Историко-философский ежегодник

'92

ЕЖЕГОДНИК

1992

Издание выходит с 1986 г.

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

К 500-ЛЕТИЮ ОТКРЫТИЯ АМЕРИКИ

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

ФИЛОСОФСКИЕ ДИАЛОГИ

ПУБЛИКАЦИИ

ПЕРЕВОДЫ

Academy of Sciences
of the Russia

Institute of Philosophy

History of Philosophy Yearbook

'92



Moscow «Nauka» 1994

Российская
академия наук

Институт философии

Историко-философский ежегодник

'92



Москва «Наука» 1994

В очередном выпуске «Историко-философского ежегодника» представлены результаты исследований отечественных и зарубежных ученых, которые охватывают широкий круг проблем — от средневековья до современной западной философии, русской философии. Включены ранее не издаваемые переводы Боэция Датского, Генри Мора, а также статей Ж. Херш, В. Клевора о Хайдеггере. Публикуются работы Феофилакта, С. Н. Трубецкого, С. Л. Рубинштейна.
Для философов, всех интересующихся философией.

Редакционная коллегия:

Б. В. Богданов, А. И. Володин, Б. Т. Григорьян, Д. В. Джохадзе, А. Л. Доброхотов (зам. отв. редактора), В. Л. Мальков, Н. В. Мотрошилова (отв. редактор), В. В. Мшвениерадзе, А. Г. Мысливченко, Т. И. Ойзерман, В. А. Подорога, В. В. Соколов, М. Т. Степянянц, Н. С. Юлина

Ученый секретарь *М. М. Ловчева*

Рецензенты:

доктора философских наук *М. С. Козлова, И. М. Кутасова*
кандидат философских наук *Ю. А. Шичалин*

Редактор издательства *В. С. Егорова*

490366 А5
в П902

И 0301030000-344
042(02)-94 16-93, II полугодие

ISBN 5-02-008198-1

© Институт философии, 1993
© Российская академия наук, 1993

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

«HOMO NUMERANS» НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО

К. Г. Исупов, О. Н. Ульянова

В последние десятилетия отечественные историки философии уделяют пристальное внимание эпохе Возрождения и особенно Николаю из Кузы. Переводы некоторых его сочинений, осуществленные А. Ф. Лосевым и С. А. Лопашовым еще в 30-е годы, и статья В. Ф. Асмуса[1] положили начало планомерному изучению наследия этого крупнейшего философа XV в.[2], что позволило преодолеть бытовавшее в свое время мнение об отсутствии в эпоху Ренессанса систематического философствования. Интересны наблюдения над стилем мышления Кузанца[3], его эстетическими идеями[4]. Однако за пределами внимания исследователей (за немногими исключениями)[5] остается одна чрезвычайно важная черта мышления раннеренессансного философа — его опора на образ, понятие и категорию числа.

Задачей нашей статьи является попытка ответить на вопрос: какое место в философско-эстетической концепции немецкого гуманиста занимает это понятие и, шире, почему Возрождение настаивает на эстетической актуальности числа как некоей опорной категории? Сформулированный вопрос одновременно и узкий (нетрудно назвать имена ренессансных мыслителей, отнюдь не волновавшихся проблемой числа) и широкий (в детальной разработке этого понятия у Данте, Кузанца, Леонардо, Альберти, Пачоли, флорентийских академиков, Бруно, Галилея, Бёме отчетливо прослеживается реализация каких-то весьма насущных потребностей практического художества и теоретического обобщения эстетического опыта). Актуальность разговора о нумерологической эстетике Николая из Кузы подчеркнута обостренным интересом к числу целого ряда наук о человеке[6].

По условиям неоплатонической культуры мышления, ярчайшим энтузиастом которой был Николай из Кузы, каждый элемент исходной парадигмы категорий (Бог — Единое — Разум — Число — Душа) обладает свойством обмена функциями (в мире категорий) и онтологической взаимозамещаемости (в живом космосе бытия). Это не следует понимать так, что, скажем, для Прокла не важна логико-иерархическая закрепленность Души на своем месте, а Единого — на своем, а для Плотина безразлично, на каком уровне бытия Единое находит соответствие Эросу. Дело в том, что ни в «Первоос-

© К. Г. Исупов, О. Н. Ульянова, 1993

новах теологии», ни в «Эннеадах», предстоящих современнику выразительными памятниками логической строгости неоплатонической дисциплины мышления, не предполагается, что сочлененные в стройную композицию категории следуют одна после другой во времени: они взаимоотражены в пространстве умозрительной конструкции, и только поэтому точкой отсчета может оказаться любой элемент системы, а стало быть, и Число.

Существенной новацией Кузанца было наполнение понятийной архитектуры великих неоплатоников поздней античности пафосом движения. Когда Николай Кузанский перевел сияющую блеском умных чисел, пронизанную энергией Эроса, но неподвижную внутри себя категориальную махину антично-средневекового неоплатонизма на язык динамических категорий «свертывание» и «развертывание» («компликация» и «импликация»), понятийный механизм превратился в онтологический организм. Иначе говоря, Кузанец обогатил концепцию бытия, теорию познания и эстетику тем компонентом, без которого эти формы знания остались бы на сомнительной почве хитроумной силлогистики, -- компонентом деятельности.

Но здесь, очевидно, пора задать вопрос о методе Николая Кузанского. Среди готовых ответов есть определение его метода как инфинитезимального (А. Ф. Лосев), что делает Кузанца прямым предтечей Ньютона и Лейбница. Все это верно, но трудно удержаться, чтобы не напомнить о том, что сама идея бесконечных величин занимала умы не только всего предшествующего Возрождению неоплатонизма, но и античную атомистику периода ранней классики. Но именно Кузанцу выпала историческая миссия довести эту идею до виртуозно сформулированных парадоксов, согласно которым Бог есть абсолютный минимум и абсолютный максимум, в которые сворачивает и разворачивает себя бытийствующий в единстве мир. Подобно этой онтологической процедуре, в единице, которая еще не есть число, в свернутом виде брезжат возможности актуализации любых чисел. Когда мы встречаем у Кузанского мысль о шаре и треугольнике как простейших мерах всего существующего (Об уч. незн. I, 20, 62; I, 23, 72), о том, что Бог, создавая мир, пользовался арифметикой, геометрией и музыкой (Там же. 2, 13, 175; Бер. 20), или о том, что с изъятием числа прекратятся различенность, порядок, пропорции и гармонии (Об уч. незн. I, 5, 13), мы фиксируем, что ничего специфично ренессансного здесь еще нет. Но когда, предвосхищая самой манерой аргументировать аксиоматику Спинозы, Кузанец целые главы уснащает выкладками из стереометрии и математики, а в рассуждениях о совпадающих в бесконечности точке, круге, прямой линии, треугольнике и квадрате дарит позднейшей топологии основополагающую идею, когда в книге «О предположениях» он на основе трижды усложненных триад строит грандиозную картину Универсума, в котором есть все — от «универсальных чисел» высшего неба до «окутанных глубокой тьмой» «чисел нижнего мира» (Там же. 13, 64), мы видим, что перед нами уже не просто очередное попурри на темы платоновского «Тимея», но органичная для эпохи попытка выразить мир как завершенный число-

вой ряд с разумно упорядоченными отношениями. Основа внутренней крепости мира — число как субстанция (число математическое «вытекает по подобию», О душе); «число есть развертывание единства» (Об уч. незн. 2, 3, 108), как и Единое есть «прообраз всех чисел» (Игра в шар. 2, 65).

В соответствии с запросами эпохи и своим статусом (викарий папской курии, кардинал, епископ Бриксена и папский легат) наставник католического мира и теолог считает Троицу онтологическим апофеозом числа. Отступлением от истины будет вульгарное просчитывание ее ипостасей (Об уч. незн. I, 19, 57; Ап. уч. незн. 35 — и там с цитированием Августина на этот счет): «Единство, которое высказывается в Боге, не есть единство математическое, но истинное и живое, охватывающее все, и Троица не есть математическое, но находящаяся в живом соотнесении» (О возм.-быт. 50); Кузанец не раз возвращается к этой мысли (О неин. 5, 18; Ох. за муд. 8, 22; геометрические аргументы см.: Об уч. незн. I, 19, 56; 20, 60; 2, 12, 172; Ох. за муд. 26, 74—6). Не будем относиться к объекту рассуждающей мысли Кузанского как только теологическому: Троица (центральный числовой феномен—метафора эпохи) нередко становилась поводом для диалектического поединка, итоги которого для истории диалектики несоизмеримы по важности с предметом спора. Нам небезынтересна сейчас та идея Кузанца, что его Универсум не механический конгломерат явлений, а живой числовой организм. Число как универсальная субстанция, эксплицирующая себя во времени и пространстве в реальное многообразие явлений, основа бытийного ритма и внутренняя мера всего, что причастно гармонии, — таковы онтологические аспекты этого понятия в системе Николая Кузанского.

Подлинное новаторство ренессансного философа начинается там, где он пытается создать единую теорию деятельности, основное гносеологическое содержание которой есть интеллектуальная жизнь числа. Кузанец намеренно не проводит резких границ между числом — фактом органического бытия (и потому объектом теории познания) и счислением как процессом «разумной деятельности ума» (не в смысле простейших операций счета, но во всем разнообразии познавательных усилий!): «Так как [сам ум] есть живое число, т. е. число исчисляющее, и так как всякое число в себе неразрушимо... то и число нашего ума не может пониматься как разрушимое; но как же тогда создателя числа можно представить разрушимым? Никакое число не может исчерпать способности ума к исчислению <...> Ум из самого себя производит движение умопостигающей мысли, и в этом смысле он является формой движения... Ум, движущий сам себя, — как он может истощиться? Он обладает жизнью, с ним соединенной, благодаря которой он и живет вечно...» (Пр. об уме. I, 157—158). Монолог Кузанца произнесен в пользу бессмертия ума, но заметили ли мы это? Перед нами нечто более значительное: гносеологическая прелюдия к теории деятельности ума как теории числовой по структуре и природе. Агрегаты познания у Николая Кузанского весьма напоминают субъектов Плотина и Прокла и, подобно им, являют собой иерархию взаимно превращенных форм числа:

Бог есть число разума, разум — число души, душа — число тела (О пред. I, 7); «сущность души подобна числам», и тогда она уже не душа, но рассудок (Там же. I, 7, 28). «Число есть не что иное, как развернутый рассудок» и «естественное производящее начало деятельности рассудка»; «исходя из рассудочных чисел нашего ума, мы символически строим предположения о реальных невыразимых числах божественного ума и говорим, что первый прообраз вещей в уме творца есть число...» (О пр. I, 2, 7—9). Отметим этот момент — метод числа есть метод символический (Пр. об уме. 9, 125; 6, 88; О возм.-быт. 60—61; Бер. 36, 63). В свете этих рассуждений число (как форма суждения) есть число и символ чего-то, что выше всякой символики. Символология эта составляет содержание деятельности рассудка, причем «рассудок развертывает это единое искусство дискуссии в четверичной инаковости: он насчитывает 4 множества суждений, 4 модальности, 4 силлогистических фигуры и т. д.» (О пр. 2, 3, 84), — все это весьма напоминает учение Канта.

Система Кузанского как система отражений по преимуществу нуждалась в некоем поясняющем диалектику подобий образе, в котором число сохранило бы все свои акценты сразу: как принцип онтологии и метод гносеологии; как объект, как самоуясняющая и самоосуществляемая экспликация; как эстетическое понятие. Традиция предоставила философу такой образ. Это образ зеркала[7]. «Поскольку познание есть уподобление, — полагает Кузанец, — он (ум. — *Авт.*) обнаруживает все в себе самом, словно в живущем интеллектуальной жизнью зеркале» (Ох. за муд. 17, 50). Раз уж в самой природе Троицы осуществлен принцип зеркальной смысловой взаимообращенности, то и все вещи известным образом «смотрятся» друг в друга. Возводя этимологию слова «Бог» к глаголу «вижу» (О сокр. Боге 14; Об иск. Бога. 27), а в самом зрении предполагая модель зеркала («глаз зеркален») (О вид. Бога. 8, 30); «глаза — з е р к а л а души» (Там же. 22, 94) и говоря Богу: «Значит, ты — око» (Там же. 8, 30), Николай Кузанский готов согласиться с мыслью Платона о том, что весь мир есть царство взаимных созерцаний и зеркальных пересечений (энантоморфизм). Самоочевидная соразмерность мира (а «число есть субъект соразмерности», Пр. об уме. 6, 92) есть «как бы приспособленность зеркальной поверхности к отражению образа» (Там же). Но, подобно Богу, человек располагает методом символа и «оком-зеркалом» (Бер., 53). Точное познание «всех произведений божественного творчества может быть только у того, кто их произвел. И если мы что-нибудь узнаем о них, то только с помощью отражений в зеркале и символического намека ведомой нам математики» (О возм.-быт. 43; см. Бер. I). Лик Божий зеркально отражен в вещах мира (Комп. 8, 24); в довершение всего Кузанец приводит эстетические доводы: мир в той же мере стремится к единству «лица и зеркала», как человеческий интеллект «по-разному обнаруживает себя зримым образом в... искусствах и в... произведениях этих искусств» (Там же). «Этому было бы подобно, — добавляет философ, — такое произведение искусства, которое, совершенно завися от идеи художника, не имело бы другого бытия, кроме этой зависимости... наподобие отражения в зеркале при условии, что это

зеркало и прежде и после отражения само по себе и в себе было ничем» (Об уч. незн. 2, 2, 103). Глубоко важно то, что на перекресток зеркально взаимодействующих созерцаний у Николая Кузанского выходит *человек*. Он между сопоставленными зеркалами Бога и мира перед лицом двойной бесконечности, разомкнувшей в никуда плоскости зеркал. Но он не потерян ни в одной из них, но осуществляет момент их гносеологического «стяжения»: «Ведь человеческая природа имплицирует и заключает в себе бесконечное число созданий... подобно тому, как бесконечное единство заключает в себе всякое число...» (Об уч. незн. I, 22, 68). По знаменитому тезису Кузанца, «в человечности человеческим образом, как по Вселенной универсальным образом, развернуто все, раз она есть человеческий мир. В ней же человеческим образом свернуто все, раз она есть человеческий Бог» (О пр. II, 14, 44). Согласно гуманистической программе Николая из Кузы, «человеческий Бог» держит в руках все перспективы, расходящиеся в разные стороны зеркального Универсума; окрыленный знанием числа и наделенный даром деятельного числового уразумения, человек находит себя богоравным в своих познавательных возможностях существом (О богосын. 3, 66—7).

Концепция числа углублена Кузанским детально разработанной теорией знака. Автор «Компендия» (далее: К) полагает, что «вещь», как она попадает в наше сознание, воспринимается в знаках (К. 2, 5), «все знаки чувственно постигаемы» и делятся на: 1) «понятные от природы» (ими «предмет обозначается в чувстве», это знаки-идеи «единичных означаемых», причем «идеи» эти не «формирующие», а «информирующие», К. 5, 14) и 2) «знаки по установлению» (данные в слове через слух и зрение, они усваиваются «благодаря искусству или обучению», К. 2, 5). «Чувственный знак абстрактнее, чем ощущаемые материальные предметы» (К. 4, 9). Проще говоря, Кузанец предлагает нам различать знаки естественные (облики предметов) и искусственные (конвенциональные).

Зачем Николаю Кузанскому эта семиотика? Чтобы еще раз уяснить место чисел в процессе познания. Числа и есть те вторые, доступные через научение, знаки. Знаки эти обладают антропологическим приоритетом: «Только человек ищет знак, отрешенный от всяких материальных признаков» (К. 4, 10). Словесный знак в ходе его восприятия переживает четыре стадии: знак звука — знак речения — знак речения на определенном языке — знак слова такого-то вида (К. 5, 11). Речь в целом есть «обозначение или определение вещи», «переход от несовершенного к совершенному совершается через четверицу» (т. е.: буква — слог — слово — речь, К. 9, 25). Человек у Кузанца — творец эстетически окрашенного семиозиса: «Человек создает из знаков и слов науку о вещах, как Бог — мир из вещей. Сверх того, подражая природе, он восполняет слова искусствами, служащими украшению, гармонии, красоте, энергии и силе речи...» (К. 9, 26). Современная семиотика в долгу перед простой и глубокой теорией знаковой деятельности Николая из Кузы.

Числовая семиотика Кузанца интересным образом переплетается с необычной теорией ценности. На своем языке, с причудливой игрой на сочетании понятий «ценность», «цена» и «стоимость» ран-

неренессансный философ в финале диалога «Игра в шар» осуществляет попытку придать своему учению о знаках и числовой деятельности ценностный аспект (заметим, что Кузанец вообще стремится не ставить решительных точек, но высветить проблему в максимуме аспектов, — черта глубоко ренессансная!).

Философ пытается создать иерархию ценностей: абсолютная ценность — это, конечно, Бог, высшая — бытие, но здесь, как бы спохватившись и забыв о всяких иерархиях, Николай Кузанский высшей ценностью объявляет «ценность интеллектуальной природы» (К.4, 2, 115). Далее в ход идут знаковые аналогии чекана и монеты, монеты и чеканщика, в рассуждения включается уже знакомая нам по «числу» и «зеркалу» внутриипостасная соотнесенность лиц Троицы: «Через Сына Бог чеканит, или означивает, все» (К. 2, 217). Это не слишком далеко от эйдосов Платона, впечатывающихся в оплотняющую их материю. Николаю Кузанскому дорога другая мысль, — все та же мысль о человеческом Боге: «Если Бог настолько же меняла, насколько монетчик» (в силу естественной присущественности миру), то — по той же причине — «интеллект настолько же монета, насколько меняла» (К. 2, 119). Николай из Кузы дает понять, что речь идет, конечно, не о реальном номинале монет, но о гносеологической ценности и оценке ума (а потому — по природе ренессансного мышления — и об оценке эстетической): «Тут проясняется драгоценность ума: без него все сотворенное было бы лишено ценности, а если Бог хотел, чтобы его создание было оценено как что-то ценное, он должен был создать среди прочего интеллектуальную природу» (К. 2, 14). Как бесконечно далека здесь теология кардинала от гуманизма мыслителя! Нужно обладать поистине ренессансным бесстрашием, чтобы заявить, что всем онтологическим мероприятиям Бога — пока их не достанет человеческое уразумение — «грош цена» в прямом и переносном смысле! Как нельзя более уместно вспомнить здесь ироническую реплику Т. Манна в прологе к тетралогии об Иосифе Прекрасном: «Человек был порожден любопытством Бога к самому себе».

Итак, мы видели, как Николай Кузанский создает теорию числового гнозиса и решительно превращает само слово «число» в имя специфической деятельности, где число — как всеобщий онтологический принцип — есть объект теории познания. Но аспект саморазвертывания в пространстве постигающего ума превращает его в субъект познания, в способность различения и некоего умения порождать знаки.

Обратимся к специально эстетическим акцентам. «В царстве красоты, — говорится в трактате "О красоте", — заключено все прекрасное, которое существует и может существовать; и красота есть вся сущность всего существующего, вся жизнь всего живущего и все понимание всякого ума... В единстве свернутым образом заключено всякое число, в числе — всякая пропорция и соразмерность, а в пропорции свернуто содержится всякая гармония, порядок и согласие и, стало быть, всякая красота...» Николай Кузанский (Кардинал «Игры в мяч») может объяснить «человеческое искусство» только через аналогию с «божественным творящим искусством», когда художни-

ку оставлена возможность подражать «миру-архетипу» (Там же. II, 45); но Кузанский-гуманист не может не противоречить себе, когда он здесь же говорит, что «совершенная цельность Универсума больше просвечивает в человеке, человек оказывается совершенным миром, хоть и малым» (Там же. II, 42), или когда утверждает, что «человек есть Бог, только не абсолютно, раз он человек; он — человеческий Бог» (О пр. II, 14, 143; ср.: Бер. 6, 7).

