 1. С. 39—50.
283. *Ганбаров С. Т.* Политические идеи в Авесте//Политика и право: история и современность. Баку, 1991. С. 71—79.
284. *Горохова Г. Э.* Идеал и власть в китайской традиции//Ретроспективная и сравнительная политология: Публ. и исследования. М., 1991. Вып. 1. С. 289—301.
285. *Звиревич В. Т.* Проблемы историко-философского исследования в синологической литературе//Культуры в диалоге. Екатеринбург, 1992. Вып. 1. С. 195—209.
286. *Зоткин А. А.* О соотношении санкхьи и веданты: На материале трактата «Виджнянабхикшу "Санкхья-правачана-бхашья"»//Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1992. № 3. С. 38—47.
287. *Демин Р.* Школа инь-ян//Культуры в диалоге. Екатеринбург, 1992. Вып. 1. С. 209—221.
288. Индия: религия в политике и общественном сознании: Сб. ст./Отв. ред. Б. И. Клюев, А. Д. Литман; АН СССР. Ин-т востоковедения. М.: Наука, 1991. 208 с. Библиогр. в конце ст.
289. *Исаева Н. В.* Шанкара и индийская философия/АН СССР. Ин-т востоковедения. М.: Наука, 1991. 199 с. Рез. на англ. яз. Библиогр.: с. 165—177. Указ.: с. 178—195.
290. *Лукьянов А. Е.* Лаоцзы: (Философия раннего даосизма). М.: Изд-во Ун-та дружбы народов. 1991. 164 с., схем. Библиогр.: с. 155—162.
291. *Лукин А.* «Человек — это переходное существо»: Учение Ауробиндо Гхоша//Человек. 1991. № 4. С. 44—48.
292. *Мещеряков А.Н.* Древняя Япония: культура и текст/АН СССР. Ин-т востоковедения. М.: Наука, 1991. 224 с. Библиогр.: с. 214—221. Имен. указ.: с. 222—223.
293. *Невелева С. Л.* Махабхарата: Изуч. древнеинд. эпоса/АН СССР. Ин-т востоковедения. М.: Наука, 1991. 228 с. Рез. на англ. яз. Библиогр.: с. 213—225.
294. Параллели (Россия—Восток—Запад): Альманах филос. компаративистики/Гл. ред. А. Кара-Мурза; Филос. о-во СССР. Ин-т философии АН СССР. М., 1991. Вып. 2. 183 с.
295. *Переломов Л. С.* Жизнеописание Конфуция//Пробл. Дальнего Востока. 1991. № 3. С. 122—133; № 4. С. 177—185; № 5. С. 159—168; № 6. С. 151—159.
296. *Сайфуллаев Н. М.* Логика Ибн Сины: (В сравнении с логикой Аристотеля и стоиков)/Отв. ред. М. Диноршоев, Ю. В. Ивлев; АН ТаджССР. Ин-т философии и права. Душанбе: Дониш, 1991. 183 с., схем. Библиогр.: с. 180—182.
297. *Симкин Г. Н.* Бирюзовая книга Китая//Человек. 1992. № 2. С. 26—34.
298. *Симкин Г. Н.* Экология духа. Ч. 2. В высшей школе Учителя Куна// Человек. 1992. № 5. С. 25—38.
299. *Сторчевой Л. В.* Исторические сведения о Янь-цзы//Культуры в диалоге. Екатеринбург, 1992. Вып. 1. С. 275—313.
300. *Трофимова Е. А.* Свет синтеза: буддистские мотивы в наследии Н. К. и Е. И. Рерих//Восток. 1992. Вып. 1. С. 51—56.

301. *Шохин В. К.* Дж. Сантаяна и индийская философия//Вопр. философии. 1992. № 4. С. 118—124.

VII. ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

302. *Бахтияров К. И.* Истинность и достоверность: К 100-летию со дня рождения Г. Рейхенбаха//Филос. науки. 1991. № 12. С. 79—87.
303. *Вяккерев Ф. Ф.* Категория бытия в критической онтологии Н. Гартмана //Вестн. СПб. ун-та. Сер. 6, Философия, политология, социология, психология, право. 1992. Вып. 2. С. 38—43.
304. *Гагарин А. С.* Кризис европоцентризма и судьба России: Культурол. воззрения К. Н. Леонтьева и О. Шпенглера//Культуры в диалоге. Екатеринбург, 1992. Вып. 1. С. 14—37.
305. *Гайденко П. П.* Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля//Вопр. философии. 1992. № 7. С. 116—135.
306. *Гобозов И. А.* Реймон Арон — крупнейший мыслитель XX века//Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1992. № 2. С. 43—54.
307. *Грязнов А. Ф.* Язык и деятельность: Крит. анализ витгенштейнианства. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1991. 141 с. Рез. на англ. яз. Библиогр.: с. 133—138.
308. *Губман Б. Л.* Современная западная философия культуры в поисках гуманистической перспективы//Человек и культурно-историческая традиция. Тверь, 1991. С. 12—27.
309. *Гулыга А. В.* Философия сегодня; К спорам о Хайдеггере; Полевая почта//Эпоха: филос. вестн. 1991. С. 47—59.
310. *Гуревич П. С.* Этот зыбкий, фантомный мир: (Общекультурный смысл размышлений Кастанеды)//Филос. науки. 1991. № 10. С. 140—149.
311. *Деревянко Е. В.* Неизбежность аристократического духа: Учение Хосе Ортеги-и-Гассета об общественном идеале//Социол. исслед. 1992. № 6. С. 104—113.
312. *Корнеев П. В.* Эволюция философско-иррационалистического подхода к жизненному опыту//Филос. науки. 1992. № 1. С. 50—63.
313. *Косич И. В., Мишкинене Ю. Б.* Ханна Арендт: Философия и политика //Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1991. № 6. С. 79—92.
314. *Кошелева В. Л.* М. Хайдеггер: феноменологическое осмысление современной культуры и проблемы образования//Философия образования для XXI века. М., 1992. С. 117—130.
315. *Лезов С. В.* Теология Рудольфа Бультмана//Вопр. философии. 1992. № 11. С. 71—85.
316. *Макарова В. В.* Франкфуртская школа: понятие коммуникации и диалога//Культуры в диалоге. Екатеринбург, 1992. Вып. 1. С. 183—187.
317. *Малявин В. В.* Мифология и традиция постмодернизма//Логос: Ленингр. междунар. чтения по философии культуры. Л., 1991. Кн. 1: Разум, духовность, традиции. С. 51—59.
318. *Марков Б. В.* Бытие и язык: (Хайдеггер и Витгенштейн)//Вестн. СПб. ун-та. Сер. 6, Философия, политология, социология, психология, право. 1992. Вып. 2. С. 22—29.
319. *Мушинский В. О.* Ханна Арендт и ее главная книга//Свобод. мысль. 1992. № 8. С. 72—81.
320. Наука в зеркале философии XX века/РАН. Ин-т философии. М., 1992. 126 с.