В эстетической трактовке числа Кузанец приходит к числовой интерпретации Души. Поскольку «наши души одной и той же субстанции с мировой душой... а наши души различаются числом» (Пр. об уме. 12, 142), она, душа человека, есть: 1) запечатление всеобщей родственности живого («все виды живых существ развертывают, наподобие чисел, единую силу человеческой души» (О пр. 2, 16, 156) и телесного («все тела суть число души». О пр. I, 7, 27), и в этом смысле она: 2) знак природы с численным значением сотни (Там же) и 3) поскольку ей подарена возможность суждения, сама по себе является числом разума («суждения души подобны числам». Там же. 1, 7, 28). Но главное — уподобляясь живому числу и созерцая гармонию в себе самой, душа есть: 4) образ красоты и источник эстетического: «Душу можно было бы представить себе как бы живым десятичным числом, которое заключает внутри себя всякое исчисляющее число, а тем самым все то, чем производится во всех вещах пропорция, или гармония, или красота» (О душе). Душа, сопряженная с числом, образует в системе Кузанца аспект эстетического восприятия. Более того, этой воспринимающей, рассуждающей и радующейся красоте Душе суждено в философии Николая из Кузы превратить все гносеологические процедуры ума и всю диалектику свертывания-развертывания (а Душа есть «первая круговая развернутость... и природная свернутость всего временного порядка вещей». Об уч. незн. 2, 9, 145) в одну непрерывную эстетическую процессуальность. В соответствии с тезисом «вся теология составляет круг» (Там же. 2, 4, III) Николай Кузанский и впрямь закругляет виртуозным жестом понятийные горизонты своей системы, возвращая ее к исходным постулатам «свития» и «развития», но уже на языке эстетики; мыслители Возрождения зеркально развернулись лицом друг к другу, чтобы в общей для них точке окончательно сфокусировать ведущее понятие эстетической концепции Кузанца — число: «Когда движимый ощущением слух испытывает наслаждение от прекрасного гармонического созвучия внутри себя и обнаруживает основание этого созвучия внутри себя в числовой соразмерности, то он с помощью числа изобретает науку рассуждения о музыкальных созвучиях, и душа предстает живой единицей этого числа, началом, которое свертывает в самом себе всякое различительное число и из самого себя развертывает число, словно живая искра различительного света...» (Игра в шар. 2, 90).

Отметим, что Николай Кузанский одним из первых в ренессансную эпоху пропагандировал свое «ученое незнание» как праздник ума, веселую охоту за истиной, как «игру мудрости». Только Возрождение могло на одной странице соединить образы небесных сфер, зодиак жизни и детскую игру в волчок, ибо «и в мальчише-

ской забаве отражается природа» (О возм.-быт. 23). Неважно, что это — явная оглядка на Платона и его мысли о софийных играх мудреца; важно, что в этой игре Николаем из Кузы заново открыт тот бескорыстный гедонизм взыскующего истину ума, который делает его не только вполне возрожденческой личностью, но и полноправным партнером в диалоге с днем сегодняшним. Да и стал ли иначе цитировать Николая Кузанского Герман Гессе в самом начале своей прославленной «Игры в бисер»?

Экспликативно-импликативная диалектика Николая Кузанского, как не раз замечено, решительно повлияла на развитие научного и эстетического стиля мышления Ренессанса. Наряду с тем, что эстетические идеи мыслителя из Кузы решительно включились в процессы формирования математического искусствознания, теории перспективы и пропорций, они готовили приход нового типа мироощущения, специфической чертой которого стал историзм. Не вдаваясь в детали, можно сказать, что именно в этом моменте динамическая Вселенная Кузанца на языке космогонии и неопифагорейско-платонизирующей онтологии сумела внушить гуманистической мысли Возрождения те смутные предчувствия эволюции и прогресса, которые только к XVIII в. станут мировоззренческими сенсациями.

Человек переходного времени и свидетель гибели привычных аспектов мира, Николай Кузанский обладал бесспорным даром ощущения надвигающейся из будущего эпохи с ее небывало учащенным историческим ритмом. Сублимацией этого предчувствия и формой концептуального представительства грядущему стала картина общежизненной динамики и эстетико-числовая теодицея мироздания и человека в нем. Динамизм этот не следует ни преувеличивать, ни преуменьшать; в историко-эстетической перспективе становится ясным, что на этом пути мысль о природе красоты и созидании прекрасного смогла вплотную подойти к пониманию творчества как деятельности, а эстетического — как отношения.

Реальная ценность наследия Кузанца отражена не только в ближних исторических горизонтах. Специального внимания заслуживают и дальние отсветы идей Николая из Кузы в эпохах, когда рациональное знание и эстетическая практика оказались далеко разведены друг от друга спецификой своих объектов и методов.

Чтобы убедиться в мыслительной энергии репрезентативного наследования, которую излучает Николай Кузанский в «свое» будущее, достаточно назвать три имени, связанных с его системой генетически (Лейбниц), эволюционно (Кеплер) и типологически (Сковорода).

Голос Николая Кузанского отчетливо слышен в известных тезисах Лейбница о «математическом ходе природы» и мире, созданном «Богом-Зодчим» посредством «Божественной Математики», а потому обладающем предустановленным и выраженным в числе совершенством. Теория восприятия, как строит ее Лейбниц, несет в себе черты эстетико-числовые. В «Новых опытах...» сказано, что восприятие нескольких вещей есть представление res numerata; в главу «О числе» введен эстетический аналог термина — «фигура», в котором

индуцирован всеобщий изоморфизм явлений. Увидеть и воспринять, по Лейбницу, означает пересчитать и выразить геометрически. Есть основание полагать, что ведущее в его системе понятие монады (пришедшее к Лейбницу не без воздействия монадологии Бруно, которая, в свою очередь, поддержана числовыми симпатиями Кузанца) есть и понятие эстетическое. Многие характеристики ее: неделимость, нематериальность, уникальность, одушевленная самозаконность, способность к саморазвитию, «историчность», участие в механизмах перцепции и апперцепции, единство в ней глубокой субъективности и внутреннего динамизма (что придает ей вид становящейся смысловой целостности), психофизическая выразительность — все эти моменты наводят на мысль, что монада Лейбница — ни больше ни меньше как художественное произведение. Эта мысль не покажется слишком далекой от истины, если вспомнить, что Универсум Кузанца, Бруно и Лейбница — тварный, обладающий эстетико-числовой самодостаточностью, вмененной бытию как онтологический закон. Универсум предстает в глазах подобных систем эстетическим артефактом, и это его качество зеркально отражено в бесчисленных монадах Лейбница. Историкам философии все яснее становится зависимость биологического преформизма Лейбница от идей Николая Кузанского о свертывании и развертывании, связь программы универсального языка математики с табличной нумерологией бытия у Кузанца; показательна общность мыслителей в их рассуждениях о корреляции математического и этического.

Опосредованным отражением и развитием идей Кузанского является эстетико-числовая программа Кеплера. Неопифагорейский энтузиазм автора «Космографической тайны» и «Гармонии мира» сочетает глубокие физико-астрономические прозрения с эстетическим восторгом перед зрелищем умных конструкций Космоса. Отметим одну черту мышления Кеплера, выдающую в нем прямого наследника ренессансной традиции гуманизма: соединение артистически-игрового отношения к проблеме и утонченного визионерства[9]. Полагая, вслед за Николаем Кузанским, троичность в основу мира, Кеплер разрушает идеальные круговые орбиты планет, превращая их в овалы, но тем явственнее звучит для него «музыка сфер». Космографическая эстетика Кеплера строит образ мира на идее гармонической организменности, что полемически противостоит всем (от Боэция до Ламетри) представлениям о Вселенной как «махине» и «сверхмеханизме».

Как и для Кузанца, динамическая целостность Кеплерова Универсума — свидетельство его «нумерологичности» (однако если для первого геометрическим символом мироздания был шар, то для второго это сфера). Музыкально-геометрические архитектуры Космоса, которые с такой тщательностью строят Коперник, Галилей, Ньютон, Лаплас, Тициус, Паскаль, Гумбольдт и др., говорят о стремлении эпохи сохранить за числом его эстетическое реноме.

Типологически родственна эстетике Кузанца, с одной стороны, а с другой — обнаруживает элементы барочного стиля мышления концепция Сковороды. Наследник александрийской герменевтики,

осложненной прямым влиянием Боэция и Кузанца, странствующий философ создает неопифагорейскую художественную теологию (которая без остатка растворена в затейливой узорности его стиля) и окрашенную числовой эйдологией космогонию. В трехипостасном мире Сковороды мы встречаем симметрию как принцип его организации («искуснейшая архитектурная симметрия как модель»[10]) и «фигуры», которые составляют символический алфавит мира («архитипосы»[11]) и его геометрический азбуковник. Мир Сковороды, создан «математиком или геометром»[12], ибо симметрия, пропорция и размер — «всему связь и голова материалу»[13]. Вслед за Платоном Сковорода считает философию (как и искусство) «высокой забавой» (она есть «врачество и оживотворение сердца»[14]) игрой[15]; приемами этой игровой философии осмысляется «система мира», прекрасного, как «храм божий»[16], занятного, как «книга»[17], сложного, как «машинище, из машинок составленный»[18], имеющего свою геометрию и числовое «изо-бытие» в «фигуральном мире», т. е. символах и эмблемах (см., например, «фигуры» семерки[19]. Барочная эстетика числа у украинского герменевтика ждет своих исследователей[20].

Прямая заслуга Николая Кузанского в истории числовых концепций состоит в универсализации числа. Если для Данте эта категория — художественный повод для символа и эмблемы (а также весьма серьезное средство поэтики в прозе и в «Божественной Комедии»); если для Луки Пачоли в числе демонстрирует свою «волю к гармонии» Божественная Пропорция; если для Фичино и Пико в числе дан принцип онтологической таксономии и всяческого иерархизирования бытия; если для Леонардо в числе воплощено художественно-инженерное единство «тэхнэ»; если для Бруно число прежде всего космогонично, а для Бёме — теологично; если для Рабле, Т. Мора, Ф. Бэкона и Кампанеллы число есть элемент художественного мира литературной утопии, то Николаю из Кузы свойственно стремление свести разрозненные аспекты этого понятия в целостную теорию Числа, в которой оно осознано структурно и ценностно, «деятельностно». Эпохе Возрождения в числе виделись большие методологические и жизненно-практические возможности. Но как только эти возможности были прояснены число — на пороге рационалистической эпохи и эпохи расцвета естественнонаучной мысли — переживает драму распадения двуединой своей природы на автономные аспекты: эстетика числа подавляющее большинство своих проблем трансформирует в философско-математические, а геометрико-числовая онтология и гносеология задают свои вопросы бурно развивающемуся точному знанию.

Перечень философов и писателей, переживших и по сей день испытывающих прямое или отраженное влияние мысли Николая из Кузы, впечатляет своим объемом. Среди многих причин, объясняющих исторически устойчивое обаяние раннеренессансного мыслителя, есть, видимо, и какая-то основная. Ею может быть только гуманизм как мировоззренческая опора и диалектика как философский метод. «Homo Numerans» Кузанца, вокруг и ради которого развернута доступная познанию прекрасная упорядоченность мира,

стал для истории философии и эстетики не только выразительным итогом на пути открытия в человеке эстетической деятельности как специфического мироотношения, но и началом сложного движения европейской мысли к теории профессионального эстетического творчества.

[1] *Асмус В. Ф.* Натурфилософские и научные идеи Николая Кузанского//Фронт науки и техники. 1938. № 2. С. 140—145.

[2] *Тажуризина З. А.* Философия Николая Кузанского. М., 1972; *Она же.* Николай из Кузы: Вступ. ст.//Кузанский Н. Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 5—44; *Соколов В. В., Тажуризина З. А.* Николай Кузанский//Вопр. философии. 1964. № 10; *Соколов В. В.* Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962. С. 47—53/ *Он же.* Николай Кузанский//Филос. энциклопедия. М., 1967. Т. 4. С. 70—71; *Он же.* Николай Кузанский//История диалектики XIV—XVII вв. М., 1974; *Горфункель. А. Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 53—70; *Бибихин В. В.* Николай Кузанский//Филос. энцикл. слов. М., 1983. С. 435.

[3] *Библер В. С.* Мышление как творчество. М., 1975. С. 90—103.

[4] *Шестаков В. П.* Гармония как эстетическая категория. М., 1973. С. 87—127; *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 291—316.

[5] *Тажуризина З. А.* Философия Николая Кузанского. С. 115—121. Важным шагом в изучении эстетики Кузанца (и, в частности, эстетических нюансов числа) является статья В. В. Бибихина «Эстетическое у Николая Кузанского» (Эстетика и жизнь. М., 1978. Вып. 6. С. 257—262) и его комментарий к переводам трактатов «О красоте» и «О душе» (Там же. С. 271—274; 279). В работе В. В. Бибихина удачно преодолена опасность модернизации Кузанца. «Если настаивать на употреблении философских категорий нового времени, то человек у Николая Кузанского займет скорее место не субъекта, а объекта, на которого своими бесчисленными проявлениями смотрит бытийная красота, зовя его к своему совершенству и ясности» (Там же. С. 260). Добавим, однако, что «деятельностный» пафос гносеологии Николая из Кузы, растущий на идее изоморфизма микро- и макрокосма, как раз и связан с тем, что среди познавательных способностей человека есть умение творческого соучастия в общебытийных процессах свертывания-развертывания, а это ставит его на позицию внутреннего, т. е. субъективного, уразумения доли «человеческого» в динамической картине Универсума.

[6] См.: *Ульянова О. Н.* Число в истории эстетического опыта//Филос. науки. 1986. № 5. С. 147—151.

[7] См.: *Гилберт К., Кун Г.* История эстетики. М., 1971. С. 181—182.

[8] См.: *Майоров Г. Г.* Теоретическая философия Г. В. Лейбница. М., 1973.

[9] «Из игры (поскольку мы говорим, что природа забавляется) я извлекаю всеобщее начало и переношу его в область серьезных намерений» (цит. по: *Черняк В. С., Кейра А.* Кеплер и новая астрономия//История становления науки: Реф. сб. М., 1981. С. 88). Сосредоточенное внимание к игре как специфично эстетической деятельности роднит Кузанца, Кеплера и Лейбница.

[10] *Сковорода Г.* Соч.: В 2 т. М., 1973. Т. 1. С. 114.

[11] Там же. М., 1974. Т. 2. С. 153.

[12] Там же. Т. 1. С. 114.

[13] Там же. С. 133.

[14] Там же. Т. 2. С. 126.

[15] Там же. С. 113, 124, 159.

[16] Там же. С. 140, 148.

[17] Там же. С. 137.

[18] Там же. С. 16.

[19] См.: Там же. С. 8, 23—31, 53, 151, 153.

[20] Неочевидным аналогом Сковороде могла бы послужить «Арифмология» Н. Спафария, где числа подвергаются этико-эстетической интерпретации. См.: *Спафарий Н.* Эстетические трактаты/Подгот. текста и вступл. ст. О. А. Белобровой. Л., 1978; *Кедров И.* Николай Спафарий и его «Арифмология»//Журн. М-ва нар. просвещения. СПб, 1876. Ч. CLXXXIII. Т. 183. С. 1—31; *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 134—135, 158.

ВЛИЯНИЕ ЛЕЙБНИЦА НА ФИЛОСОФИЮ ЮМА

В. В. Васильев

Цель данной статьи — рассмотреть вопрос об отношении Юма к философским идеям знаменитого немецкого мыслителя. Этот вопрос имеет две стороны: знал ли Юм произведения Лейбница, и если да, то какую роль играют идеи этого философа в системе Юма? Надо сказать, что сходные вопросы, задаваемые в связи со взаимоотношениями Юма и Декарта, Юма и Ньютона, Юма и Мальбранша, до недавних пор были предметом оживленной дискуссии в западной литературе[1].

Вначале мы постараемся доказать, что Юм хорошо знаком с одним из важнейших произведений Лейбница — «Теодицеей»[2]. Затем рассмотрим, как главные идеи этого труда органично вошли в философскую систему Юма, после чего в третьей части подробнее остановимся на вопросе, в чем отличие и новизна юмовских построений по сравнению с Лейбницем.

I

«Теодицея» вышла в свет в 1710 г. Юм написал свое первое и наиболее фундаментальное произведение в конце 30-х годов. Естествен вопрос: знал ли он главный труд Лейбница, а если знал, то как: понаслышке и в общих чертах или внимательно изучал? В письмах Юма мы не найдем ответа[3], так же как и в его «Автобиографии»[4]. И все же подходы к решению проблемы есть.

Можно с уверенностью говорить о знании одним философом произведения другого, если в работах первого содержится цитата или пересказ какого-нибудь места из этого произведения. Перед нами как раз такой случай. В «Сокращенном изложении "Трактата о человеческой природе"» (1739) Юм пишет: «Знаменитый г-н Лейбниц усматривал недостаток обычных систем логики в том, что они очень пространны, когда объясняют действия рассудка при получении доказательств, но слишком лаконичны, когда рассматривают вероятности и те другие меры очевидности, от которых всецело зависит наша жизнь и деятельность и которые являются нашими руководящими принципами даже в большинстве наших философских спекуляций. Это порицание он распространяет на «Опыт о человеческом разуме», «Разыскание истины» и «Искусство мыслить». Автор «Трактата о человеческой природе», по-видимому, чувствовал у данных философов такой недостаток и стремился, насколько мог, исправить его»[5].

Этот фрагмент представляет собой свободный пересказ соответствующего места из «Теодицеи»: «Мы до сих пор обладаем лишь искусством судить на основании доказательств... нет ничего столь несовершенного, как наша логика, когда она не обращает внимания на неопровержимые доводы; и превосходнейшие философы нашего

© В. В. Васильев, 1993

времени, такие, как авторы «Искусства мыслить», «Разыскания истины», «Опыта о человеческом разуме», весьма далеки от того, чтобы показать истинные средства, пригодные для руководства той способностью, которая должна быть занята различением вероятных оснований истины от заблуждений; при этом я ничего не говорю об искусстве изобретения...»[6].

Если провести сопоставление обоих фрагментов, то в силу их идентичности по смыслу и упоминания Юмом таких деталей, как произведения тех же авторов, что и у Лейбница (это делает маловероятным использование им других источников), напрашивается вывод: Юм читал «Теодицею».

Можно также предположить, что читал ее он внимательно, ведь приведенный текст не относится к числу ключевых в «Теодицее», и если он помнил даже его[7], то естественно считать, что и другие идеи этого произведения он знал не хуже. Такое предположение может быть подтверждено, если в работах Юма удастся найти такие на первый взгляд непонятные места, которые расшифровываются с помощью какой-нибудь не бросающейся в глаза мысли Лейбница из «Теодицеи». В «Исследовании о человеческом познании» Юм пишет: «...существует *род* предустановленной гармонии между ходом природы и сменой наших идей...»[8] Почему Юм употребляет слово «род» (kind), можно ведь просто сказать, что существует предустановленная гармония?.. Ответ находим в «Теодицее»: «...добродетель и порок получают награду или наказание вследствие естественного хода вещей, который включает и другой *вид* (курсив мой. — *В. В.*) предустановленной гармонии, отличной от гармонии, являющейся в отношении души к телу»[9]. Теперь ясно, что для Юма та предустановленная гармония, которую он открыл, всего лишь частный случай гармонии всеобщей, понятно, почему он говорит не о предустановленной гармонии вообще, а о роде, разновидности ее. Заодно с объяснением смысла термина мы получаем и доказательство предположения о внимательном ознакомлении Юма с «Теодицеей».