321. *Никитин С. А.* Символ Востока в учении М. Хайдеггера//Культуры в диалоге. Екатеринбург, 1992. Вып. 1. С. 160—172.
322. *Овчинников Н. Ф.* Карл Поппер — наш современник, философ XX века //Вопр. философии. 1992. № 8. С. 40—48.
323. *Осипова Е. В.* Веберовская концепция власти в контексте современной политической философии//Проблемы политической философии. М., 1991. С. 41—54.
324. *Панфилова Л. В.* Принципы рассмотрения культуры в философии Й. Хейзинги//Социальная философия в конце XX века. М., 1991. С. 187—189.
325. *Патрушев А. И.* Расколдованный мир Макса Вебера. М.: Изд-во Моск. ун-та. 1992. 207 с. Библиогр.: с. 184—202.
326. *Печенкин А. А.* Наука и научность: (Опыт нового прочтения философии Э. Гуссерля)//Филос. науки. 1991. № 10. С. 170—178.
327. Пути социального прогресса: (Опыт зарубеж. филос. исслед.): Сб. ст./ Редкол.: А. Г. Мысливченко (отв. ред.) и др.; АН СССР. Ин-т философии. М., 1991. 134 с.
328. *Рупатов М. Д.* Творчество философского духа: (М. Хайдеггер «Европейский нигилизм»)//Культуры в диалоге. Екатеринбург, 1992. Вып. 1. С. 137—160.
329. *Руткевич А. М.* Спор о позитивизме в немецкой социологии//Вопр. философии. 1992. № 10. С. 59—64.
330. *Середа С. Н.* Политическая антрополия Ж.-В. Лапьерра//Соц.-полит. науки. 1992. № 4/5. С. 63—70.
331. *Силичев Д. А.* Ж. Деррида: деконструкция, или философия в стиле постмодерн//Филос. науки. 1992. № 3. С. 103—117.
332. *Слинин Я. А.* Религиозный смысл учения Хайдеггера о Бытии//Вестн. СПб. ун-та. Сер. 6, Философия, политология, социология, психология. право. 1992. Вып. 2. С. 18—22.
333. Современная западная философия: Словарь/Редкол.: В. А. Лекторский и др.; Сост. В. С. Малахов, В. П. Филатов. М.: Политиздат, 1991. 414 с. Имен. указ.: с. 407—414.
334. *Солодовникова А.* «Возвращение к себе» по Хайдеггеру//Вестн. высш. шк. 1991. № 11. С. 75—81.
335. *Телятникова Э. М.* Радикальный гуманизм Эриха Фромма и его подход к проблеме деструктивности//Социол. исслед. 1992. № 6. С. 113—120.
336. *Типсина А. Н.* Религия и атеизм в «философии надежды» Э. Блоха// Религия и свободомыслие в культурно-историческом процессе. СПб., 1991. С. 116—124.
337 Философия Мартина Хайдеггера и современность/Редкол.: Н. В. Мотрошилова (отв. ред.) и др.; АН СССР. Ин-т философии. М.: Наука, 1991. 253 с. Библиогр.: в конце ст.
338. *Фролова И. А.* Концепция кризиса современной культуры в религиозно-философских воззрениях Р. Нибура//Человек и культурно-историческая традиция. Тверь, 1991. С. 83—89.
339. *Фурсов А. И.* Школа мир-системного анализа: (Основные положения концепции И. Валлерстейна)//Восток. 1992. № 1. С. 19/38.
340. *Храмова В. Л.* Учение К. Г. Юнга об архетипах коллективного бессознательного в историко-научной ретроспективе//Очерки истории естествознания и техники. 1991. Вып. 39. С. 99—111.

341. *Черняк В. С.* Интеллектуальная революция: традиции и новации: К 100-летию со дня рождения А. Койре//Свобод. мысль. 1992. № 9. С. 89—97.
342. *Штинов В. Н.* Философия Ричарда Бернстайна как альтернатива аналитической философии//Филос. науки. 1992. № 2. С. 168—174.

VIII. ПЕРЕВОДЫ

343. *Аббаньяно Н.* Экзистенция как свобода//Вопр. философии. 1992. № 8. С. 145—157.
344. *Абеляр П.* Диалектика/Пер. и примеч. С. С. Неретиной//Вопр. философии. 1992. № 3. С. 161—178.
345. *Агацци Э.* Ответственность — подлинное основание для управления свободной наукой//Вопр. философии. 1992. № 1. С. 30—40.
346. *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда/Пер. с фр. Е. Штофф. М.: Греколатинский кабинет Ю. А. Шичалина. 1991. 140 с.
347. *Адорно Т. В.* К логике социальных наук//Вопр. философии. 1992. № 10. С. 76—86.
348. *Ален.* Рассуждение о счастье//Аврора. СПб., 1992. № 1. С. 138—144; № 2. С. 93—99; № 3. С. 71—79.
349. *Андерсон П.* Размышления о западном марксизме: На путях исторического материализма: Пер. с англ. М.: Интер-Версо, 1991. 267 с. Библиогр.: с. 257—264. Имен. указ.: с. 265—266.
350. *Арно А., Николь П.* Логика, или Искусство мыслить, где помимо обычных правил содержатся некоторые новые соображения, полезные для развития способности суждения/АН СССР. Ин-т философии. М.: Наука, 1991. 413 с. (Памятники филос. мысли). Имен. указ.: с. 406—407.
351. *Арон Р.* Двусмысленный и неисчерпаемый//Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1992. № 2. С. 54—63.
352. *Баллестрем К. Г.* Апории теории тоталитаризма//Вопр. философии. 1992. № 5. С. 16—28.
353. *Бартушат В.* Смерть и экзистенция у Хайдеггера и Спинозы//Пер. с нем. Б. В. Маркова и З. Нимковски//Вестн. СПб. ун-та. Сер. 6, Философия, политология, социология, психология, право. 1992. Вып. 2. С. 4—10.
354. *Бернштейн Э.* Возможен ли научный социализм?: «Ответ Г. Плеханова»/Вступ. ст., сост., примеч. М. В. Конкина, Л. Б. Шульца. Филос. о-во СССР. М., 1991. 81 с.
355. *Блаватская Е.* Книга Золотых правил: Из сокровен. индус. писаний: Переводы/Публ. и предисл. Е. Писаревой//Подъем. Воронеж, 1992. № 3. С. 163—207.
356. *Боббио Н.* Интеллектуалы и власть//Вопр. философии. 1992. № 8. С. 162—171.
357. *Бубер М.* Беседы об еврействе//Декор. искусство. 1991. № 11. С. 10—16.
358. *Бубер М.* Еврейство и человечество//Искусство кино. 1992. № 5. С. 3—7.
359. *Бубер М.* Перводистанция и отношение/Пер. с нем. и вступ. ст. В. Б. Куликова//Культуры в диалоге. Екатеринбург, 1992. Вып. 1. С. 115—136.
360. *Бубер М.* Проблема человека. Ч. 1. Путь проблемы. Разд. 1. Вопросы Канта; Разд. 2. От Аристотеля до Канта/Пер. с нем. Ю. С. Терентьевой //Филос. науки. 1992. № 3. С. 65—82.

361. *Бультман Р.* Новый Завет и мифология: Проблема демифологизации новозаветного провозвестия//Вопр. философии. 1992. № 11. С. 86—114.
362. *Ван Цун-Юэ.* Рассуждения о тайцзицюань/Пер. с кит. и предисл. П. Э. Лехтла//Культуры в диалоге. Екатеринбург, 1992. Вып. 1. С. 313—321.
363. *Вивекананда С.* Майя и иллюзия/Предисл. А. Дюранова//Ступени. СПб., 1992. № 1. С. 146—164.
364. *Витгенштейн Л.* Культура и ценность//Человек. 1991. № 5. С. 94—109; № 6. С. 89—103.
365. *Вригт Г. Х. фон.* Логика и философия в XX веке//Вопр. философии. 1992. № 8. С. 80—91.
366. *Гадамер Х.-Г.* Что есть истина?: Пер. с нем.//Логос. М., 1991. Вып. 1. С. 30—37.
367. *Гвардини Р.* Спаситель в мифе, откровении и политике: Теолого-полит. раздумья/Пер. с нем. Ю. С. Терентьевой//Филос. науки. 1992. № 2. С. 132—165.
368. *Гжегорчик А.* Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия//Вопр. философии. 1992. № 3. С. 54—64.
369. *Гройс Б.* Поиск русской национальной идентичности//Вопр. философии. 1992. № 1. С. 52—60.
370. *Грэхэм Л. Р.* Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе: Пер. с англ. М.: Политиздат, 1991. 480 с.
371. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменолог. философию: (Главы из книги)// Вопр. философии. 1992. № 7. С. 136—176.
372. *Гуссерль Э.* Феноменология//Логос. М., 1991. Вып. 1. С. 12—21.
373. *Даам Х.* Свет естественного разума в мышлении Вл. Соловьева//Вопр. философии, 1992. № 8. С. 133—145.
374. *Деррида Ж.* Письмо японскому другу//Вопр. философии. 1992. № 4. С. 53—57.
375. *Джемс У.* Психология/Под ред. Л.А. Петровской. М.: Педагогика, 1991. 369 с., схем. (Классики мировой психологии). Имен. указ.: с. 365—378.
376. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда; Метод социологии/ Изд. подгот. и пер. с фр. А. Б. Гофман; АН СССР. Ин-т социологии. М.: Наука, 1991. 574 с., 1 л. портр. (Социол. наследие). Имен. указ.: с. 571—573.
377. Записки о дзэнском чае: Из «Полного собрания классических трактатов Пути чая»/Сост. Дзякуан Сонтаку; Пер. с яп., предисл. и коммент. А. Н. Игнатовича//Логос. М., 1991. Вып. 1. С. 152—163.
378. Св. Исаак Сирин. Три степени ведения//Человек. 1992. № 5. С. 87—99.
379. История философии в кратком изложении: Монография/Пер. с чеш. И. И. Богута. М.: Мысль, 1991. 592 с. (Библ. сер.).
380. Конфуций. Беседы и суждения Конфуция/Пер. с древнекит. и послесл. Л. Головачева//Рубеж. Владивосток, 1992. № 1. С. 259—310.
381. *Косевич Е.* Раннехристианская философская и теологическая мысль в отношении проблематики тела//Филос. науки. 1992. № 3. С. 83—102.
382. *Косевич Е.* Человек и его тело в свете Ветхого и Нового завета//Филос. науки. 1992. № 2. С. 49—61.
383. *Кроче Б.* История как мышление и действие: Фрагм./Публ. пер. и предисл. Ю. Г. Майоровой//Вопросы истории этической мысли в преподавании этики. М., 1991. С. 69—77.