Можно привести и другие примеры[10], пока же достаточно заметить, что во многих произведениях Юма мы видим образы, сравнения и т. д., очень похожие на те, которые встречаются нам на страницах «Теодицеи». Все это, взятое вкупе, по-видимому, доказывает, что Юм хорошо знал главное произведение Лейбница и, следовательно, именно отсюда мог взять важнейшие идеи этого трактата: дефиницию возможности, необходимости и видов необходимости, концепцию о наилучшем мире и предустановленной гармонии, используя их для решения новых проблем, которые встали перед ним в процессе оформления системы.

Теперь предстоит выяснить, действительно ли перечисленные выше идеи имеют место в системе взглядов Юма, и если это так, то установить, совпадает ли их понимание Юмом со смыслом, который вкладывал в эти понятия немецкий философ. Затем при утвердительном ответе необходимо определить роль и значение данных идей (возможности и необходимости, предустановленной гармонии и наилучшего мира) в философии Юма.

II

Начать целесообразно с понятий возможности, необходимости и различных видов последней: это один из наиболее интересных и важных фактов влияния Лейбница на Юма.

Лейбниц говорит, что существует род необходимых истин, «которых называют истинами вечными, абсолютно необходимыми, так что противоположное им содержит в себе противоречие...»[11]. Юм пишет, что имеются демонстративные заключения, причем они таковы, что противоположные им утверждения «неясны и непостижимы»[12], т. е. содержат в себе противоречие.

Лейбниц утверждает, что «существуют истины другого рода»[13]. Они касаются существования, и отрицание этого существования не заключает в себе противоречия. «Верно, что нет противоречия в том предположении, что Спиноза умер в Лейдене, а не в Гааге; в этом не было бы ничего невозможного, и дело это безразлично по отношению к могуществу Божию»[14]. Юм высказывается аналогично: «Все другие исследования людей касаются только фактов и существования, которые, очевидно, не могут быть демонстративно доказаны. То, что существует, может и не существовать; никакое отрицание факта не может заключать в себе противоречия»[15].

Итак, Юм и Лейбниц согласны между собой в том, что возможно то, что непротиворечиво. Но что в таком случае составляет критерий непротиворечивости? Юм: «Все, что может быть представлено посредством ясной и отчетливой идеи, необходимо заключает в себе возможность своего существования... Напрасно искать какое-нибудь противоречие в том, что отчетливо представляется нашим умом. Если в этом заключалось какое-нибудь противоречие, оно совсем не могло бы быть представлено»[16]. Лейбниц: «...можно помыслить много вещей, которые не существовали и никогда не будут существовать и которые, однако, отчетливо мыслятся нами и не содержат в себе никакого противоречия... каким же образом можно говорить, что они безусловно невозможны?»[17].

Как следует из приведенных фрагментов, непротиворечивость определяется способностью составить ясную и отчетливую идею о предмете. Может возникнуть вопрос: одинаково ли понимание Лейбницем и Юмом термина «отчетливый»?

По Лейбницу, мысль отчетлива, если в ней различимы части предмета[18], при этом отчетливым может быть и представление. В «Теодицее» Лейбниц связывает вопрос о непротиворечивости предмета со способностью вообразить его[19]. Юм аналогично решает проблему: для него отчетливость прежде всего свойство представления[20]. Итак, отчетливость Юмом и Лейбницем понимаются примерно одинаково, так же как и другие понятия, рассмотренные выше, что позволяет утверждать наличие непосредственной преемственности между Лейбницем и Юмом в этом вопросе[21].

Перейдем теперь к двум другим важнейшим понятиям — предустановленной гармонии и концепции наилучшего мира. Здесь задача гораздо проще, ведь оба этих понятия введены именно Лейб-

ницем, и, стало быть, если Юм использует их в своих работах, то источник сразу становится ясен.

Термин «предустановленная гармония» («preestablished harmony») упоминается Юмом только один раз, зато в очень важном контексте[22]. Близкие по смыслу понятия, например «мудрость природы» или «всеобщая целесообразность», упоминаются чаще[23]. О концепции наилучшего мира Юм пишет в нескольких работах. «Мы можем без всякого риска утверждать, что все, насколько нам известно, действительно совершенное Богом, есть наилучшее; но весьма рискованно утверждать, будто Бог всегда должен делать то, что нам кажется наилучшим»[24]. В другом месте Юм пытается обосновать это утверждение: «Если бы я встретился с такого рода господином (атеистом. — *В. В.*) (слава Богу, они очень редки), я спросил бы его: предположим, что существует Бог, который недоступен непосредственному восприятию наших чувств; мог ли он представить более сильные доказательства своего существования, чем те, которые обнаруживаются во всем облике природы? Что, в самом деле, могло бы сделать такое божественное существо, как не скопировать нынешний строй вещей?...»[25]

Итак, Бог при всем желании не смог бы создать более совершенного мира, чем существующий, а это и значит, что наш мир есть совершенный и лучший из миров.

Следующая задача, встающая перед нами после того, как удалось установить наличие главных идей «Теодицеи» в философских построениях Юма, состоит в том, чтобы выяснить, какую роль они играют в его системе. В зависимости от этой роли можно будет говорить о той или иной степени влияния Лейбница на Юма. Переходя к определению места и роли данных идей, вкратце повторим некоторые рассуждения, чтобы не нарушать связности дальнейшего изложения.

Итак, Юм, как и Лейбниц, признает математические и моральные необходимые заключения и подчеркивает различие между ними. Особенность математической необходимости, по Лейбницу и по Юму, в том, что событие, противоположное необходимому, противоречиво, а значит, о нем не может быть образовано ясной и отчетливой идеи. Так, например, нельзя представить, что $2 \times 2 = 5$ и т. п. Моральная же и физическая необходимость (или необходимые заключения) не обладает такими свойствами, и событие, противоположное любому эмпирическому факту, может непротиворечиво мыслиться, например можно ясно представить, что «Цезарь, или архангел Гавриил, или какое-нибудь иное существо никогда не существовали...»[26]. Критерием непротиворечивости оказывается ясное и отчетливое представление объекта: если предмет может быть ясно представлен, то он возможен и непротиворечив.

Известно значение, придававшееся Лейбницем этому различению в «Теодицее». Концепция моральной необходимости и моральных заключений решает в «Теодицее» несколько важных задач. Во-первых, с ее помощью Лейбниц доказывает, что истины веры не противоречат истинам разума, во-вторых, что моральная необходимость оставляет место свободе воли и обозначает сферу действия

целевых причин[27]. Юм истолковывает различение между моральными и математическими необходимыми заключениями в другом смысле, подчеркивая невыводимость одного события из другого, предшествующего ему, именно в силу того, что мыслимо не только то событие, которое последовало или следует обычно, но и многие другие, а значит, между первым и вторым мы не сможем установить необходимой связи[28], ведь если бы это было возможно, то события, противоположные данному, были бы немыслимы, что противоречит действительности. Раз нет необходимой связи между причиной и действием, то априори вопрос о конкретной причине или действии решен быть не может, и, рассуждая абстрактно, мы приходим к выводу, что «падение камня может, пожалуй, потушить солнце, а желание человека — управлять обращением планет по их орбитам. Один только опыт знакомит нас с природой и границами причин и действий и позволяет нам выводить существование одного объекта из существования другого»[29]. Итак, кажется, что опыт достаточен для выяснения причин и действий, но вскоре выясняется, что достоверность заключений из опыта точно так же подвергается сомнению с помощью принятой Юмом дистинкции возможности и видов необходимости. Дело в том, что в основании всех заключений из опыта лежит принцип, гласящий: при повторении условий будет повторено следствие, или, что то же самое, будущее похоже на прошлое[30]. Человек руководствуется в жизни именно этим правилом, но ведь несложно показать, что нет ничего противоречивого в утверждении: условия остались теми же, а следствие изменилось; во всяком случае об этом изменении можно составить ясную идею, а следовательно, по Юму, оно возможно[31]. Раз так, то опыт имеет ценность только для прошлого, но относительно настоящего он был бы, по-видимому, бесполезен, не будь у нас уверенности в указанном выше принципе о тождестве прошлого и будущего. Юм утверждает: ни опыт, ни разум не могут обосновать этот принцип, источник его совершенно другой — привычка. Привычка — это инстинкт[32], и уверенность, порождаемая ею, является необходимым условием всех человеческих действий и большей части рассуждений. Юм пишет: «Только этот принцип и делает опыт полезным для нас и побуждает нас ожидать в будущем хода событий, подобного тому, который мы воспринимали в прошлом. Без влияния привычки мы совершенно не знали бы никаких фактов, за исключением тех, которые непосредственно встают в памяти или воспринимаются чувствами. Мы никогда не сумели бы приспособить средства к целям или же применить наши природные силы так, чтобы произвести какое-нибудь действие. Сразу был бы положен предел всякой деятельности, а также и главной части умозрений»[33].

Таким образом, основываясь на сформулированном Лейбницем различении возможности и видов необходимости, Юм сделал важное открытие: в сознании человека присутствует де-факто необходимый принцип мышления (привычка), хотя де-юре его необходимость не может быть доказана ни опытом, ни разумом. Дальнейшие размышления над этим открытием побудили Юма вновь обратиться к идеям немецкого философа, но, прежде чем заняться понятием

предустановленной гармонии (а именно о ней идет речь), надо сказать еще несколько слов о принципе возможности-необходимости, так как его применение Юмом далеко не ограничивается вопросами о причинности и роли привычки. Аргумент: если противоположное некоему предмету может быть представлено, то сам предмет не необходим или его необходимость не может быть предметом логического вывода — широко используется Юмом. К нему, например, Юм прибегает при рассмотрении возможности априорного доказательства бытия Бога[34]. «Я начну с замечания, что претензия демонстративно доказать какой-либо факт или же обосновать его априори заключает в себе явную нелепость. Только то может быть доказано демонстративно, противоположность чего содержит в себе противоречие. Но ничто из того, что может быть отчетливо представлено, не заключает в себе противоречия. Все, что мы представляем как существующее, можно представить и как несуществующее. Следовательно, нет такого бытия, несуществование которого заключало бы в себе противоречие; поэтому нет бытия, существование которого могло бы быть демонстративно доказано. Я выдвигаю этот аргумент как безусловно решающий и готов положить его в основание всего спора»[35].

Как видно, при помощи лейбницевской дефиниции оказалось возможным отвергнуть априорные аргументы в пользу бытия Бога.

Заметим, что и Лейбниц оспорил онтологический аргумент, применив, по сути, тот же прием. Он говорит: для того чтобы утверждать, что из понятия Бога вытекает существование, надо знать, возможно ли оно, а так как отчетливо представить Бога не в наших силах, то и вопрос о возможности остается открытым[36].

Еще один принципиальный вопрос для новоевропейской философии — о взаимоотношении души и тела — Юм решает, применяя подобное рассуждение. Речь идет о том, может ли материя быть причиной ощущений. Юм говорит, что, так как идея причины возникает из постоянного соединения двух объектов и так как возможно представить себе постоянное соединение движений и ощущений, да так оно и есть на самом деле, то можно сказать, что материя есть причина ощущений, так же как воля — движений, хотя их истинная связь остается неизвестной.

Наконец, мы видели уже, что тем же способом Юм обосновывает мнение о том, что существующий мир есть наилучший, так как мы не можем представить более совершенного, чем данный нам[37].

Рассмотрев случаи применения Юмом аргумента, основанного на лейбницевской дефиниции возможности и необходимости, можно заключить, что он занимает важнейшее место в его системе, являясь фундаментом[38] рассуждений о причинности, взаимоотношении души и тела, о бытии Бога и некоторых других[39].

Повторим, что с помощью этого аргумента Юм открыл принцип, лежащий в основании всех заключений из опыта и большинства спекулятивных заключений, — привычку, и теперь предстоит выяснить, почему при дальнейшем исследовании привычки Юм прибег к понятию предустановленной гармонии. Юм начинает с того, что фиксирует следующие два факта, по-видимому несомненные

для него: человеку даны только явления, и ход явлений независим от субъекта. В обосновании первого положения он присоединяется к берклианской точке зрения, которая, в свою очередь, явилась итогом столетнего развития новоевропейской философии. В самом деле, то, что такие чувственные качества, как теплота или цвет, полностью субъективны, не сомневался никто из мыслителей XVII в., но Беркли пошел дальше и доказал также субъективность «первичных» качеств — протяжения и плотности. Логика рассуждений у Юма по этому поводу знакомая — так как невозможно представить протяжение или плотность без цвета и твердости, то и в действительности они не существуют раздельно, но ввиду того, что вторые целиком субъективны, первые также не могут быть таковыми. Получается, что как вторичные, так и первичные качества есть просто восприятия, принадлежащие субъекту. «Попробуем сосредоточить свое внимание (на чем-то) вне нас, насколько это возможно; попробуем унестись воображением к небесам или к крайним пределам вселенной; в действительности мы ни на шаг не выходим за пределы самих себя...»[40]

Далее, для Юма очевидно, что не человеком создано разнообразие изменений данных качеств, т. е. что ход природы независим от человека[41]. Тогда надо признать, что он имеет собственную основу, некие силы, управляющие сменой явлений. Юм говорит, что от этих сил «всецело зависит этот правильный порядок и чередование объектов»[42]. Однако они лежат вне мира явлений и никоим образом не даны. «...Силы, управляющие первым (ходом природы. — *В. В.*), нам совершенно неизвестны...»[43] «Нужно сознаться, что природа держит нас на почтительном расстоянии от своих тайн и предоставляет нам лишь знание немногих поверхностных качеств объектов, скрывая от нас те силы и принципы, от которых всецело зависят действия этих объектов»[44]. Сфера этих сил мыслится, но познана быть не может.

Итак, человек, располагая исключительно данностью восприятий и силами разума, не в состоянии установить настоящие законы мира явлений. Кроме того, выяснилось, что в основе познавательного процесса лежит принцип, также не выводимый из разума и опыта, — привычка. Привычка делает возможным и действия людей в мире явлений, она обеспечивает соответствие законов мышления и сил, управляющих сменой явлений, причем действие ее безошибочно[45], насколько, во всяком случае, это доступно наблюдению. Но возникает вопрос: как же обосновать объективность самой привычки? Другими словами, как объяснить всеобщее соответствие между результатами действия привычки (сфера ее действия — идеи) и результатами действия сил, от которых зависит смена впечатлений, ведь последние совершенно изолированы от субъекта? И Юм прибегает к предустановленной гармонии. «Итак, существует род предустановленной гармонии между ходом природы и сменой наших идей, и хотя силы, управляющие первым, нам совершенно неизвестны, тем не менее наши мысли и представления, как мы видим, подчинены тому же единому порядку, что и другие создания природы. Принцип же, который производит *это* соответствие, есть при-

вычка...»[46] Именно в силу предустановленной гармонии привычка становится объективным принципом, позволяющим действовать, рассуждать и даже строить с ее помощью научное знание[47].

Остается выяснить один важный момент. Дело в том, что предустановленная гармония предполагает всеобщее и необходимое соответствие, и поэтому, строго говоря, вывод Юма о том, что существует гармония между законами мышления и явлений, не необходим исходя из тех посылок, которые он имел. Ведь сколько бы мы не наблюдали совпадение чего-либо с чем-либо, мы не можем сделать вывод, что это совпадение необходимо — это аргумент самого Юма. Поэтому можно предположить, что вывод о наличии в данном случае предустановленной гармонии — следствие совсем другого принципа, а именно положения, что существующий мир есть наилучший из миров. Собственно, это и имеет в виду Юм, когда пишет далее: «Тот, кто находит удовольствие в открытии и созерцании *целевых причин*, найдет здесь достаточный повод для удивления и восторга»[48].

В самом деле, утверждение, что существующий мир есть наилучший, значит в понимании Юма, что все устроено самым целесообразным способом, что все части мира соответствуют друг другу, и если бы можно было предположить, что нет гармонии между мышлением, в основе которого привычка, и явлениями, то мир не был бы наилучшим, так как мир с такой гармонией, конечно, более совершенен. Можно возразить на это, сказав, что в таком случае вообще не нужны все рассуждения о причинности, привычке и т. д., можно априори сказать, что мышление и законы вещей соответствуют друг другу. Юм, однако, запрещает нам делать такие утверждения [49] до тех пор, пока не будет показана абсолютная невозможность разрешить вопрос аналитическим путем. Для Юма предустановленная гармония — не конститутивный принцип, как для Лейбница.

Теперь можно более четко сформулировать значение понятий предустановленной гармонии и наилучшего мира для философии Юма. Без последнего, т. е. без представления о том, что существующий мир есть наилучший из возможных миров, Юм не смог бы обосновать наличие того рода гармонии, который он открыл, а без предустановленной гармонии была бы лишена объективности привычка, что, в свою очередь повлекло бы крайний скептицизм, против которого Юм настойчиво выступал, считая его, кроме всего прочего, противоречащим фактам[50].

Заключая все эти рассуждения, скажем, что, как мы видели, главные понятия «Теодицеи» (дефиниция возможности и необходимости, предустановленная гармония и концепция наилучшего мира) играют важную роль в системе шотландского философа. Первое из них положено в основу всего доказательного аппарата и служит средством решения многих важнейших проблем, второе и третье позволяют ответить на очень трудный вопрос: как возможны объективное знание о фактах и действия в мире явлений, если внутренних сил субъекта недостаточно для этого?

III

В этом разделе мы попытаемся сравнить системы Лейбница и Юма, выявить некоторые сходства и различия в задачах, средствах, в тех или иных понятиях, применяемых философами.

Начнем с понятия предустановленной гармонии. У Лейбница есть несколько видов предустановленной гармонии, и для нашего случая наиболее интересна гармония монад; она заключается в том, что восприятия совершенно друг от друга изолированных простых субстанций тем не менее скоординированы таким образом, будто между ними существует реальная связь. Совпадение это не случайно и частично, но необходимо и всеобще. Само по себе данное совпадение свидетельствует о наличии верховной причины, произведшей его. Лейбниц считает, что наличие этого рода предустановленной гармонии хорошо подтверждает бытие Бога. Интересно, что монады в определенном отношении оказываются несамодостаточными и требующими лежащего вне их принципа, компенсирующего данный недостаток.

Теперь сравним ситуацию, в которой был Лейбниц, вводя понятие предустановленной гармонии, с той, в которой Юм осуществил аналогичную операцию. И там и здесь внутренних сил субъекта (у Лейбница — монады) оказалось недостаточно для налаживания отношений с объективным миром, для этого потребовался внешний принцип, который и установил такое взаимное отношение[51].

Различие между предустановленной гармонией Лейбница и Юма весьма очевидно.

Во-первых, Лейбниц применял ее в онтологии, Юм же — занимаясь гносеологическими проблемами[52]. Во-вторых, Лейбниц исходил в своих рассуждениях из принципа невозможности взаимодействия двух субстанций, между которыми не может быть естественной связи, а Юм совсем по-другому подошел к проблеме: объявив душу и тело феноменами, он тем самым снял проблему взаимодействия, а значит, и гармонии между ними, но, субъективировав таким образом весь мир, оказался перед необходимостью ввести предустановленную гармонию на другом уровне, чтобы хоть как-нибудь объяснить возможность действий вообще, поскольку иначе неясно, как привычка может обеспечить совпадение идей и впечатлений; ведь силы, определяющие смену впечатлений, сами находятся вне сферы впечатлений.

Рассматривая представления Лейбница и Юма в связи с теорией наилучшего мира, мы видим на первый взгляд некоторые различия. Так, например, Лейбниц считает, что Бог всеблаг [53] и поэтому создает наилучшее, а Юм называет его индифферентным к добру и злу[54]. И все-таки эти различия, по-видимому, только терминологические. Юм говорит, что Бог (иногда Юм говорит вместо «Бог» — Природа) безразличен к человеческому счастью, но, конечно, небезразличен в своем стремлении проявить наивысшую целесообразность[55]. Лейбниц тоже считает, что человек не самоцель для Бога, замысел его — наивысшее совершенство целого[56].