384. *Кумар К.* Марксизм и утопия//Обществ. науки и современность. 1992. № 3. С. 125—135.
385. *Куртц П.* Гуманизм в исторической перспективе: Пер. с англ.//Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1992. № 2. С. 15—22.
386. *Кюнг Г.* Когнитивные науки на историческом фоне: Заметки философа//Вопр. философии. 1992. № 1. С. 41—51.
387. *Лакс Дж.* О плюрализме человеческой природы//Вопр. философии. 1992. № 10. С. 103—111.
388. Лао-цзы. Книга Пути и Благодати/Предисл., пер. с древнекит. и парафраз И. Лесевича//Иностр. лит. 1992. № 1. С. 231—250.
389. *Левинас Э.* Время и Другое/Пер. с фр. А. В. Парибка. Предисл. и коммент. Г. И. Беневича//Патрология. Философия. Герменевтика: Тр. Высш. религ.-филос. школы. СПб., 1992. Сб. 1. С. 89—138.
390. *Ли Вэйу.* Проблема человека в истории философской мысли традиционного Китая/РАН. ИНИОН. Отд. стран Азии и Африки. Всесоюз. межвед. центр наук о человеке при Президиуме РАН. М.: ИНИОН, 1992. 36 с. (Специализир. информ. по общеакад. прогр. «Человек, наука, о-во: комплекс. исслед.»). Реф. кн.: Ли Вэйу. Чжунго чжэсюэ ши ган.
391. *Лоренц К.* Агрессия: (Так называемое зло)//Вопр. философии. 1992. № 3. С. 5—38.
392. *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества//Вопр. философии. 1992. № 3. С. 39—53.
393. *Лукач Д.* К онтологии общественного бытия: Пролегомены/Пер. с нем. И. Н. Буровой, М. А. Журинской; Общ. ред. и вступ. ст. И. Н. Нарского и М. А. Хевеши. М.: Прогресс, 1991. 412 с.
394. *Луман Н.* Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества//Кризис цивилизации? М., 1991. № 3. С. 45—73.
395. *Мамфорд Л.* Миф машины//Вестн. МГУ. Сер. 12, Соц.-полит. исследования. 1992. № 1. С. 62—81.
395а. *Ман П. де.* Критика и кризис/Предисл., примеч. и пер. с англ. С. А. Никитина//Филос. науки. 1992. № 3. С. 46—64.
396. *Маритен Ж.* Жорж Руо (1871—1958)//Филос. науки. 1991. № 10. С. 131—139.
397. *Марк Аврелий Антонин.* Наедине с собой: Размышления: Пер. с греч./Текст подгот. Н. В. Передистым. Ростов н/Д.: Кн. изд-во, 1991. 174 с., схем. Печ. по кн.: М.: Сабашниковы, 1914.
398. *Маркузе Г.* «Феноменология духа»//Обществ. науки и современность. 1992. № 2. С. 184—188; № 3. С. 185—190.
399. *Мейер М.* Риторика и интеллектуальный кризис нашей эпохи/Предисл. В. И. Чуешова.//Ступени. СПб., 1992. № 1. С. 165—183.
400. *Мерло-Понти М.* Человек и противостоящее ему//Кризис цивилизации? М., 1991. № 3. С. 4—27.
401. Мир и Эрос: Антология филос. текстов о любви/Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Р. Г. Подольный. М.: Политиздат, 1991. 335 с.
402. *Нагата Х.* История философской мысли Японии: Пер. с япон./Общ. ред. и вступ. ст. Ю. И. Козловского. М.: Прогресс, 1991. 414 с. Указ.: с. 399—409.
403. *Николай Кузанский.* О мире веры//Вопр. философии. 1992. № 5. С. 29—53.

404. *Нозик Р.* Анархия, государство, утопия: Пер.//Перспективные проблемы философских исследований за рубежом. М., 1991. С. 127—152.
405. *Ортега-и-Гассет Х.* Вера и разум в сознании европейского средневековья//Человек. 1992. № 2. С. 81—89.
406. *Ортега-и-Гассет Х.* О спортивно-праздничном чувстве жизни//Филос. науки. 1991. № 12. С. 137—152.
407. *Ортега-и-Гассет Х.* Старая и новая политика//Политические исследования (Полис). 1992. № 3. С. 133—142.
408. *Ортега-и-Гассет Х.* Человек в XV веке//Человек. 1992. № 3. С. 28—39.
409. *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия?/АН СССР. Ин-т философии. М.: Наука, 1991. 405 с., 1 л. портр. (Мыслители XX в.). Имен. указ.: с. 402—404.
410. *Патанджали Ш.* Йога-сутра/Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Б. Загуменнова//Ступени. СПб., 1992. № 1. С. 138—145.
411. Перспективные проблемы философских исследований за рубежом: Сборник/Редкол.: В. П. Рачков (отв. ред.), Г. А. Новичкова (ред.-сост.) и др.; АН СССР. Ин-т философии. М., 1991. 186 с.
412. *Поппер К.* Логика социальных наук//Вопр. философии. 1992. № 10. С. 65—75.
413. *Поппер К.* Нищета историцизма//Вопр. философии. 1992. № 8. С. 49—79; № 9. С. 22—48; № 10. С. 29—58.
414. *Роллан Р.* Жизнь Рамакришны; Жизнь Вивекананды: Пер. с фр. М.: Политиздат, 1991. 335 с., ил.
415. *Сантаяна Дж.* Прогресс в философии//Вопр. философии. 1992. № 4. С.124—131.
416. *Сатпрем.* Разум клеток//Человек. 1991. № 4. С. 49—60.
417. *Сенека Луций Анней, Честерфилд Ф. Д. С., Моруа А.* Если хочешь быть свободным: Сборник/Сост. М. В. Легостаева. М.: Политиздат, 1992. 381 с. (Кн. о воспитании).
418. *Сенека Луций Анней.* Утешение к Полибию/Пер. с Латин., вступ. ст. и коммент. Н. Х. Керасиди//Вестн. древ. истории. 1991. № 4. С. 233—252.
419. *Серль Дж.* Перевернутое слово//Вопр. философии. 1992. № 4. С. 58—69.
420. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество: Сборник: Пер. с англ./ Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонова. М.: Политиздат, 1992. 543 с. (Мыслители XX века). Имен. указ.: с. 540.
421. *Судзуки Дайсэцу.* Две лекции о дзэн-буддизме/Предисл. и пер. с англ. Л. Ермаковой//Иностр. лит. 1991. № 1. С. 241—252.
422. *Тиллман Х. К.* Сознание неба (тянь) в системе воззрений Чжу Си (1130—1200): Пер. с англ.//Ретроспективная и сравнительная политология: Публ. и исслед. 1991. Вып. 1. С. 302—319.
423. *Унамуно М. де.* О трагическом чувстве жизни у людей и народов//Филос. науки. 1991. № 10. С. 115—130.
424. *Фегелин Э.* О Гегеле: (Исслед. чародейства)//Логос: Ленингр. междунар. чтения по философии культуры. Л., 1991. Кн. 1: Разум, духовность, традиции. С. 78—88.
425. *Феодор Студит.* Послание Платону о почитании икон//Человек. 1992. № 1. С. 68—72.
426. *Фромм Э.* Адольф Гитлер: клинический случай некрофилии: Пер. с англ./Моск. филос. фонд. М.: Высш. шк., 1992. 143 с.
427. *Фромм Э.* Во имя жизни/Социол. исслед. 1992. № 6. С. 120—128.