Таким образом, мы видим, что применение Юмом понятий «Те-

одицеи» не слишком отклоняется от смысла, придаваемого их изобретателем. Тем важнее акцентировать внимание на принципиальной новизне философии Юма и на важных отличиях его системы от предшествующих.

Во-первых, Юм радикально отверг теорию субстанциального подхода к бытию, будь то модель Декарта или Лейбница. Духовные и телесные качества стали у Юма феноменальными, а те силы, от которых они зависят, оказались лежащими вне сферы достижимости для нашего ума. Скоро, однако, выяснилось, что полностью исключить их из рассмотрения невозможно, более того, они в той или иной форме должны присутствовать в сфере явлений. Как Юм решил эту проблему, мы уже знаем.

Во-вторых, Юм четко поставил задачу определить границы человеческого знания и, самое главное, обосновать невозможность выхода за их пределы. Достичь этого он стремился, анализируя человеческие познавательные способности[57].

По сути дела, ему удалось показать, что, скажем, категория причинности, без которой невозможна традиционная метафизика, может объективно применяться к сфере явлений, но за их пределами неприменима, ведь составной частью понятия о причине является привычка[58], а привычка объективна, так как соответствует силам, от которых зависит смена явлений (лежащих вне сферы явлений), поэтому к явлениям категория причинности применима, но, переходя через их границы, она сразу же теряет гарантированную ей раньше объективность, так как привычка не имеет здесь силы.

Поэтому Юм отрицает традиционную метафизику и заявляет, что достоверными науками могут быть математика и физика, т. е. демонстративное знание и знание, основанное на фактах[59]. Какой же статус тогда имеет метафизика? Это наука о способностях познания, занимающаяся выявлением первых их принципов, ее руководящий принцип — «высшее проникновение». В этой связи интересно подчеркнуть различие между предисловиями Юма к «Трактату о человеческой природе» (1739) и к «Исследованию о человеческом познании» (1748). Если в первом он пишет, что «единственное прочное обоснование, на которое мы можем поставить саму эту науку (о человеческой природе. — *В. В.*), должно быть заложено в опыте и наблюдении»[60], то во втором об опыте речи вообще не идет, а главным методологическим принципом является точное рассуждение[61]. Целью метафизики является построение своеобразной географии духа [62], а также попытка открыть наиболее глубокие основания человеческого познания[63], тем самым будет решен и вопрос о границах их применения.

Резюмируем все сказанное выше. Несомненно, что Лейбниц оказал влияние на формирование философских взглядов Юма; что же касается степени этого влияния, то уместно здесь сослаться на самого Юма, который считал, что в вопросах о качестве и степени трудно достичь согласия[64]. И все же нельзя отрицать, что по крайней мере те идеи, которые мы находим в «Теодицее», занимают не последние места в системе Юма, скорее, наоборот; и по силе влия-

ния на Юма Лейбниц, по-видимому, превосходит и Локка, и Беркли, и Ньютона, и Мальбранша[65].

Вместе с тем философия Юма оригинальна, она открывает новые проблемы и предлагает новые методы их разрешения; она перебрасывает мост от европейского рационализма и эмпиризма XVII в. к Канту и Гуссерлю.

Учитывая влияние Лейбница, можно сомневаться в теряющей уже, правда, актуальность точке зрения на Юма как на скептика и психологиста. В самом деле, психологистом или субъективистом он вряд ли может быть назван, ведь «привычка» не психологический феномен (а именно на основании такого истолкования привычки мог возникнуть эпитет «психологист») хотя бы потому, что она с необходимостью соответствует силам, определяющим смену явлений; наоборот, она-то и позволяет выйти из субъективности.

[1] См., например: *McCracken C. J.* Malebranche and British philosophy. Oxford, 1983; *Tweyman S.* Reason and conduct in Hume and his predecessors. Hague, 1974. Многие вопросы получили окончательный ответ после находки письма Юма Рамсею. См.: Archiwim historii filosofii i mysli spolecznej. W-wa, 1963. IX. P. 133.

[2] Другие важнейшие произведения Лейбница, например «Новые опыты...», были опубликованы позднее, когда Юм уже сформировался как философ.

[3] *Noxon J.* Hume's philosophical development. Oxford, 1973.

[4] *Юм Д.* Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 65—77.

[5] Там же. С. 794.

[6] *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 94—96.

[7] Юм не имел перед собой текста «Теодицей», иначе порядок авторов был бы такой же, как у Лейбница.

[8] *Юм Д.* Соч. М., 1966. Т. 2. С. 57.

[9] *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 4. С. 173.

[10] Например: *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 4. С. 431; *Юм. Д.* Т. 2. С. 25; *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 4. С. 282; *Юм. Д.* Соч. Т. 2. С. 535; *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 4. С. 78; *Юм. Д.* Соч. Т. 1. С. 364—365; и др.

[11] *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 4. С. 76.

[12] *Юм Д.* Соч. Т. 2. С. 167.

[13] *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 4. С. 76.

[14] Там же. С. 252.

[15] *Юм Д.* Соч. Т. 2. С. 57.

[16] Там же. Т. 1. С. 135.

[17] *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 4. С. 292.

[18] Там же. М., 1984. Т. 3.

[19] Там же. Т. 4. С. 251.

[20] Например, *Юм Д.* Соч. Т. 1. С. 364.

[21] Этой точки зрения придерживался Н. Д. Виноградов. См.: *Виноградов Н. Д.* Философия Давида Юма. М., 1905. Ч. 1. С. 74; правда, Виноградов считал, что Юм лишь в общих чертах знал философию Лейбница (Там же. С. 35).

[22] *Юм Д.* Соч. Т. 2. С. 57.

[23] Например: Там же. С. 58.

[24] Там же. С. 799.

[25] Там же. С. 549.

[26] Там же. С. 167.

[27] Например: *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 4. С. 76; и др.

[28] Юм иллюстрирует это на примере с бильярдными шарами. См.: *Юм Д.* Соч. Т. 2. С. 31—32; «необходимой» в смысле демонстративной необходимости.

[29] *Юм. Д.* Соч. Т. 2. С. 168.
[30] Там же. С. 42.
[31] Там же. С. 40.
[32] Там же. С. 58.
[33] Там же. С. 47.
[34] Речь идет об аргументе Кларка: См.: *Gaskin J. C. A.* Hume's philosophy of religion. L., 1978. Вопрос об отношении Юма к онтологическому аргументу в формулировке Декарта не совсем ясен. См.: *Hume D.* A letter from a gentleman to his friend in Edinburgh. Edinburg, 1967. P. 23.
[35] *Юм Д.* Соч. Т. 2. С. 517.
[36] *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 3. С. 103—104.
[37] *Юм. Д* Соч. Т. 2. С. 549.
[38] Наряду с принципом о сведении идей к впечатлениям.
[39] Например, о субъективности первичных качеств, о том, что истины религии не противоречат разуму. См.: *Юм Д.* Соч. Т. 1. С. 364—365; а также: Там же. С. 135; Там же. Т. 2. С. 161; и др.
[40] Там же. Т. 1. С. 163.
[41] Там же. С. 277.
[42] Там же. Т. 2. С. 58.
[43] Там же. С. 57.
[44] Там же. С. 35.
[45] Там же. С. 58.
[46] Там же. С. 57.
[47] Там же. С. 168.
[48] Там же. С. 57—58.
[49] Там же. С. 799.
[50] Там же. С. 152, 163.
[51] См.: *Майоров Г. Г.* Теоретическая философия Г. Лейбница. М., 1973. С. 147: «...теория предустановленной гармонии позволяла, оставляя монаду «беззоконной»... наполнить ее деятельность объективным содержанием... Эта теория гарантировала возможность достоверного знания об объективном, хотя и базирующегося на субъективных феноменах сознания...» Эти слова полностью применимы и к роли предустановленной гармонии у Юма.
[52] Точнее, Лейбниц в большей степени отталкивался от физических проблем. Он пишет, что закон сохранения сил и направлений привел его к предустановленной гармонии. См.: *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 4. С. 166—167.
[53] Например: Там же. С. 176.
[54] *Юм Д.* Соч. Т. 2. С. 544.
[55] Там же. С. 547.
[56] *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 4. С. 279.
[57] См. итоговые рассуждения: *Юм Д.* Соч. Т. 2. С. 165—169.
[58] Там же. С. 78.
[59] Там же. С. 167—168.
[60] Там же. Т. 1. С. 82.
[61] Там же. Т. 2. С. 15.
[62] Там же. С. 16.
[63] Там же. С. 17.
[64] Там же С. 551.
[65] Именно этой точки зрения, по-видимому, придерживается Ф. Х. Хайнеманн. См.: *Heinemann F. H.* David Hume: The man and his science of man. P., 1940. P. 47—49. Хайнеманн, правда, ничего не пишет о знании Юмом «Теодицеи», об одинаковом понимании Юмом и Лейбницем категорий возможности и необходимости и т. д. Его основной тезис «Hume's philosophy is based on Leibniz principle of the identity indescernibles» (Ibid. P. 47); мы не упоминаем английских моралистов, например, Хатчесона, так как речь идет о «критической» философии Юма.

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ И. ТЭНА И ПОЗИТИВИЗМ

(к 100-летию со дня смерти философа)

И. З. Шишков

В марте 1993 г. исполняется 100 лет со дня смерти французского философа, историка, писателя Ипполита Адольфа Тэна (1828—1893), историко-философская судьба которого сложилась в нашем отечестве не совсем удачно: он был обойден вниманием советских историков философии. Больше повезло И. Тэну в русской дореволюционной философской литературе: здесь он занимал достойное место и оценивался «как самый выдающийся во Франции представитель чистого позитивизма»[1].

Для историков философии фигура И. Тэна представляет значительный интерес в плане исследования места и роли его философии в становлении позитивистской традиции. Об истории позитивизма, истории становления позитивистского стиля философствования в советской историко-философской литературе написано достаточно много, и тем более странно, что в отношении И. Тэна до сих пор существует «историко-философский пробел». И этот пробел должен быть восполнен, если мы хотим иметь более полную и целостную картину истории позитивизма. Настоящую статью можно рассматривать лишь как первый робкий шаг на пути к этому.

Основную идею, которую хотелось бы провести и обосновать здесь, можно сформулировать следующим образом: в истории становления позитивистской традиции, в частности в формировании махистского варианта позитивизма, значительную роль наряду с другими факторами сыграла философская деятельность И. Тэна. Общеизвестно, что путь к позитивизму Э. Маха и Р. Авенариуса прокладывали Д. Юм, Дж. Беркли, представители «первого» позитивизма (О. Конт, Г. Спенсер, Дж. Ст. Милль), неокантианцы. Однако связь философских концепций данных мыслителей с философско-методологической парадигмой Маха и Авенариуса может быть «усмотрена» лишь в контексте гносеологической модели Тэна. Именно последняя и есть тот «мостик», который может быть перекинут на пути к философии махизма, служит своего рода основным связующим звеном между «первым» (классическим) и «вторым» позитивизмом.

В соответствии с логикой поставленной задачи, прежде чем рассматривать гносеологическую концепцию Тэна, мне следовало бы обратиться к основным «философемам» контизма и махизма, но здесь нет возможности специально на них останавливаться, поэтому я в дальнейшем ограничусь лишь рациональной реконструкцией гносеологической модели Тэна.

В истории европейской мысли Тэн широко известен прежде всего как создатель эстетической теории натурализма и культурно-ис-

© И. З. Шишков, 1993

торической школы, а как философ — лишь узкому кругу историков философии. В отечественной философской литературе как дореволюционного, так и советского периода нет однозначной оценки философского наследия Тэна. Так, русский философ А. Введенский определил философию Тэна следующим образом: «Что же касается теперь вопроса об идеализме или спиритуализме Тэна, то, ввиду полуматериалистического характера его психологии, сенсуалистического номинализма теории познания и эстетико-скептической метафизики и философии религии, следует признать, что философия Тэна есть не что иное, как колебание или компромисс между гегельянством и позитивизмом, хотя все же с преобладающим наклоном к этому последнему»[2]. В «Новейшем энциклопедическом словаре» (1926) автор статьи о Тэне относит его к школе английского эмпиризма[3]. Иначе определяет место Тэна в истории философской мысли А. Козлов: «Гораздо вернее и справедливее будет, если мы признаем в нем (т. е. в Тэне. — *И. Ш.*) замечательного представителя во Франции того современного нам направления в психологии, которое особенно прочно установилось в настоящее время в Германии под именем психологии физиологической, главным образом благодаря деятельности Вундта»[4]. Русский позитивист Н. Страхов в предисловии к книге Тэна «Об уме и познании» (1894) дает следующую оценку этому фундаментальному труду: «Сочинение Тэна принадлежит к философскому направлению — английская психологическая школа, чистый эмпиризм в приложении к исследованию души»[5]. В советской философской литературе большинство исследователей творческого наследия И. Тэна считают его последователем учения О. Конта[6]. О своей приверженности этому учению неоднократно заявлял и сам Тэн. Так, уже в одной из ранних своих работ «Этюды о французских философах XIX века» (1857) Тэн отнес себя к сторонникам позитивизма и восторженно провозгласил Конта, Спенсера и Милля величайшими мыслителями XIX в.

В философской системе Тэна, как и во всей позитивистской традиции, значительное место занимает теория познания, которой французский философ посвятил фундаментальный двухтомный труд «Об уме и познании» (1870, рус. пер. 1872). Следуя провозглашенному Контом лозунгу борьбы с метафизикой, Тэн направляет острие своего критицизма не вообще против метафизики, а против метафизики спиритуализма. По словам самого Тэна, по природе своего ума он имел инстинктивную склонность к абсолютной метафизике, и если и остановился «на ее пороге», то это можно рассматривать только как жертву его основному убеждению, что «научное знание может состоять только из опытных фактов и их законов»[7]. Причины явлений вовсе не составляют таинственного и недоступного мира, они сводятся к законам. Критикуя спиритуалистов и позитивистов по проблеме причины, Тэн пишет, что те и другие помещают причины вне обыкновенного, наблюдаемого мира и создают из них особый, необыкновенный мир с той лишь разницей, что спиритуалисты считают этот мир познаваемым, а позитивисты — непознаваемым. По Тэну, причина явлений заключается в самих явлениях, нет особой породы духовных существ, скрывающихся за

предметами, источник явлений — система законов, и задача науки — свести груду отдельных случайных явлений к одной исходной, всеобъемлющей аксиоме. Наука, знание, истина, по Тэну, касаются того, что «существует само по себе» или что реально. После изгнания метафизических «entites» (субстанций) и сил или способностей субстанции предметом науки должны остаться только «законы», факты, отношения. Мир есть груда фактов, связанных законами. Ни материи, ни духа, согласно Тэну, не существует, и вся реальность исчерпывается ощущениями и движениями. Материя есть метафизическая иллюзия, которая принимается в качестве первоначальных субстанций. Следуя Миллю, Тэн определяет материю как «постоянную возможность ощущений»[8]. Однако у Тэна материя есть не только возможность ощущений, но и «необходимость ощущений»[9]. Тэн находит эмпиризм Дж. Ст. Милля узким, потому что у него мир разрывается на отдельные клочки, не связанные никакой всеобъемлющей необходимостью, причинной или логической, без чего немыслима наука, как ее понимает Тэн. В отношении понимания материи Тэн близко сходится с Миллем и А. Бэном[10], считая единственной реальностью ощущение (это аналогично точке зрения Э. Маха, что «все "тела" суть лишь абстрактные символы для комплексов элементов (комплексов ощущений)»[11]. Всякое познание у Тэна не более чем соединение и упорядочение ощущений, а потому необходимо связано с нашим организмом как условием ощущений. На этом основании он отрицает возможность познания чисто духовного бытия. Тэн считает единственным содержанием познаваемого мира «факты» и «события», которые суть только различные более или менее сложные комбинации ощущений. «Мы быстро научаемся, — отмечает Тэн, — представлять себе Природу как составленную из этих групп возможностей ощущений»[12].

Что же является первоначальным источником всех наших идей? Становясь на позиции Локка и Кондильяка, Тэн считает, что этот источник заключается в опыте, внешнем или внутреннем. Согласно мнению Тэна, Кондильяк, сверх того, доказал, что деятельность элементов всякого восприятия, воспоминания, знания сводится к ощущениям или же к воспоминаниям об этих ощущениях. Тэн замечает: «Даже самые высокие наши идеи построены исключительно из этих материалов, потому что они все сводятся на знаки, которые сами суть не что иное, как особенного рода ощущения»[13].

Существуют два рода фактов — физические и нравственные. Физические факты Тэн усматривает в идее молекулярного движения в клетках и нервных центрах, нравственные — в идее ощущений; первые познаются внешним путем, вторые — внутренним, или путем прямого непосредственного осознания. При этом Тэн считает ощущения реальными событиями, а молекулярное движение есть знаки, символы ощущений.

Теория познания Тэна не отрицает реального существования вещей, и все же он называет ощущения субъекта «галлюцинацией». Элементами всякого познания выступают события как знаки, образы, ощущения. Какой смысл вкладывает Тэн в понятие «галлюци-

нация»? Есть два вида галлюцинаций: галлюцинация как таковая и правильная галлюцинация, или, выражаясь его языком, «истинная галлюцинация». «Образ, — пишет Тэн, — подобно ощущению, которое он повторяет, по своей природе есть галлюцинация»[14]. Галлюцинация есть ложное внешнее восприятие, а внешнее восприятие есть истинная галлюцинация, или иллюзия. Вряд ли можно согласиться с этим утверждением Тэна. Понятие «галлюцинация» никак не может быть приложимо к таким человеческим иллюзиям, в которые все люди поголовно впадают. Что небо со всеми светилами двигается ежесуточно вокруг Земли — это иллюзия, но вовсе не галлюцинация. По мнению Тэна, неважно, лежит ли в основе ощущений объективная реальность, или они являются чистой иллюзией: важна взаимная согласованность галлюцинаций — именно таким путем субъект отличает «истинную» галлюцинацию от «ложной». Ощущение — вот что лежит в основе всего. «Ощущение есть умственный представитель, внутренний знак внешнего факта, которым оно вызывается»[15]. Это высказывание Тэна вполне созвучно с мнением Э. Маха, что ощущение есть символ, знак внешних фактов. Всякое нормальное ощущение соответствует какому-нибудь внешнему факту, который оно передает с большей или меньшей точностью. В силу этого соответствия события и ощущения, составляющие элементы наших идей, естественно и наперед согласуются с вещами, что и позволяет впоследствии нашим идеям быть сообразными с вещами и, следовательно, истинными. На этом основании Тэн делает вывод, аналогичный принципу «экономии мышления» в концепции Маха и Авенариуса. «Итак, можно сказать, — отмечает Тэн, — что природа постаралась создать в нас представителей своих событий и достигла этого самым экономичным путем»[16].

Каким образом философ может избежать тех ошибок, в которые впадал спиритуализм? На этот вопрос Тэн отвечает своим учением о философском методе. Поскольку методология Тэна не оригинальна — он буквально повторяет общеизвестную методологию Милля[17], то я ограничусь лишь поверхностной характеристикой метода дедукции и индукции. По Тэну, есть два рода общих свойств или признаков. Общий признак — это признак абстрактный, причем он тем абстрактнее, чем более общ. Под общими признаками имеется в виду имя, обозначающее ряд подобных фактов. Мы мыслим абстрактные признаки вещей с помощью абстрактных имен. Первый род общих свойств является действительным, и соответствующие ему общие понятия приспособляются к нему постепенно; первый род общих свойств составляет предмет опытных наук, их связь определяется индуктивным путем. Второй род общих свойств суть только возможные и соответствующие им общие понятия, представляющие собой своего рода рамки, в которые могут включаться и иные действительные вещи: они составляют предмет теоретических наук, и их связи определяются дедуктивным путем[18].