428. *Фуко М.* Что такое автор?/Предисл. А. Бабетова//Лабиринт/Эксцентр: Современ. творчество и культура. СПб., Екатеринбург, 1991. № 3. С. 25—43.
429. *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность: Лекции и интервью, Москва, апр. 1989 г./РАН. Ин-т философии. М.: Наука, 1992. 175 с. (Философы соврем. мира).
430. *Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект//Вопр. философии. 1992. № 4. С. 40—52.
431. *Хайдеггер М.* Интервью М. Хайдеггера в журнале «Экспресс»//Логос. М., 1991. Вып. 1. С. 47—58.
432. *Хайдеггер М.* Отрешенность//Вестн. высш. шк. 1991. № 11. С. 82—88.
433. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге: Избр. ст. позд. периода творчества/Пер. с нем. Т. В. Васильевой и др. М.: Высш. шк., 1991. 192 с., ил. (Б-ка философа).
434. *Харре Р.* Социальная эпистемология: передача знаний посредством речи//Вопр. философии. 1992. № 9. С. 49—60.
435. *Хеллер А.* Иммануил Кант приглашает на обед//Вопр. философии. 1992. № 11. С. 129—138.
436. *Хироюки Като.* Записки соседа/Вступ. ст., пер. с яп. и коммент. Ю. Д. Михайловой//Восток. 1991. № 6. С. 102—111.
437. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии: Древний мир — эпоха Просвещения: Сборник/Редкол.: И. Т. Фролов (отв. ред.) и др.; Сост. П. С. Гуревич. М.: Политиздат, 1991. 463 с.
438. *Шелер М.* Формы знания и образование//Человек. 1992. № 4. С. 85—96; № 5. С. 63—75.
439. *Шеррер Ю.* Об одной теологии революции: (Мережковский и русский символизм)//Ступени. СПб., 1992. № 1. С. 70—93.
440. *Шопенгауэр А.* Избранные произведения/Сост., авт. вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский. М.: Просвещение, 1992. 479 с.
441. *Шопенгауэр А.* Об университетской философии//Эпоха: Филос. вести. М., 1991. С. 60—76.
442. *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность/Общ. ред., сост. и вступ. ст. А. А. Гусейнова, А. П. Скрипника. М.: Республика, 1992. 448 с. (Б-ка этич. мысли). Имен. указ.: с. 441—446.
443. *Шри Ауробиндо.* Планы бытия//Человек. 1992. № 4. С. 97—105.
444. *Штайнфорт У.* Судьба и мораль в философии Хайдеггера/Пер. с нем. О. В. Сапенок, Б. В. Маркова//Вестн. СПб. ун-та. Сер. 6, Философия, политология, социология, психология, право. 1992. Вып. 2. С. 10—18.
445. *Штейнер Р.* Путь к посвящению или как достигнуть познания высших миров: Путь к самопознанию человека в восьми медитациях. М.: СП Интербук, 1991. 191 с.
446. *Юнг К. Г.* Архетип и символ: Перевод/Предисл. А. М. Руткевича. М.: Ренессанс, 1991. 297 с. с портр. (Страницы мировой философии). Библиогр.: с. 286—298.
447. *Ямвлих.* Жизнь Пифагора//Человек. 1991. № 3. С. 83—95; № 4. С. 112—125.
448. *Янов А.* Монтескье против Маркса//Обществ. науки и современность. 1992. № 1. С. 86—89.

449. *Янов А.* Трагедия великого мыслителя: (По материалам дискуссии 1890-х годов)//Вопр. философии. 1992. № 1. С. 61—68. О К. Н. Леонтьеве
450. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории: Пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. 528 с. (Мыслители XX века). Указ. имен: с. 524—526.
451. *Ясперс К.* Философская вера/Пер. М. И. Лезиной; АН СССР. ИНИОН. Всесоюз. межвед. центр наук о человеке при Президиуме АН СССР. М., 1992. 150 с. (Специализир. информ. по общеакад. прогр. «Человек. наука, о-во: комплекс. исслед.»).
452. *Ясперс К.* Шифры трансценденции/Пер. и вступ. ст. А. В. Перцева// Культуры в диалоге. Екатеринбург, 1992. Вып. 1. С. 88—115.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

НИКУЛИН Дмитрий Владимирович — канд. филос. наук, Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)

ЧУКОВЕНКОВ Юрий Акимович — доцент кафедры философии Московского гос. Института культуры

ЛИФШИЦ Александр Александрович — канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Российского научно-исследовательского института киноискусства

БЫКОВА Марина Федоровна — канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Института философии РАН