Отправная точка индуктивного пути — объяснение и приобретение общих понятий. Благодаря исправлениям наши общие суждения приспособляются к вещам. Паре абстрактных, соединенных в

нашем уме общих понятий в точности соответствует пара абстрактных свойств, соединенных в природе.

Метод дедукции применяется в таких науках, как арифметика, геометрия. Этот метод имеет дело с общими предложениями, которые обязаны соответствовать своему предмету. «Предложения наук построения (т. е. теоретических наук. — *И. Ш.*), — отмечает Тэн, — не только вероятны, но и достоверны за пределами нашего малого мира»[19]. Среди общих предложений науки есть предложения, именуемые аксиомами, которые совсем не доказывают и с помощью которых доказываются остальные предложения. От достоверности аксиом зависит объем человеческих знаний. Тэн высоко ценил метод дедукции Милля: «Этой методе (методе дедукции. — *И. Ш.*) ум человеческий обязан своими главнейшими торжествами, ей мы обязаны всеми теориями, которые подвели сложные и обширные явления под несколько простых законов»[20].

Как складывается наше знание? На этот вопрос Тэн отвечает в следующей сжатой формуле: «Оно слагается из общих суждений, которые суть пары общих идей. Сами общие идеи суть знаки, присутствующие в уме, умственные образы. Умственный образ есть ощущение, самопроизвольно зарождающееся. Ощущение составляется из еще меньших ощущений — вот внутренняя и прямая точка зрения на сознание»[21]. По мнению Тэна, кроме этой точки зрения, есть другая, косвенная и внешняя, точка зрения чувств. В этом случае процесс познания есть обратный процесс по отношению к внутренней и прямой точке зрения на сознание.

Вот вкратце те основные моменты, которые характеризуют гносеологическую концепцию Тэна. Как видно из осуществленной выше реконструкции, весь исследовательский пафос Тэна заключается в бесстрастном объективизме. Если сравнить философию Тэна с классическим позитивизмом контовского толка, то можно увидеть, что первая не страдает тем грубым догматизмом, который присущ в целом философской доктрине Конта. Прямолинейность и догматизм последней слишком ярко обнаруживают несостоятельность философского позитивизма вообще. И тем не менее, как показывает проведенный анализ, в философии Тэна можно выделить две основные линии: контовско-миллевскую и махистскую, которую в какой-то мере предвосхитил Тэн. В духе как контизма, так и махизма звучат его тезисы: «Наши познания суть факты; можно говорить с точностью и подробностью об ощущении, об идее, о воспоминании совершенно так, как о некотором дрожании или физическом движении; в том и другом случае перед нами является факт. Материал всякой науки — единичные факты... Факты можно воспроизводить, наблюдать, описать. Явления, будучи различными по виду, одинаковы по своей природе и все сводятся к ощущению, само ощущение, рассматриваемое извне и косвенно посредством того, что называется внешним восприятием, сводится к группе молекулярных движений»[22]. Как у Тэна, так и Маха мир — это скорее не просто сумма ощущений, а функциональные отношения между элементами. На эту сторону онтологии Маха у нас обычно не обращают внимания, а ведь она является определяющей в филосо-

фии махизма. «Элементы являются ощущениями только в этой связи, в этом отношении, в этой функциональной зависимости (т. е. в связи, отношении и функциональной зависимости их от нашего Я.— *И. Ш.*). В другой функциональной зависимости они в то же время — физические объекты»[23]. Эта общность моментов, характерная для гносеологических систем Тэна и махизма, прослеживается и в таких основополагающих установках и принципах классического позитивизма, как «антиметафизичность», стремление описать мир согласно принципу «экономии мышления», агностицизм. Безусловно, число общих моментов этим не исчерпывается. Внимание здесь было сосредоточено в основном на наиболее значимых с методологической точки зрения установках и принципах.

Подводя итог, можно констатировать: основные философские и методологические установки махизма можно «усмотреть» уже в философской доктрине Тэна. Однако было бы ошибочно полагать, что в своей философской деятельности Мах и Авенариус ограничились лишь заимствованием основных установок классического позитивизма. Напротив, то, что у Конта, Милля и Тэна намечалось лишь как тенденция, в махизме уже сложилось во вполне завершенную систему взглядов.

[1] *Козлов А. А.* Французский позитивизм // Вопр. философии и психологии. М., 1893. Кн. 19. С. 57.

[2] *Введенский А. И.* Очерк современной французской философии. Харьков, 1894. С. 249.

[3] См.: Новейший энциклопедический словарь. Л., 1926.

[4] *Козлов А. А.* Указ. соч. С. 60.

[5] *Тэн И.* Об уме и познании / Пер. Н. Н. Страхова. СПб., 1894. С. IX.

[6] См.: История эстетики: Памятники мировой эстетической мысли. М., 1967. Т. 3. С. 724—733; История эстетической мысли: Становление и развитие эстетики как науки. М., 1987. Т. 4. С. 93—94; *Дрондое Г.* Французский позитивизм второй половины XIX века (И. Тэн и Эрнест Жозеф Ренан) : Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1962.

Как исключение можно рассматривать позицию А. Г. Чиковани, согласно которой «философскую модель И. Тэна невозможно всецело отнести к позитивистской философии О. Конта и Дж. Ст. Милля», поскольку они расходятся в определении целей и задач философии, в вопросе о возможности познания мира на уровне сущностей. См.: *Чиковани А. Г.* Философско-эстетические взгляды И. Тэна: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тбилиси, 1979. С. 6—8.

[7] *Тэн И.* Французская философия первой половины XIX века: Пер. с 6-го фр. изд. Под ред. Е. Васьковского. СПб., 1896. С. 8.

[8] *Тэн И.* Об уме и познании. С. 276.

[9] Там же. С. 272.

[10] Бэн Александер (1818—1903), англ. психолог, представитель ассоциативной психологии.

[11] *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психическому. 2-е изд. М., 1908. С. 45.

[12] *Тэн И.* Об уме и познании. С. 275.

[13] *Тэн И.* Происхождение общественного строя современной Франции. Спб., 1880. Т. 1. С. 246.

[14] *Тэн И.* Об уме и познании. С. 233.

[15] Там же. С. 154.

[16] Там же. С. 155.

[17] Подробнее о философском методе Дж. Ст. Милля см.: *Милль Дж. Ст.* Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. 2-е изд. М., 1914.

[18] См.: *Тэн И.* Об уме и познании. С. 406.
[19] Там же. С. 420.
[20] Там же. С. 415.
[21] Там же. С. 502.
[22] Там же. С. 9.
[23] *Мах Э.* Указ. Соч. С. 35.

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ДИДРО И Д'АЛАМБЕРА И ВЕЛИКАЯ ФРАНЦУЗСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

В. М. Богуславский

«...Единственные причины общественных бедствий и разложения правительства» заключаются в том, что попираются «естественные, неотчуждаемые, священные права» всех людей.

«Декларация прав человека и гражданина», принятая Учредительным собранием Франции 26 августа 1789 г.

«Декларация прав человека и гражданина», торжественно объявившая, что государственная власть принадлежит не монарху, не какому-нибудь сословию, а всей нации, что эта власть «учреждена на пользу всем, а не для личной пользы тех, кому она поручена» (ст. 12), провозгласившая не только равенство политических прав всех граждан, но и их свободу — «свобода обмена идеями и мнениями является одним из самых драгоценных прав человека» (ст. 11), «никто не должен быть преследуем за свои убеждения» (ст. 10), — по сути дела полностью отменяла основы феодально-абсолютистского строя. Учредительное собрание могло принять эту декларацию только потому, что ему в первые месяцы 1789 г. предшествовали многочисленные бунты в различных провинциях страны (в Пуату, Бретани, Турени, Орлеане, Нормандии, Иль-де-Франсе, Пикардии, Шампани, Эльзасе, Бургундии, Ниверне, Оверни, Лангедоке, Провансе), в Париже и его окрестностях и, наконец, 14 июля — разгром Бастилии. Хотя восставшие при этом всегда прежде всего выступают против феодальных податей и повинностей, но наряду с социально-экономическими требованиями они все чаще выдвигают требования политические. «Начиная с января в этих бунтах слышится уже крик: "Да здравствует свобода!"»[1]. Образ действий участников этих массовых народных выступлений не оставляет сомнений в том, что в их умах место ряда старых, столетиями царивших представлений и убеждений заняли новые, во многом совершенно от них отличные взгляды и убеждения.

В том, что новые радикальные идеи на протяжении XVIII в. проникали в сознание все более широких слоев французского общества, огромную роль сыграли появившиеся еще до Энциклопедии произ-

© В. М. Богуславский, 1993

ведения Фонтенеля, Монтескье, Ламетри, Руссо, Дидро, Вольтера. Как правило, эти произведения печатались за рубежом, но численность их читателей во Франции росла с чрезвычайной скоростью. Еще более открыто и смело новые идеи высказывались и защищались в анонимных рукописных прозведениях (тех, которые в наши дни именуют «самиздатом»), ходивших по рукам в таком большом количестве, что, несмотря на жестокие репрессии, которым подвергались все, у кого власти обнаруживали эти «опасные сочинения», уничтожая все попавшие в их руки «подрывные» брошюры, немало их сохранилось в библиотеках Франции и других стран до наших дней. Дж. Уэйд в своей работе «подпольная организация и распространение философских идей во Франции с 1700 до 1750 года» показал, насколько радикальной уже в первой половине века была революционно-философская и антирелигиозная мысль тогдашних рукописных подпольных изданий и как умело было организовано распространение ее идей во французском обществе[2].

Рассматриваемое явление — то, что в период, предшествующий социально-политическому перевороту, получают широкое распространение произведения, резко критикующие существующий строй и освящающую его идеологию, а также выдвигающие новые радикальные идеи относительно того, какие порядки и какое мировоззрение должны прийти на смену существующим, — это явление имело место, конечно, не только во Франции. Одна из своеобразных особенностей этого феномена во Франции заключается в той исключительно большой роли, которую сыграло в революционизировании общественного сознания одно напечатанное во Франции произведение, созданное многочисленным авторским коллективом под руководством Дидро и Д'Аламбера, — «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел». Правда, это было и по своему объему, и по своему своеобразному характеру необычное произведение: его текст занимает 23 огромных (по 950 страниц) тома in folio, а таблицы, чертежи, рисунки с пояснениями — еще 12 таких же больших томов. В этих фолиантах самые выдающиеся ученые того времени обстоятельно изложили все, чего удалось к моменту издания Энциклопедии достичь в философии, математике, физике, астрономии, химии, минералогии, биологии, истории, социологии, политической экономии, языкознании, в разработке теории литературы, театра, музыки, архитектуры, живописи, а также во всех областях техники.

Энциклопедия — это как будто произведение чисто академического жанра, справочное произведение, не имеющее, по-видимому, ничего общего со злободневной политической проблематикой, а тем более — с восстанием, под ударами которого разваливаются все существующие социально-политические порядки. Но хотя среди 60 тысяч статей «Толкового словаря», созданного под руководством Дидро и Д'Аламбера, есть немало сугубо академических работ, в целом этот труд был отнюдь не академическим.

Прежде всего, обширные статьи, приобщавшие читателей Энциклопедии к последним достижениям науки, техники, искусств, существенно расширяя их кругозор, оказывали большое революци-

онизирующее воздействие на их сознание. Во-вторых, статьи Энциклопедии, в которых обстоятельно показывалась несостоятельность господствовавшего в обществе традиционного мировоззрения и всесторонне обосновывалась антифидеистическая, антидогматическая, рационалистическая, по преимуществу материалистическая трактовка важнейших проблем онтологии, гносеологии, этики, эстетики (некоторые из этих статей представляли собой целые философские трактаты), существенно подготавливали умы к восприятию новых социально-политических принципов и идей. Все это сыграло немалую роль в тех глубоких изменениях, которые произошли в умах миллионов французов во второй половине XVIII в. Но особенно большое значение для этих изменений имели те энциклопедические статьи, в которых освещались животрепещущие, злободневные для страны социально-политические проблемы. В этих статьях выдвигались и горячо отстаивались идеи, обличающие социальную несправедливость и пагубность для общества царящих в нем сословно-абсолютистских порядков, разоблачавшие лживость внушаемых народу представлений, освящающих эти порядки, и доказывалась настоятельная необходимость установления общественного строя, удовлетворяющего требованиям разума и природы.

Генезис общества, генезис государства рассматриваются авторами Энциклопедии как явления совершенно естественные, вмешательство небес в эти процессы не только игнорируется, но и решительно отрицается. «...Не останавливаясь здесь на положении, в которое люди могут быть вознесены сверхъестественной силой, — говорится в статье «Общество» (т. XV, автор — Дидро), — рассмотрим, как руководит ими человеческий разум»[3]. От природы каждый человек совершенно свободен и имеет право делать все, что находит нужным. Когда, руководствуясь своим здравым смыслом, люди учредили общество, они в некоторых отношениях «отказались от своей естественной свободы... Они это сделали ради некоего верного и ценного преимущества... Это верное и ценное преимущество, ради которого они объединились, могло быть лишь взаимной охраной от возможного ущерба со стороны других людей, равно как и для сопротивления их насилию при помощи еще большей силы»[4]. Люди нашли разумным объединиться, «опираясь на следующий простой и общий принцип: я хочу быть счастливым, но я живу с другими людьми, которые, как и я... хотят быть счастливыми: будем же искать средство обеспечить наше счастье, добывая тем самым счастье другим и уж во всяком случае никогда не вредя им»[5].

В Энциклопедии разъясняется, что столь же естественным, основанным на добровольно принятом решении их разума является процесс возникновения государственной власти. В статье «Правительство» (т. VII, автор — Жокур) мы читаем: «...все политические союзы начинаются с добровольного объединения отдельных лиц, свободно выбравших тот или иной род правительства. ...Бесспорно, что общество обладает свободой в формировании правительства тем способом, который ему нравится... Если законодательная власть предоставлена народом одному человеку или нескольким пожиз-

ленно или на определенное время, то по окончании этого срока суверенная власть возвращается к обществу, от которого она исходит. Когда она возвратилась, общество снова может ею распорядиться по своему усмотрению»[6].

В Энциклопедии, таким образом, отстаивается известная договорная теория образования общества и возникновения государства, теория, включающая в себя признание того, что исходный пункт процесса образования общества и государства — ничем не ограниченная свобода и абсолютное равенство прав всех людей, согласившихся между собой, что ради своей безопасности и ради своего благополучия каждый из них на определенное время откажется от некоторой части своих прав в пользу правительства, имеющего тот состав, какой найдут для себя подходящим образовавшие его люди.

Особенно энергично провозглашается в Энциклопедии положение о том, что от природы все люди неограниченно свободны и совершенно равноправны.

«От природы никто не получил права повелевать другими людьми. Свобода — это дар небес, и каждый индивид имеет право пользоваться ею, как только он начинает пользоваться разумом» (ст. «Политическая власть», т. I, автор — Дидро)[7].

Лишены также всякого основания притязания некоторых сословий на какие бы то ни было права, которых, по их мнению, лишены другие сословия, ведь «в качестве таковых, т. е. в своих обществах все граждане благородны одинаково, поскольку благородство ведется не от предков, а от общего права...» (ст. «Гражданин», т. III, автор — Дидро)[8]. Поэтому в устроенном наиболее справедливо и мудро государстве, гражданам которого живется счастливее, чем во всех других европейских государствах, в Швейцарии, «совсем не кичатся родовитостью... Ни дворянство, ни богатство не дают особого ранга, прерогатив или легкости в продвижении к должностям» (статья «Женева», т. VII, автор — Д'Аламбер)[9].

«...Дворянство и духовенство долгое время обладали исключительным правом говорить от имени всей нации или быть ее единственными представителями. Народ, состоявший из земледельцев, жителей городов и деревень, ремесленников, одним словом, самой многочисленной, самой работящей и полезной части общества, совершенно не обладал правом говорить за себя» (ст. «Представители», т. XIV, автор — Гольбах)[10].

Считая противоестественными, несправедливыми и пагубными для общества порядки, при которых одни сословия пользуются большими правами, а другие совершенно бесправны, авторы Энциклопедии распространяют свой тезис о равноправии всех людей не только на подданных, но и на монарха: «Разве по своему природному состоянию он больше человек, чем они? Обладает ли он более возвышенной душой и разумом? А если бы и обладал, то разве у него больше, чем у них, жажды и потребности в удовлетворенной и довольной жизни? Не странно ли, чтобы все существовали ради одного, и не вернее ли, чтобы один существовал для всех? Откуда он мог получить это право» (ст. «Общество», т. XV, автор — Дидро)[11].

Из среды духовенства, сообщается в статье «Деспотизм», неодно-

кратно выступали «такие обманщики, которые.... установили над невежественными и обманутыми народами власть, буедив их, что это власть божества» (т. IV, автор — Жокур)[12]. К этому обману, говорит автор статьи, прибегали Григорий VII, Бонифаций VIII и многие другие папы. Католический клир внушал простым людям, что и королям власть дарована Богом. Эта ложь, распространяемая представителями духовенства, породила в некоторых людях притязания на божественное происхождение их власти, «их считали богами, а они считали рабами людей, веривших, что они подчинены высшему существу, и забывших ограничить спасительными законами власть» тех, кто их обманывал и угнетал[13].

В статье «Политическая власть» (т. I, автор — Дидро) отрицается и обстоятельно опровергается веками вдалбливавшееся в сознание масс положение, что король — «божий помазанник». Ведь общеизвестны многочисленные факты, говорится в статье, когда порочные, жестокие люди силой захватывали государственную власть, и эти узурпаторы, творящие вопиющие несправедливости и отвратительные преступления, объявляют себя королями, а их подручные, светские и церковные, «толкуют из низости и лести, будто любая власть от Бога. Разве нет несправедливой власти? Разве не случается, что власть бывает установлена не Богом, а вопреки его воле и порядку? Разве Бог творит узурпаторов?»[14].

В действительности, решительно подчеркивается в Энциклопедии, государственную власть устанавливают не сверхъестественные, небесные, божественные силы, а силы естественные, земные, человеческие. «При внимательном изучении у нее (политической власти. — *В. Б*) всегда оказывается один из двух источников: либо насилие и жестокость того, кто ее себе присвоил, либо согласие тех, кто ей подчиняется по заключенному или подразумеваемому договору между ними и тем, кому они вручили власть»[15]. В первом случае захвативший силой политическую власть — узурпатор, воспользовавшийся тем, что в какой-то момент в его распоряжении оказалось больше силы, чем у тех, кому он навязал свою власть и над которыми установил свое иго. «Если же последние, в свою очередь, становятся сильнейшими и сбрасывают иго, то они это делают с теми же правами и законностью, как тот, кто установил для них это иго. Тот же закон, что создал власть, ее и разрушает, это — закон сильнейшего»[16]. Правомерна лишь та государственная власть, которая установлена и существует благодаря тому, что на ее существование добровольно согласились граждане, ее установившие.

Мысль о том, что народ вправе и обязан силой свергнуть государя, который. не выполняя обязанностей, налагаемых на него договором, силой навязывает свою власть подданным, мы находим и в других статьях Энциклопедии.