ЛИФШИЦ Михаил Александрович — академик Академии художеств, доктор филос. наук

УТКИНА Нина Федоровна — доктор филос. наук

ПРИЛЕНСКИЙ Виктор Иванович — канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Института философии РАН

ИЕРОМОНАХ Иннокентий (Орлов) — Русская Православная Церковь

КУРАБЦЕВ Василий Леонидович — канд. филос. наук, преподаватель МГТУ им. Н. Баумана

ШОХИН Владимир Кириллович — доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

СОЛОВЬЕВА Грета Георгиевна — доктор филос. наук, ст. научный сотрудник Института философии и права АН Казахстана (г. Алма-Ата)

ПОЦЕЛУЕВ Сергей Петрович — канд. филос. наук, преподаватель Ростовского гос. ун-та

АРЖАНУХИН Владислав Владимирович — канд. филос. наук, доцент Российского гос. педагогического ун-та им. А. И. Герцена

ВАСИЛЬЕВ Вадим Валерьевич — студент МГУ им. М. В. Ломоносова

КАРИН ГЛОЙ — д-р, профессор Университета в г. Люцерне (Швейцария)

МАКЕЕВА Лолитта Брониславовна — канд филос. наук, научный сотрудник Института философии РАН

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Никулин Д. В. Теория циклов истории философии 5

Чуковенков Ю. А. Антропологическая проблематика доникейской патристики (по сочинениям греко-язычных апологетов) 10

Быкова М. Ф. Гегель: Штрихи к портрету (Размышление о личности молодого Гегеля) 57

Лифшиц А. А. Почему автор «Феноменологии духа» критиковал физиогномику? 74

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Уткина Н. Ф. Философия В. С. Соловьева (статья вторая) 91

Приленский В.И. Своеобразие исторических путей России и Запада в трактовке Т. Н. Грановского 121

Доклад Иеромонаха Иннокентия (Орлова) на Кирилло-Мефодиевских чтениях в МГУ 25 мая 1990 г. 135

Курабцев В. Л. По ту сторону ничто. *Л. Шестов* «На весах Иова» (фрагменты) 143

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Шохин В. К. «Юктидипика» (VII—VIII вв.) о древних философах (перевод с санскрита) 170

ФИЛОСОФИЯ XX в.

Соловьева Г. Г. Хайдеггер и Адорно: философема нетождественности 191

Поцелуев С. П. Становление гегелевской концепции отчуждения и его трактовка у Д. Лукача и Ю. Хабермаса 208

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Ответ Софрония Лихуда (перевод и вступительная статья В. В. Аржанухина) 228

Д. Юм. «Письмо джентльмена его другу в Эдинбурге» (пер. и вступит. ст. В. В. Васильева) 256

Карин Глой. Находка записи лекций Гегеля 1817 года в частном архиве, в Люцерне 270

Мацейна А. Происхождение и смысл философии (пер. с литовского) ... 276

ПАМЯТИ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ФИЛОСОФОВ — ЖЕРТВ ТОТАЛИТАРИЗМА

Туманова Л. Б. Фихте и Гегель (в логическом осмыслении XX в.) (предисловие Библера В. С., Длугач Т. Б.) 295

ИССЛЕДОВАНИЯ И ДИСКУССИИ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

Макеева Л. Б. Заметки о преподавании философии в США (на примере Нью-Йоркского университета) 329

БИБЛИОГРАФИЯ 338

АВТОРЫ ВЫПУСКА 361

Научное издание

Историко-философский ежегодник

1993

Утверждено к печати
Институтом философии РАН

ИФ «Наука — философия, право, социология, психология»
Руководитель фирмы *М. М. Беляев*
Редактор издательства *В. С. Егорова*
Художественный редактор *Н. Н. Михайлова*
Технический редактор *И. Н. Жмуркина*
Корректоры: *Н. П. Гаврикова, Ф. Г. Сурова*

ИБ № 245
ЛП № 020297 от 27.11.91

Сдано в набор 25.08.93
Подписано к печати 04.01.94
Формат $60x90^{1}/_{16}$
Гарнитура таймс
Печать офсетная.
Усл. печ. л. 23. Усл. кр. отт. 23. Уч.-изд. л. 27,7
Тираж 1300 экз. Тип. зак. 3096.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва В-485
Профсоюзная ул., 90.

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.