В статье «Мятеж» автор говорит: «Не следует удивляться тому, что, говоря о восстаниях, я сказал, что среди них имеются справедливые... если несправедливость является злом и она должна быть запрещена, нужно наказать тех, кто ее творит. Для наказания несправедливости существуют юридические и неюридические способы; юридических процедур достаточно, если можно принудить прави-

тельство подчиняться им, однако они не имеют никакого успеха по отношению к тем, кого невозможно подчинить законам»[17], т. е. по отношению к государям, не желающим считаться с государственными законами, к государям, приводящим страну к такому положению, что народные массы в городе голодают из-за безработицы, а крестьяне голодают из-за того, что их облагают непосильными для них податями, допускающим произвол своих чиновников в отношении народа, назначающим таких министров, которые делают страдания народа еще более тяжелыми.

Центральным, основополагающим принципом той интерпретации договорной теории, какая ей дается в статьях Энциклопедии, является провозглашение суверенности народа, провозглашение того, что народу и только народу принадлежит власть, право выносить окончательное решение по всем возникающим в обществе вопросам, право, которого никто не может у народа отнять; что народ может, если пожелает, временно, на определенных условиях, добровольно передать часть своей власти каким-нибудь лицам, правительству, но по истечении договорного срока или при нарушении правительством условий договора и эта временно отторгнутая часть власти народа возвращается к нему как ее единственному законному владельцу.

Поскольку в XVIII в. большинство европейских государств представляли собой монархии, правительства, о которых идет речь в Энциклопедии, часто являются монархическими, но в ней уделено немало внимания и республикам. Каковы же те требования, которым, по мнению создателей Энциклопедии, должно удовлетворять любое правительство (как монархическое, так и республиканское) для того, чтобы оно могло считаться законным правительством?

Как уже отмечалось выше, единственным законным путем образования правительства в Энциклопедии признается добровольное решение членов общества учредить государственную власть и установить ту форму этой власти, которую члены общества сами выберут. «...Общество, — говорится в статье "Правительство" (т. VII, автор — Жокур), — обладает свободой в формировании правительства тем способом, который ему нравится»[18].

Итак, первое требование к законному правительству заключается в том, чтобы народ выбирал его совершенно добровольно.

Другое требование договора между людьми, согласившимися стать подданными, и их правительством, состоит в том, что власть и права последнего должны быть *строго ограничены* деятельностью, направленной на благо подданных. Правительство должно прилагать все усилия, чтобы подданные жили счастливо, — защищать их от угнетения, обеспечивать их собственность, никогда не жертвовать общими интересами всего общества ради интересов меньшинства его членов (см. ст. «Представители», т. XIV, автор — Гольбах)[19].

«Власть свою государь получает от своих же подданных, и она ограничена естественными и государственными законами. Естественные и государственные законы — это условия, на основании которых подданные подчиняются или считаются подчиненными государю. По одному из этих условий он не может своей властью унич-

тожить акт или договор, предоставляющий ему эту власть» (ст. «Политическая власть», т. I, автор — Дидро)[20].

Ничем и никем не ограниченное «абсолютное правление одного человека», строй, при котором «государь... управляет всем по своей воле при полном отсутствии иного управляющего им закона, нежели его прихоть», — это совершенно незаконный строй, который «всегда и везде равно вреден» (ст. «Деспотизм», т. IV, автор — Жокур)[21].

Как известно, французские просветители, в том числе и создатели Энциклопедии, как правило, придерживались концепции просвещенного абсолютизма, и именно поэтому они резко осуждали ничем не ограниченное самодержавие, именуя его деспотизмом и тиранией. Они настаивают на том, что важнейшее требование, которому должно удовлетворять законное правительство, заключается в том, что оно обязано во всей своей деятельности строго держаться в границах, предписываемых ему его договором с подданными.

Ведь «власть, даже наследственная в одной семье и находящаяся в руках одного, является не частным, но общественным достоянием, которое тем самым никогда не может быть отнято у народа, ибо он обладает им преимущественно и с правом полной собственности. Именно он всегда заключает договор и является его участником, следящим за его выполнением. Не государство принадлежит государю, а государь — государству» (ст. «Политическая власть», т. I, автор — Дидро)[22].

Есть еще одно требование, без исполнения которого политическая власть не может считаться законной, утверждают энциклопедисты. Управление целым народом — дело чрезвычайно сложное и трудное. Какими бы выдающимися способностями и талантами ни государь (при монархии), ни группа людей (из которых состоит правительство в республике) не обладали, успешно решить все задачи, которые выдвигает перед ними управление государством, они не в состоянии без привлечения знаний, талантов, опыта всего народа. Они должны «выслушивать голоса всех своих подданных», учитывать их мнения, основанные на их знаниях, их опыте, их интеллектуальных дарованиях. А «для того, чтобы подданные могли их выразить без сумятицы, надо, чтобы у них были представители...», избранные ими выразители их мнений (ст. «Представители», т. XIV, автор — Гольбах)[23]. Законной, следовательно, может быть лишь государственная демократическая власть.

Поручая избранным им представителям выражать и защищать их интересы, граждане, из которых состоит народ, передают этим представителям часть прав, вытекающих из суверенитета народа, лишь временно. Подобно тому как, временно передав часть своих прав правительству, народ пристально следит за тем, как оно выполняет договор, и когда оно его нарушает, лишает данное правительство власти, так же поступает народ в отношении избранных им представителей: «Представитель не может присвоить себе право действовать противно интересам своих избирателей, ибо их права — это права нации, они незыблемы и неотчуждаемы. Стоит лишь обратиться к разуму, он докажет, что избиратели могут в любое время

изобличить, лишить доверия и отозвать предавших их представителей, злоупотребляющих против них своими полномочиями или отказавшихся за них от прав, им принадлежащих. Словом, представители свободного народа не могут навязать ему ярмо» (та же статья)[24].

Хотя в большинстве своем создатели Энциклопедии не ставили своей целью превращение Франции в республику, но, борясь за демократию, провозглашая суверенитет народа, они четко сформулировали те требования к правам и обязанностям избираемых народом депутатов, которые звучат в высшей степени актуально сегодня в нашей стране, когда мы пытаемся реализовать в нашем государстве подлинное народоправство, подлинную демократию.

Какими бы иллюзорными ни были некоторые социально-политические воззрения авторов Энциклопедии, созданный ими труд не только внушает глубокое уважение и даже восхищение демократией, но и содержит ряд рациональных мыслей относительно того, каким требованиям должен удовлетворять строй, в котором последовательно осуществляется народоправство. «Мне — говорит Жокур, автор статьи "Демократия", — кажется, что демократия не без основания гордится тем, что вскормила великих людей. Действительно, поскольку при народном правлении все участвуют в управлении государством в соответствии со своими качествами и достоинствами и все разделяют случающиеся беды и радости, то все наперебой прилагают свои силы и способствуют общему благу, ибо любые перевороты полезны или вредны для всех. Более того, демократия воспитывает умы, показывая путь к почету и славе, и он более открыт для всех граждан, более доступен и менее ограничен, чем при правлении немногих или одного... Таковы счастливые прерогативы демократии, которые формируют людей, рождают великие деяния и героические добродетели» (т. IV, автор — Жокур)[25]. Жизнь Афинской и Римской республик убедительно свидетельствует о том, что демократические государства «по своему устройству превосходят все империи мира».

В демократически устроенном государстве, говорится в другой статье, дворянство не пользуется никакими привилегиями или дворянства вовсе нет, и вследствие этого в обществе гораздо меньше разногласий, что способствует спокойной жизни такого государства и благосостоянию его граждан. Хотя граждане Швейцарии придерживаются разных религиозных верований и проживают в кантонах, интересы которых не во всем совпадают, Швейцарская республика является процветающим государством, потому что между ее гражданами мало разногласий благодаря строго соблюдаемому в ней равенству прав всех ее граждан. Сходным образом дело обстоит и в Нидерландах. «Правительство Соединенных Провинций имеет то преимущество, что равенство лиц привело к равенству мнений и к тому, что налоги и подати уплачиваются наилучшим образом» (ст. «Дворянство», т. XI, автор — Жокур)[26]. В Нидерландах (Соединенных Провинциях) на самом деле «равенства мнений», разумеется, не существовало, но автор так склонен идеализировать демократические порядки, установившиеся тогда в Голландии, что видит

только те позитивные стороны этих порядков, которыми они действительно резко отличались от самодержавного произвола и бесправия народа, царивших во Франции.

Еще более страстно (и в ряде отношений отнюдь не объективно) идеализирует общественную жизнь Женевы в своей большой статье, посвященной этому городу, Д'Аламбер. Не может не вызывать изумления, пишет он, что это в сущности небольшое государство, окруженное крупными постоянно воюющими между собой государствами, сумело, не ввязываясь в эти военные конфликты, совершенно от них не страдать и не только полностью сохранить свою независимость, но и стать одной из самых процветающий стран Европы. Женевцам этого удалось достичь, пишет Д'Аламбер, благодаря тем социально-политическим порядкам, которые они у себя установили. Подробно описывая эти порядки, он подчеркивает их демократичность. Если какой-нибудь человек занимает более или менее важное место в государственных органах Женевы, то это совершенно не зависит от того, кем были его родители, были ли они знатными или богатыми людьми, а всецело определяется его личными достоинствами, каким бы простонародным ни было его происхождение. На очень высоком уровне находится в Женеве просвещение. Город имеет университет, где студенты обучаются бесплатно, и обладающую богатым собранием всевозможной литературы публичную библиотеку, где книги выдаются всем гражданам, так что «народ Женевы гораздо лучше образован, чем в других местах... В Женеве так хорошо развились все науки и почти все искусства, что можно лишь удивляться перечню ученых и разного рода художников, которых в течение двух веков дал этот город» (ст. «Женева», т. VII)[27]. Д'Аламбер идеализирует даже кальвинистских теологов Женевы. Будучи сам деистом, он и им приписывает деизм и «примерную нравственность». Они, по его словам, не занимаются схоластическими «спорами о непонятных предметах», «не преследуют и не обвиняют недостойно друг друга перед правительством»[28] и осуждают Кальвина за то, что он приказал сжечь Сервета (хотя в действительности не только в XIX, но и в XX в. многие кальвинисты оправдывали этот поступок Кальвина). Жизнь и деятельность женевцев вызывают у Д'Аламбера такое восхищение, что он заявляет: «В этом мире они почти достигли возможного в нем счастья»[29]. И все эти поразительные достижения, утверждает он, имеют своей причиной то, что «управление Женевы обладает всеми преимуществами демократии без единого ее недостатка»[30].

Неудивительно, что эта статья привела мракобесов в такую ярость, что на Д'Аламбера обрушилась лавина злобных обвинений и угроз.

В Энциклопедии, разумеется, многократно подчеркивается, что вся ее критика феодально-абсолютистских порядков относится к другим странам, что во Французском королевстве все обстоит в высшей степени благополучно. Вообще авторы «Толкового словаря» не скупятся на лояльные, верноподданнические декларации. Но иногда сквозь их благонамеренные речи прорываются высказывания весьма откровенные. В статье «Политическая власть» говорится, что ус-

ловия договора между народом и государем в разных странах различные. Но во всех странах, даже в тех, где договором допускается наследственная монархия, «нация имеет право оберегать заключенный ею договор во всем и против всех. Никакая сила не может изменить его, а когда он теряет силу, она возвращает свое право и полную свободу заключить его с кем угодно. Так могло бы произойти во Франции, если бы, к величайшему несчастью, царствующая династия угасла до самых последних колен; тогда скипетр и корона вернулись бы к нации. Думать иначе могут только рабы, чей ум ограничен, а сердце полно низости» (автор — Дидро)[31].

Говоря о том, что законным является только такое правительство, которое согласует свои решения с требованиями, выдвигаемыми представителями всех слоев общества, в том числе «самой многочисленной, самой работящей и полезной части общества» — земледельцев и ремесленников, Гольбах в статье «Представители» напоминает, что во Франции собрания представителей народа не созывались с 1628 г.

Третья четверть XVIII столетия, когда увидела свет Энциклопедия, — это время, когда царивший во Франции феодально-абсолютистский строй принял особенно уродливые, особенно мучительные для подавляющего большинства нации формы. Власть короля не была совершенно ничем ограничена. Он издавал законы, вел войны, взимал налоги, назначал на высшие государственные посты, карал и миловал подданных, не считая нужным выслушать мнения не только народа, но и двух первых сословий. В стране царил произвол и подавлялся всякий проблеск свободы мысли. Важнейшие решения французского самодержца всецело зависели от прихоти сменявших друг друга королевских фаворитов и фавориток. Если политическую суть французского абсолютизма выразил Людовик XIV в своем пресловутом изречении «Государство — это я», то крайняя степень морального разложения тех, кто правил страной в царствование Людовика XV и XVI, выразилась в распространившемся тогда афоризме «После нас — хоть потоп». В Энциклопедии (ст. «Свобода мысли» и ряд других статей, т. IX) обстоятельно обосновывается то право каждого гражданина высказывать и публично отстаивать свои воззрения, та «свобода обмена идеями и мнениями», которая позднее была провозглашена в «Декларации прав человека и гражданина».

Нетрудно себе представить, какой резонанс могли вызвать в этой ситуации изложенные выше идеи Энциклопедии.

Ее создатели не ставили перед собой задачи вызвать революцию. Неизбежно сопровождающее ее кровопролитие они считали чересчур дорогой ценой для замены изжившего себя строя справедливыми и разумными порядками. Они верили, что рано или поздно на троне окажется просвещенный монарх, который окружит себя самыми мудрыми и преданными родине людьми, последует их советам и преобразует общественный строй так, как того требуют разум и справедливость. Но все содержание Энциклопедии независимо от намерений ее творцов рождало у ее читателей мысль, что революционное ниспровержение существующего строя было бы делом спра-

ведливым и разумным, даже если революция повлечет за собой тяжкие страдания и гибель многих людей.

Возникает вопрос — как могло увидеть свет такое произведение во Франции, где господствовал реакционнейший абсолютистский «старый режим», где действовал закон, согласно которому каждый писатель, чьи произведения «волнуют умы», подлежит смертной казни?

Во-первых, когда первый том Энциклопедии был уже получен подписчиками, а второй полностью напечатан (1752), королевский совет запретил это издание, приказал изъять у Дидро все рукописи и уничтожить. Второй том удалось доставить подписчикам и полностью сохранить все рукописи благодаря содействию благосклонно относившегося к Энциклопедии королевского управляющего книгоиздательскими делами Мальзерба, а также маркизы де Помпадур.

Благодаря этим связям при дворе через несколько месяцев (в мае) запрещение издания Энциклопедии было отменено.

Травля Энциклопедии в многочисленных книгах, брошюрах, журналах, требовавших расправы с этим «подрывным» изданием и с его авторами (некоторым из которых пришлось бежать за границу) продолжалась с прежним ожесточением, но ежегодно выходил следующий том Энциклопедии. Однако после того, как (в 1757 г.) было совершено покушение на короля, требования закрыть издание, «враждебное алтарю и трону», приняли такие масштабы, что королевский совет (в 1759 г.) окончательно запретил издание Энциклопедии и продажу ранее отпечатанных томов. Подписчикам в возмещение их денег вручили четыре тома гравюр и рисунков, на которые запрет не распространялся. Сильным нападкам подвергались все авторы, в особенности Дидро и Д'Аламбер, чья статья «Женева» вызвала крайнюю ярость ревнителей самодержавия и религии. Это произвело на Д'Аламбера такое впечатление, что он отказался от дальнейшего участия в редактировании, согласившись вести только статьи на математические темы.

Последние тома (VIII—XVII) печатались подпольно под измененным названием, в котором не упоминались имена Дидро и Д'Аламбера, вместо чего на титульном листе говорилось, что издание отредактировано г-ном*** и отпечатано в Невшателе у издателей Сэмюэля Фоше и К°. Дело изображалось так, будто книги эти печатаются в Швейцарии, хотя в действительности их печатали в Париже. В 1765 г. в связи с изменившимся положением при дворе, где несколько уменьшилось влияние мракобесов, подписчикам были вручены последние тома.

Хотя и Дидро и его издатель за время своей работы над Энциклопедией арестовывались и заключались в тюрьму, в общем дело их завершилось вполне успешно главным образом потому, что правительство считало для себя очень убыточным банкротство крупного капиталистического предприятия. В издание Энциклопедии Лебретон.и его компаньоны вложили такие большие деньги, что оно стало одним из наиболее крупных капиталистических предприятий Франции, принесшим его владельцам два с половиной миллиона франков чистой прибыли.

Возникает также вопрос: как могло произведение, продававшееся так дорого, что приобрести его могли лишь очень богатые люди и, следовательно, тираж его не мог быть большим, — даже если принять во внимание, что с содержанием каждого тома знакомились не один-два, а много читателей, — оказать ощутимое воздействие на широкие круги французского общества?

В действительности дело обстояло иначе.

И в те годы, когда выходили из печати один за другим тома Энциклопедии, и позднее, когда ее издание было завершено, ни один из журналов, издававшихся во Франции до революции, не осмелился выступить в ее защиту. Но против нее систематически и с большим ожесточением выступали журналы.

Большое число ревностных защитников веры и престола (например, Бертье, Буффье, Фрерон, Шоме, Жири, Моро, Палиссон) ежегодно публиковали множество злобных памфлетов, брошюр, книг, специально посвященных обличению «подрывного» характера «Толкового словаря». Во всех этих антиэнциклопедических работах обильно цитировались и обстоятельно излагались те статьи Энциклопедии, в которых особенно ярко были выражены важнейшие идеи ее создателей. Из этих работ врагов Энциклопедии весьма широкий круг читателей получил возможность узнать, в чем заключались философские и социально-политические воззрения энциклопедистов, «философов», как было тогда принято их именовать (и как сами они себя называли). По справедливому замечанию Ж. Пруста, антиэнциклопедическая литература 1750—1789 гг. явилась настоящей антологией самых смелых фрагментов Энциклопедии. Так враги этого труда, помимо своей воли, способствовали популяризации провозглашенных в нем идей.

Значительному расширению круга людей, ознакомившихся с этими идеями, способствовало и то, что Руссо, Дидро, Д'Аламбер, Форбонэ и некоторые другие авторы Энциклопедии издали (главным образом в Нидерландах) ряд своих энциклопедических статей в виде отдельных книг.

Что касается тиража самой Энциклопедии, то число ее экземпляров, оказавшихся в распоряжении дореволюционных ее читателей-французов, было не так уж мало. В Женеве с 1773 по 1779 г. было отпечатано и распродано три издания Энциклопедии, полностью воспроизводящие текст оригинала. Типографские общества Лозанны и Берна, строго следуя тексту этих изданий, опубликовали их копии дважды (в 1778—1781 и в 1781—1782 гг.). Всего разошлось среди дореволюционных французских читателей около сорока тысяч экземпляров этого труда — тираж для XVIII в. очень большой.

Но особенно важной для распространения идей Энциклопедии была деятельность многочисленных единомышленников энциклопедистов. Эти друзья Энциклопедии сделали извлечения из ее статей, содержащие важные философские и общественно-политические идеи, и отпечатали их в виде множества небольших общедоступных и по содержанию и по цене книжек. Книгоноши распространили весьма значительное число этих книг по всей стране, продав их даже в наиболее отдаленных глухих деревнях.

Так дошли новые смелые идеи энциклопедистов до миллионов французов, сыграв выдающуюся роль в подготовке радикального переворота в сознании французского общества.

[1] *Кропоткин П. А.* Великая французская революция. 1789—1793. М., 1979. С. 36.
[2] См.: «Ль'Аннэ Литерэр», «Журналь де Треву».
[3] История в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. Л., 1978. С. 64
[4] Там же. С. 72—73.
[5] Там же. С. 64.
[6] Там же. С. 188.
[7] Там же. С. 88-89.
[8] Там же. С. 66.
[9] Там же. С. 231.
[10] Там же. С. 97.
[11] Там же. С. 66.
[12] Там же. С. 195-196.
[13] Там же. С. 197.
[14] Там же. С. 90.
[15] Там же. С. 89.
[16] Там же.
[17] См.: Там же. С. 277-278; автор — шевалье Луи де Жокур.
[18] Там же. С. 188.
[19] Там же. С. 98.
[20] Там же. С. 90.
[21] Там же. С. 190-191.
[22] Там же. С. 90.
[23] Там же. С. 98.
[24] Там же. С. 102.
[25] Там же. С. 104-105.
[26] Там же. С. 216.
[27] Там же. С. 232.
[28] Там же.
[29] Там же.
[30] Там же. С. 230.
[31] Там же. С. 91.

ИДЕЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

С. П. Галенко

Феномен трансцендентализма занимает в истории западноевропейской мысли весьма почетное, хотя, по правде сказать, не очень-то определенное место. Возникновение и развитие идеи трансцендентализма довольно длительное время связывалось в основном с именами Канта и Фихте. Но уже на сегодняшний день можно говорить о более или менее откристаллизовавшейся мысли, что трансцендентализм выходит за пределы исторически ограниченного явления немецкой классической философии и представляет собой одну из сквозных осевых линий развития западноевропейской философии. В таком случае стоит принять во внимание доводы А. Ф. Лосева, ко-

© С. П. Галенко, 1993

торый рассматривал метод Платона в качестве «трансцендентального метода»[1], а также мнение В. И. Молчанова, обозначившего метод М. Хайдеггера точно таким же образом[2]. Круг представителей трансцендентальной философии может быть также расширен, как считает современный немецкий философ Р. Лаут, за счет причисления к трансценденталистам Декарта[3]. А другой современный немецкий философ, В. Хёсле, исходит из идеи, что при всех различиях позиций Канта и Гегеля философскую доктрину последнего можно с полным правом рассматривать как трансценденталистскую[4]. Для полноты картины мы могли бы от себя добавить к числу трансценденталистов Сократа и Николая Кузанского. Но тогда неизбежно возникает достаточно деликатная проблема выявления сущности трансцендентализма как определенного философского учения, усугубляемая весьма значительным разнобоем критериев, которые выдвигаются при зачислении той или иной философской системы, того или иного мыслителя в разряд трансцендентальных.

Трансцендентализм представляет совершенно определенную историческую традицию философствования, в которой находит свое выражение антропологическое начало всех возможных размышлений о бытии и космосе. Основная особенность этой традиции философствования состоит в том, что она имеет дело не столько с человеком во всей полноте его проявлений и связей с миром, сколько с рафинированной и сакрализированной сущностью человека, выступающей в виде некоего «трансцендентального субъекта». Наглядным воплощением этой сакрализованной сущности человека являются социокультурные образы богочеловека, сверхчеловека, героя (как культурного типа древнегреческой культуры), гения, пророка, демона. Особое место в этой череде ипостасей трансцендентального субъекта занимает носитель высшей государственной власти, царь, рассматриваемый в различных культурах и верованиях либо как «живой бог» (фараон почитался в Древнем Египте не только как сын бога, но и как живое воплощение бога), либо как лицо, получающее благословение и частицу мудрости и святости от бога или богов (в культурных традициях большинства индоевропейских народов отсутствует образ царя-бога)[5]. Кстати, Иисус Христос, являющий собой пример трансцендентального субъекта, вошел в евангельскую историю как потомок царского рода. А умер он на кресте с табличкой, на которой было начертано (пусть даже издевательски): «Иисус Назарей, Царь Иудейский»[6]. Философские воззрения Иисуса Христа как богочеловека можно определить, как весьма тонко замечает Эрнест Ренан, в качестве философской системы трансцендентального идеализма: «Идея, по которой Иисус признает себя человеком, не есть та низкая идея, которую ввел холодный деизм. В его поэтическом понимании природы вселенную проникает единый дух: дух человека есть дух божий; Бог обитает в человеке, живет чрез человека, точно так же, как человек обитает в Боге и живет чрез Бога. Трансцендентальный идеализм Иисуса никогда не позволял ему составить вполне ясного понятия о своей личности. Он — это его Отец; его отец — это он. Он живет в своих учениках; он везде с ними;

его ученики суть одно, как он и его Отец суть одно. Идея для него все; плоть, создающая различия между людьми, ничто»[7].

Обращение к образу Иисуса Христа и подчеркивание типично трансценденталистского характера его воззрений вовсе не означает, что философские доктрины трансцендентализма представляют собой секуляризированную христианскую идею богочеловечества. Этот весьма простой ход мысли напрашивается хотя бы потому, что большинство западноевропейских философов исповедовали или по крайней мере испытывали влияние христианской религии. Но трансцендентализм как вполне осознавшая себя традиция философствования как раз и начинается с того, что — и здесь необходимо отдать должное Канту как родоначальнику этой традиции — за всеми метафизическими, натурфилософскими, теологическими и прочими теоретическими построениями обнаруживается действие антропологической константы. В этой традиции не только бог философов — трансцендентальный субъект, но и бог христианской религии и теологии — трансцендентный субъект оказывался образом и подобием человека. На последнем тезисе настаивал, в частности, Л. Фейербах, доказывавший, «что истинный смысл теологии есть антропология, что между определениями божественной и человеческой сущности, следовательно между божественным и человеческим субъектом или существом нет различия, что они тождественны...»[8]. Эта мысль Л. Фейербаха тем более ценна для нас, поскольку именно этот философ, по мнению Ф. Энгельса, высказанному в работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии», завершил определенный виток традиций, развиваемых в лоне немецкой классической философии. И центральное место среди этих традиций занимала традиция трансцендентализма.

Реконструкцию трансцендентализма как исторической традиции философствования вполне естественно начинать с анализа метафизических предпосылок деятельности человека, осознанно или неосознанно возлагающего на себя функции бога или сверхчеловека и тем самым обретающего статус трансцендентального субъекта. Точно определить этот статус чрезвычайно трудно. И это видно даже на примере Иисуса Христа, который в своих речениях называет себя то «Сын человеческий», то «Сын божий», считая себя одновременно равным и неравным Богу. Эрнест Ренан замечает по этому поводу: «Таким образом, титул "Сын божий" или просто "Сын" сделался для Иисуса аналогичным "Сыну человеческому" с той единственною разницею, что он называл себя сам "Сыном человеческим", но не делал, по-видимому, того же употребления из [титула] "Сын божий". Титул "Сын человеческий" выражал его достоинство как судьи; титул "Сын божий" — его причастность к высшим планам и его могущество»[9]. Это до поры не слишком явное несовпадение двух ипостасей Христа становится достаточно очевидным в предсмертных словах Иисуса, которые воспроизведены Евангелием от Марка: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?»[10]

Но если известные сложности в определении своего экзистенциального статуса сопровождают деятельность Христа, то что же говорить о простом, не отмеченном печатью избранности с момента

рождения человека, вознамерившемся взять на себя ношу пусть не бого-, но сверхчеловека. Так по крайней мере называет доктора Фауста из поэмы Гёте вызванный им дух: «сверхчеловек»[11]. Для самого Фауста такая категоричность при определении своего собственного статуса нехарактерна. Порой он мыслит себя вполне обычным человеком, ничем особо не отличающимся от простого мужика, а порой видит себя прежде всего «образом и подобием божьим» или мнит себя равным духам, этим «деятельным гениям бытия». Ну, а в других случаях доктор начинает сомневаться в своем высоком предназначении и низводит себя до уровня карлика или даже червяка. Причину своих бесконечных метаний Фауст видит в трагической раздвоенности своей души.

Но две души живут во мне,
И обе не в ладах друг с другом.
Одна, как страсть любви, пылка
И жадно льнет к земле всецело,
Другая вся за облака
Так и рванулась бы из тела[12].

Эти постоянные колебания, противоречивые суждения относительно статуса человека, полагающего себя богом или сверхчеловеком, не только не могут быть устранены в процессе самого тщательного метафизического обоснования этого статуса, но, напротив, как это случалось в кантовском обосновании трансцендентализма, конституируются в качестве имманентного показателя позиции трансцендентального субъекта. Для такого рода позиции характерно балансирование между противоположными определениями бытия, между реальностью и идеальностью, между богом и человеком, между верой и скептицизмом, между... между... между... Таким образом, трансцендентальный субъект не способен окончательно, раз и навсегда выбрать и определить, конечен мир или бесконечен, прост он или сложен, существует свобода или «все есть природа», есть необходимая, высшая сущность или в мире господствует случайность и т. п.[13].

Но все эти сложности и трудности определения экзистенциального статуса трансцендентального субъекта могут отступить на задний план, а все претензии человека, возжелавшего стать бого- или сверхчеловеком, могут получить хотя бы какое-то оправдание, если мы поймем, поймем хотя бы отчасти, специфику функциональной нагрузки, которую реализует такого рода субъект. В отличие от трансцендентного субъекта Бога, создающего трансцендентный мир и задающего его законы, трансцендентальный субъект имеет вполне очевидные культуртрегерские функции: он не только растолковывает людям заповеди высших инстанций, но и устанавливает определенный социальный порядок, внедряет в человеческое общество начала культуры и нравственности, приобщая тем самым человека к цивилизованному состоянию. Запредельность богов или единого Бога, трансцендентного миру, не позволяет им или ему напрямую общаться с людьми. В этом случае и появляется потребность в возникновении института посредников — пророков, героев, демонов и

прочих богоподобных существ. Их основная задача состоит в создании общей связи между Богом и человеком, а также в установлении некоего промежуточного, серединного (среднего) состояния между любыми крайностями, скажем между крайностями максимума и минимума, сухого и мокрого, счастья (наслаждения) и долга и т. д. Так, в частности, император, этот образцовый трансцендентальный субъект традиционной китайской культуры, рассматривался как посредник между космическими противоположностями Неба и Земли. А сама китайская империя часто именовалась как «серединная» империя. Такого рода реминисценция в контексте рассуждений о западноевропейском стиле философствования может быть вполне оправдана необходимостью выявить как можно более общие закономерности развития духовной культуры. И одной из таких закономерностей выступает в данном случае способность трансцендентального субъекта как определенного культурного героя осуществлять акт производства меры. Ибо мера практически во всех культурах воплощает как раз некое срединное, среднее состояние между противоположностями (взять хотя бы для примера аристотелевскую, как, впрочем, и в целом древнегреческую идею меры). Это представление меры можно также обнаружить в немецкой классической философии, где кантовские априорные синтетические или гегелевские диалектические суждения, в которых каждый раз открывается новая грань истины, воплощают не что иное, как акт порождения меры, мерности. В этом случае сама по себе трансцендентальность может быть с полным правом определена как продукт производства процесса мышления-измерения и как результат конституирования в порядках бытия новой парадигмы-меры в различных образах культуры, а именно в образах закона, нормы, ритуала и т. п.

Потребность в такого рода трансцендентальных субъектах, осуществляющих культуртрегерскую миссию, начинает осознаваться на стадии самых ранних человеческих цивилизаций. По крайней мере, этот образ культурного героя, героя-посредника позволял многим народам объяснять возникновение социального порядка и культуры. На ум, конечно же, в этом случае приходит древнегреческий миф о Прометее, принесшем людям огонь, а вместе с ним ремесла и науки. Ну а вслед за ним можно было назвать Геракла, снявшего своими двенадцатью подвигами страшное проклятие с двенадцати богов Олимпа. В конечном счете любой древнегреческий герой был призван совершить не только какой-то подвиг во славу бога или царя, но и в точном смысле подвиг установления меры, утверждая как высший предел человеческих сил, так и возможность репродуцирования этой меры обычным человеком.

Но наряду с одиночными культурными героями в мифах многих первобытных цивилизаций фигурируют также герои-близнецы. В этих «близничных мифах» как нельзя очевиднее выступает специфика производства и утверждения меры в двоичном коде культуры. Двоичность здесь необходимое условие создания порядка, меры. Так, в космогоническом мифе племени зуньев (Северная Америка), братья-мироустроители вырезают ножом облик современного ми-

ра, а затем уже пробивают толщу земли и выводят людей из тьмы. В других мифах о близнецах специально подчеркивается их функция организаторов социального и культурного порядка. По преданию, своим социальным устройством Египет обязан Озирису и его сестре-близнецу Изиде, а братья-близнецы Ромул и Рем заложили основы Римского государства. И наконец, во многих мифах о культуртрегерской миссии братьев-близнецов сам процесс созидания миропорядка или социальных и культурных форм сопровождается рассказом о их вражде. Нередко вражда между братьями начинается еще в утробе матери (Тангороа и Ронго в мифах Полинезии) и зачастую заканчивается смертью одного из братьев (так, в мифах обитателей Микронезии то Кабиана убивает своего брата-близнеца, то Паро). Эта вражда двух братьев во многих случаях приобретает очевидный нравственный аспект: так, в преданиях племени карибов из Южной Америки старший брат олицетворяет силы добра, а младший — силы зла и т. п.

При всей своей наивной наглядности и неотрефлектированности мифологические, точнее, религиозные и мифологические представления деятельности трансцендентального субъекта все же стоит выделить в особую, относительно самостоятельную форму освоения идеи трансцендентализма. А вслед за ней и рядом с ней можно вычленить в человеческой культуре и чисто метафизическую форму рефлексии о деятельности трансцендентального субъекта. Реальный отсчет жизни и развития этой последней формы представления трансцендентализма следует начинать с первых шагов метафизики как науки, а не с ее выявления и описания как специфической совокупности рефлексивных процедур и предписаний в границах кантовской доктрины трансцендентального идеализма. Кант в точном смысле не изобрел трансцендентализм как стиль философствования, но лишь открыл и описал его как до времени существующую в скрытой, или, как сказал бы Гегель, в бессознательной, форме устойчивую интеллектуальную традицию. При описании этой традиции Кант исходил из того, что во всех новаторских, творческих актах деятельности, т. е. деятельности по преимуществу априорно синтетической, человек-творец (философ, естествоиспытатель, художник и т. д.) просто-напросто вынужден выступать если не от имени Бога, то по крайней мере по образу и подобию Бога. Речь в этом случае идет об определенного рода имитации деятельности Бога или, если угодно, об игре в Бога, которая оборачивается отнюдь не пустой забавой, но весьма продуктивной трансцендентальной деятельностью. Эта деятельность, как уже было показано, состоит каждый раз в новом прочтении книги бытия, в открытии в ее письменах все новых и новых смыслов, в конструировании новых определений вроде бы хорошо известных и изученных предметов, т. е., в конце концов, в продуцировании все новых мер. В этом, собственно, и состоит творческое начало трансцендентализма. И здесь гений человека — в изобретении меры. Для известного прояснения этой мысли можно было бы привести слова русского поэта Георгия Иванова:

Меняется прическа и костюм,
Но остается тем же наше тело,
Надежды, страсти, беспокойный ум,
Чья б воля изменить их ни хотела.
Слепой Гомер и нынешний поэт,
Безвестный, обездоленный изгнаньем,
Хранят один — неугасимый — свет,
Владеют тем же драгоценным знаньем.
И черни, требующей новизны,
Он говорит: «Нет новизны. Есть мера,
А вы мне отвратительно смешны,
Как варвар, критикующий Гомера»[14].

Во всех этих переоткрытиях меры вещей, совершающихся в актах трансцендентальной деятельности, приобщение к абсолютной точке зрения, к сокровищницам абсолютного знания, коими владеет, по определению, лишь Бог, более чем необходимо человеку-творцу. Такое приобщение обеспечивает внутреннюю достоверность и истинность его деятельности, устраняет сомнения во всеобщности и необходимости именно таких, а не иных рассуждений. Но, что самое главное, оно дает возможность не только воспринять и обозреть в перспективе абсолютной точки зрения всю целостность природы, весь универсум событий, но и представить эту целостность в качестве меры. Надо сказать, что целое как таковое практически во всех более или менее разработанных метафизических концепциях рассматривалось либо как основание мерополагания, либо просто как мера. Кант, в частности, пишет по этому поводу: «Настоящая же неизменная основная мера природы — это ее абсолютное целое, которое в ней как явление есть охватываемая бесконечность»[15]. Это целое мира, или природы, Бог, как определяет предшественник Канта Лейбниц, буквально вертит во все стороны, рассматривая с разных точек зрения. «В самом деле, поскольку Бог вертит, так сказать, во все стороны и на все лады общей системой явлений, которые он считает за благо произвести, чтобы проявить свою славу, и рассматривает все стороны всеми возможными способами, ибо нет ни одного отношения, которое укрылось бы от его всевидения, то результатом каждого устремленного с известной стороны взгляда на универсум является субстанция, выражающая мир сообразно этому взгляду, если Бог признает за благо осуществить свою мысль и произвести эту субстанцию»[16]. Все эти действия «Лейбницева» Бога можно вполне расценить как действия по меропорождению, в результате которых возникают субстанции-меры, т. е. монады, являющие собой «зеркала природы». Взгляд Бога выступает в этом случае как акт меропорождения. И практически такие же функции меропорождения мы можем обнаружить и «во взгляде Бога», который был описан Ньютоном: «...есть бестелесное существо, живое, разумное, всемогущее, которое в бесконечном пространстве, как бы в своем чувствилище, видит все вещи вблизи, прозревает их насквозь и понимает их вполне благодаря их непосредственной близости к нему»[17]. Взгляд Бога порождает в данном случае не что иное, как абсо-

лютные пространство и время, выступающие как меры по отношению к относительным пространству и времени и самим вещам.

Трансцендентальный статус деятельности субъекта (в данном случае Лейбница и Ньютона как трансцендентальных субъектов) достаточно легко обнаружить, если задаться вполне невинным вопросом: а на каком основании эти великие мыслители приписывают Богу именно такой, а не иной образ действия, кто, собственно, уполномочил их говорить от имени Бога? Теологам на эти вопросы ответить достаточно легко: существует Откровение Бога, Священное писание и масса других свидетельств, что Бог поступал строго определенным образом. Но на эти аргументы вряд ли стоило ссылаться Лейбницу и Ньютону, ибо они не только достаточно произвольно трактуют действия Бога, но и берут на себя функции Богочеловека. Действительно, кому как не Богочеловеку можно абсолютно точно знать, как должен действовать Бог, вступая при этом в полемику относительно того, что кто-то другой этого знать вообще не может. Как пример можно рассмотреть полемику между Лейбницем и ньютонианцем Кларком, которая, в частности, касалась и понимания стратегии действия Бога.

Но, выявляя в данном случае сомнительность апелляций Лейбница и Ньютона к трансцендентальному Богу, можно вместе с тем допустить возможность сохранения за субъектом тех функций, которые он обретает в пределах явной или неявной имитации действий трансцендетального субъекта, при реализации своей Богосверхчеловеческой ипостаси. Стоит только отдавать себе отчет в условности совершаемых трансцендентальных действий. Именно такой путь решения проблемы Бога и Богочеловека избрал, на наш взгляд, Кант. И начинал он с переосмысления основных понятий традиционной метафизики.

Одно из центральных понятий кантовской доктрины, понятие «трансцендентальное » может быть расшифровано и показано как понятие «как если бы трансцендентное». В свою очередь, не менее важно для кантовской доктрины понятие «априорное» может быть представлено подобным же образом — «как если бы абсолютное». И если к этим двум понятиям добавить соответственным образом интерпретированное положение Канта о формальном характере трансцендентального идеализма, то исходные посылки его доктрины будут более или менее ясны. А это последнее положение о формальном характере трансцендентального идеализма означает, что на первый план в теории познания выдвигается идея меры и измерения и соответственно принципиальная измеримость всего на свете, разве что за исключением «вещи в себе», которая как раз и символизирует существование реального предела измеримости мира с трансцендентальной, т. е. богочеловеческой, точки зрения.

Такого рода утверждение уже само по себе способно породить массу возражений, начиная от обвинения в недоказанности и сомнительности и кончая указанием на то, что понятие меры достаточно редко встречается на страницах кантовских произведений. Но все эти и другие возможные возражения могут показаться малозначительными при точном воспроизведении основополагающего

принципа кантовской философской доктрины. Он состоит в полагании человека мерой всех вещей. И речь в данном случае вовсе не идет о простом повторении тезиса Протагора. Возвращаются к этому тезису уже на качественно ином уровне, предполагающем достаточно отрефлектированное действие трансцендентального субъекта. И это действие при всех различиях проявлений всегда остается действием человека, намеренно и сознательно преступающего границы своего конечного бытия в актах трансцендирования, точнее, самотрансцендирования. Это действие самотрансцендирования как нельзя лучше описано Ф. Ницше при его разработке идеи сверхчеловека (воспользуемся в данном случае блестящим толкованием этой идеи М. К. Мамардашвили): «Обычно, когда говорят о Ницше, то вспоминают о его "сверхчеловеке", но он не один стоит в его символике. У него как бы трехшаговый символ. Это "сверхчеловек", который не есть некое реальное существо или реальная порода людей, которая была бы выше других, а есть некое предельное для человека состояние, лишь устремляясь к которому человек может стать человеком. Второй член формулы и есть то существо, которое может быть человеком, только если оно трансцендируется к сверхчеловеку. Ведь все существующее, как выразился кто-то, должно превосходить себя, чтобы быть самим собой. И третий член формулы — "последний человек", т. е. как раз тот, который не совершает акта превосхождения себя. Последний человек описывается так: "Это люди, которые уже и знать не знают, что такое звезда, и презирать себя не могут, и приговаривают: "мы счастливы, мы счастливы" — и подмигивают"»[18].

Рассматривая особенности выхода человека за пределы своего ограниченного микрокосма, Кант постулирует необходимость принятия этим человеком особого рода онтологических допущений типа «как если бы было высшее существо-бог», «как если бы душа была субстанциальным целым», «как если бы мир представлял собой мировое целое — абсолютную целокупность рядов условий существования». Эти допущения приводят сознание человека в состояние, близкое к религиозному; собственно, они в известном смысле могут быть восприняты как десакрализированные постулаты теологии. Возможно даже понять данные допущения как чисто протестантскую версию теологии. И в этом, кстати, не будет слишком большой вольностью, ибо протестантская этика в своих наиболее радикальных интенциях развития порой сближает действия религиозного человека с действиями Богочеловека. Но Кант идет еще дальше. В случае обоснования возможности нравственного поведения он предлагает человеку выполнять функции Богочеловека в последовательно развертываемых актах самотрансцендирования. Самотрансцендирование реализуется в таком случае в формулах категорического императива, заставляющего волю человека стать «доброй и чистой волей» и выступить как «всеобщий закон», а затем в виде «всеобщего закона природы», а уж потом как закон человечества (человечества как цели самой по себе). И кто как не Богочеловек может диктовать законы природы, пусть это только природа человека. Причем если в работах «Основы метафизики нравственности» и «Критика практи-

ческого разума» немецкий философ достаточно тщательно скрывает эту довольно-таки еретическую мысль, то в посмертно изданных рукописях «Опус постумум» он выражает ее предельно ясно и четко: «Бог есть субъект категорического императива и долга, а потому его предписания называются божественными заповедями»[19]. При этом Бог в его трансцендентальном измерении оказывается равным человеку в силу их общего основания: «Понятие свободы, которое является основанием понятия долга, есть понятие о личности как человека в мире, так и Бога»[20].

Способность человека быть мерой и законом человеческой же природы более или менее понятна. Но гораздо более сложной задачей представлялось Канту объяснение возможности человека быть мерой реальных вещей, естественного порядка природы. Человек, как считал немецкий мыслитель, способен быть мерой лишь для природы как явления, т. е. для природы, ставшей органическим элементом и фактом человеческой культуры, науки и искусства. А вне сложившейся системы мер природа предстает «вещью в себе», неопределенным предметом, который нейтрален по отношению к человеку. Эта природа и есть онтологическое основание возникновения «очеловеченной» природы-явления, которую человек формирует по своему образу и подобию. Правда, речь идет в данном случае не о конечном человеческом существе, а о трансцендентальном субъекте, чьи организационные структуры становятся схемами формирования природы. И первой такой схемой оказывается тело трансцендентального субъекта, его трансцендентальная чувственность в своих имманентных формах пространства и времени. Собственно, именно эти формы в точном смысле и воплощают гипертело, квазитело трансцендентального субъекта.

Идея пространства и времени как форм и схем чувственно воспринимаемого мира, мира как явления квазитела трансцендентального субъекта сложилась уже, по сути дела, в ранних произведениях немецкого мыслителя. Именно в работах докритического периода он осознает, что не только восприятие того или иного явления зависит от выбора системы мер и оценок (смотрите, например, «Мысли об истинной оценке живых сил», «Новая теория движения и покоя», «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» и т. д.), но и что и сами эти системы оценок и мер задаются человеком. В частности, пространство, рассматриваемое как «схема для координации вообще всего воспринимаемого извне»[21], воплощает собой не что иное, как чувство человеком своего тела. Это чувство благодаря созерцанию совершает акт протяжения и превращается тем самым в тело «трансцендентального субъекта, в абсолютное и первоначальное пространство», с которым вынуждены согласовываться материальные вещи. «Отсюда ясно, что не определения пространства суть следствия положения частей материи относительно друг друга, а, наоборот, эти положения суть следствия определений пространства и, следовательно, тела могут иметь различия в свойстве, и притом подлинные различия, которые относятся лишь к абсолютному и первоначальному пространству, так как только благодаря ему возможно [взаимное] отношение телесных вещей»[22].

Для прояснения смысловых акцентов кантовской идеи трансцендентальной чувственности стоит привлечь ряд ее исторических прообразов. В частности, в первую очередь необходимо рассмотреть идею трансцендентальной телесности, которую развивает в Евангелиях Иисус Христос. В Евангелии от Иоанна он возвещает о возможности превращения своего тела в мистическое тело церкви, причем обещает возвести «храм Тела Своего» всего лишь в три дня[23]. А в Евангелии от Матфея Христос предлагает уже несколько иной способ превращения телесного: материальные объекты, хлеб и вино, могут при определенных условиях превратиться в тело и кровь самого Христа[24]. А если к тому же учесть, что, по мнению Христа, и слово божие может стать плотью, то перед нами предстает довольно-таки развитая система мистического пантеизма. Ее прямыми аналогами (но не повторениями) можно также назвать постулируемую Ньютоном идею пространства как «чувствилища бога» или центральную идею учения Спинозы о боге-природе, т. е. о боге, чьим трансцендентным телом является природа. Не стоит также забывать и об идеях Декарта, который, как нам кажется, пришел к многим своим открытиям в процессе последовательного развития идеи трансцендентальной субъективности. Это касается прежде всего идеи координат. Дело в том, что ближайшим результатом развития этих идей становится возникновение синхронизации и координации природных процессов с процессами человеческой жизнедеятельности, с его чрезвычайно пластичным трансцендентальным телом. Это тело образует квази-, протоприродную (т. е. попросту априорную) среду — а здесь было бы вполне уместным вспомнить и о гегелевском понимании тела человека как среды, посредством которой можно войти в контакт с внешним миром[25], — единую для трансцендентального субъекта и для реальной природы. Именно в пределах этой среды — трансцендентального тела может возникнуть общая для природы и человека система мер-законов или, как скажет Кант, система различного рода синтезов (чистого, трансцендентального, эмпирического и т. п.). Ближайшим примером реализации в науке, а именно в науке нового времени, рассматриваемой концептуальной схемы — трансцендентальное тело — система координат — система мер и законов природы — может стать ньютоновская механика. В особой среде — пространстве как чувствилище бога (тело трансцендентального субъекта) возникает система координат в виде абсолютных пространства и времени, которая является системой мер для относительных пространства и времени. Эти меры представляют собой априорные законы природы, лежащие в основе эмпирических законов природы, т. е. законов механики.

При определении природы гипертела трансцендентального субъекта следует также учитывать, что пространство и время не просто рядоположенные формы этого тела, но четырехмерный континуум. Этот четырехмерный пространственно-временной континуум возникает, по Канту, в процессе реализации двух основных интенций человеческой чувственности: внешней, воплощающейся в образе пространства, и внутренней, разрешающейся временем. Он консти-

туируется в структурах науки в качестве особого рода телесности, которую можно воспринять априорно. В измерениях данного континуума только и возможно появление и проявление какого-то предмета как факта науки, как события и в конце концов как явления априорно воспринимаемой реальности гипертела трансцендентального субъекта.

Анализируя механизмы возникновения образов предметности в науке, А. П. Флоренский пишет: «Всякий образ действительности, раз он действительно воспринимается, имеет свою линию времени, и каждая точка его отвлеченно статического разреза на самом деле есть точка-событие. Иначе говоря, каждый действительный образ имеет четыре измерения, и есть, если говорить о нем как о целом, некоторое образование четырехмерной геометрии, т. е. не тело, а сверхтело, или, по терминологии Н. А. Гулака, телотела. Это тело-тела имеет свою геометрическую форму, столь же существенно далекую и даже не сравнимую с тем, что обычно мы называем формою тела, как, например, куб или октаэдр не похожи на параллелограмм, получаемый при их сечении, или эллипс — на конус»[26].

Кант, как это следует из анализа ряда узловых идей западноевропейской культуры и философии, достаточно точно воспроизвел в своей концепции трансцендентальной чувственности интенции развития этой культуры и философии. Но при этом он не ограничивается только выявлением и разъяснением отдельных, пусть и гениальных прозрений западноевропейских мыслителей относительно трансцендентального (богочеловеческого) статуса новаторской деятельности. Немецкий философ разрабатывает концепцию трансцендентальной деятельности, одним из признаков которой служит конституирование рационального образа трансцендентального субъекта. И если ранее речь шла лишь о квазителе трансцендентального субъекта — а докантовская философия и наука ограничивались в основном только описанием именно этого уровня тела, — то пришло время поговорить и об интегральном, отрефлектированном в сознании образе трансцендентального субъекта. Такой образ запечатлен в системе чистых категорий рассудка, где каждая из категорий представляет собой трансцендированную способность человеческого существа, а именно чувственность, рассудок и разум. Так, категории «множественность», «реальность», «присущность и самостоятельное существование», «существование-несуществование» обозначают действие чувственности (ясно, например, что только чувства способны определить, существует какой-то предмет или не существует). В свою очередь, категории «единство», «отрицание», «причинность и зависимость», «возможность-невозможность» символизируют действие самого рассудка, который является носителем этих категорий. И мало указать, например, что только рассудок способен, как считает Кант, задать возможность (или невозможность) существования какого-то объекта в сознании (категории «возможность» и «невозможность»). Роль рассудка состоит в том, что он сводит не только многообразие данных чувственности, но и вообще любое многообразие к их мнимому общему источнику. В действительно-

сти, конечно, многообразие, даваемое чувствами или другими какими-то органами, имеет разные источники. Но в пределах рассудка оно идентифицируется как принадлежащее одному самосознанию и тем самым одному сознанию. Этот акт идентификации — «все созерцания должны быть *моими* представлениями»[27], — воспроизводимый в формуле «должно быть возможно, чтобы "я мыслю" сопровождало все мои представления»[28] и фиксируется категорией «единство». Именно рассудок объединяет многообразное в единое целое в сознании.

И наконец, все третьи по счету категории в каждой рубрике таблицы категорий обозначают действие разума — это категории «целокупность», «ограничение», «общение», «необходимость — случайность». Данные категории не только отображают посредническую миссию разума между чувственностью и рассудком, которую он осуществляет на своем символическом уровне (посредником между реальными действиями чувственности и рассудка является способность суждения). Разум объединяет все действия рассудка, рассудочного аналитического сознания в интегральном представлении о действии трансцендентального субъекта. Он рисует мнимый, но чрезвычайно полезный для оптимизации действий рассудочного познания образ действий трансцендентального субъекта, каковой можно зафиксировать в точках определенного онтологического сгущения трансцендентального до трансцендентного, а именно до образов Бога, души, субстанциональной целостности мира. Эти образы показывают, какими могли быть проявления трансцендентального субъекта, будь он реальной онтологической конструкцией. Но трансцендентальный субъект — это все-таки мнимая величина, правда такого рода, что оказывает прямое воздействие на процессы познания.

Воссоздание в пределах чистого рассудка-самосознания рефлективного образа трансцендентального субъекта служит важнейшей предпосылкой развертывания деятельности своеобразной оперативной способности мышления — способности суждения. Рассудочная модель трансцендентального субъекта воплощает собой особую «природу в формальном смысле», которая задает трансцендентально-логическую возможность вещей, вещей «возможного опыта». А способность суждения объективирует эту «природу в формальном смысле» в поле трансцендентальной чувственности, т. е. в границах тела трансцендентального субъекта. Иными словами, способность суждения призвана сочетать телесную и когнитивную ипостаси трансцендентального субъекта. И поскольку трансцендентальный субъект является своеобразным аналогом трансцендентального субъекта-бога, постольку способность суждения оказывается известным аналогом архетипической деятельности божественного созерцания, божественного созерцающего рассудка (роль божественного созерцания исполняется в данном случае трансцендентальной способностью воображения). Правда, при этом стоит заметить, что известное сходство в функциях божественного созерцания и способности суждения не должно заслонять и принципиального различия между ними: способность суждения продуцирует все же чисто чело-

веческие мерки и оценки, которые антиципируют восприятие природы в целом и природных явлений в их разнородности и разнообразии. Мерами, которыми оперирует способность суждения, служат схемы чистых рассудочных понятий. В поле действия этих схем — а одной из схем является, например, число, все тела природы видятся экстенсивными и интенсивными величинами, т. е. принципиально измеряемыми телами. Организационной основой процесса измерения оказывается время как форма внутреннего чувства, которая превращает созерцание самого себя в рафинированную координату всех событий в мире.

Известная сложность и тяжеловесность кантовских рассуждений существенно затрудняет восприятие системы идей и принципов трансцендентального идеализма. Однако же все это не помешало последователям Канта, и прежде всего Фихте, Шеллингу, Гегелю, уловить и воспроизвести основную тенденцию развития трансцендентализма, которая вела к возведению свободы в ранг основания человеческой деятельности и существования. Появление трансцендентализма как вполне осмысленной концептуальной системы знаменует собой глубочайший духовный сдвиг в самих основах философствования и восприятия мира. Отныне не бог, но свобода становится исходным пунктом всех рассуждений о мире и человеке. Она оказывается в каком-то смысле восприемницей всех тех функций, которые в докантовской философии приписывается Богу. Свобода в этом случае фигурирует не только как показатель отсутствия или даже «смерти Бога» (Ницше), но как способность самого человека встать вровень с Богом — эта мысль довольно часто мелькает на страницах произведений Фихте, — превратиться в сверх- или богочеловека. Вполне естественно, что свобода рассматривалась также в качестве онтологического принципа. Шеллинг дает, в частности, такое определение сопряжения свободы и бытия: «Бытие вообще является лишь выражением заторможенной свободы»[29]. А Гегель рассматривает свободу не просто как онтологический принцип, но и как порождающий принцип, как принцип порождения «всеобщего Я», духа (дух — это, в сущности, трансцендентальный субъект). Обращаясь к исторической плоскости вопроса об осознании человеком свободы как изначально данной реальности, Гегель отмечает, что «античные народы — греки и римляне — еще не возвысились до понятия абсолютной свободы, ибо они не познали еще того, что человек как таковой — как вот это всеобщее "я", как разумное самосознание — имеет право на свободу»[30]. Первенство в открытии принципа свободы как сущности и действительности духа, как субстанциального начала человека Гегель отдает христианству, что, как нам кажется, служит лишним доказательством внутренней сопряженности образов «всеобщего Я» и богочеловечества. «Эта идея пришла в мир благодаря христианству, согласно которому индивидуум как таковой имеет бесконечную ценность, поскольку он является предметом и целью любви Бога и тем самым предназначен к тому, чтобы установить к Богу как к духу свое абсолютное отношение, дать этому духу поселиться в себе, другими словами, что человек в себе предназначен для высшей свободы»[31].

Правда, если христианству все же свойственно достаточно прямое отрицание ценностей земной жизни — чего стоят, к примеру, слова Христа из «Нагорной проповеди»: не надо заботиться о питье, хлебе, одежде и завтрашнем дне, — то в гегелевском изображении деятельности духа его отрицательная мощь существенно смягчена. Отрицающее движение духа в его инобытии, т. е. в природе, в природном теле человека, в конечных формах сознания и мышления определяется в первую очередь конструктивно-порождающими потенциями принципа свободы, и потому оно сопровождается возникновением различных форм синхронизации и координации природных и духовных процессов, а также образованием своеобразного логического квазитела духа, т. е. совокупности всех тех структур, которые описаны в «Науке логики». В этом смысле Гегель действительно выступает как трансценденталист — здесь прав В. Хёсл как интерпретатор выдвинутых Кантом идей трансцендентального идеализма. Это, естественно, не означает отсутствия кардинальных различий между учениями двух этих мыслителей.

Открытие и возведение трансцендентализмом свободы в ранг онтологического основания трансцендентального отношения к миру делает очевидной необходимость выявления или конструирования особого типа ситуации, в которой свобода — имманентная структура мышления и действия. Такого рода ситуацию можно было бы обозначить в качестве «пограничной ситуации». Это название не только отвечает основным способам развертывания стержневых тем трансцендентализма в целом, но и, как подчеркивает М. К. Мамардашвили, вполне соответствует строю кантовской трансцендентальной философии. «Кантовская проблема — это проблема пограничных состояний, т. е. тех состояний, которые в принципе только на границах и существуют; проблема каких-то полей, напряжений, создаваемых существованием этих границ. Например, чистая воля — это граничное представление или граничное состояние, никогда не являющееся частью того мира, который очерчивается границей, хотя благодаря этому в самом мире может что-то произойти. Или, скажем, идеал есть граничное состояние»[32].

Нас в данном случае не должно смущать употребление понятия «пограничной ситуации», сформулированное экзистенциалистской философией. Экзистенциализм как особый тип трансцендентализма просто более четко осознал и выразил эту идею пограничной ситуации, образ которой можно обнаружить в большинстве философских или теологических учений западноевропейской культуры. И пожалуй, к самым ранним формам проявления этой идеи, если рассматривать ее в чисто психологическом плане как обозначение некоторых чрезвычайно редких и ценных для человека переживаний, можно отнести разрабатываемую в древнегреческой культуре концепцию катарсиса как состояния очищения души от страстей и аффектов или просто от тела (Платон), возникающего при постижении музыки (пифагореизм), трагедии (Аристотель) и т. п. Можно также вспомнить об укорененных в структурах христианского вероучения и культа мистических ситуациях озарения или откровения. И этот ряд примеров можно было бы продолжить. Но, отмечая оп-

ределенную преемственность в развитии экзистенциализмом традиций западноевропейской культуры, необходимо также специально указать на те новаторские интерпретации и аранжировки этих традиций, которые дали начало новому витку развития трансцендентализма. Экзистенциализм в каком-то смысле совершает новое открытие западноевропейской культуры, причем открытие ее как культуры чисто трансцендентального типа. Этот тип культуры развивается исключительно в пограничных ситуациях — сама по себе идея культуры, живущей исключительно на границах, в осознании границ, принадлежит М. Бахтину, — которые в зависимости от пристрастий того или иного представителя экзистенциалистской философии идентифицируется в определенных образах и фигурах культуры. И если попытаться произвести достаточно упрощенное описание открытия экзистенциализмом трансценденталистских мотивов западноевропейской культуры, то оно может быть сведено к открытию различных типов реальных или воображаемых культурных героев, которые в качестве трансцендентальных субъектов творчески порождают формы и стиль своей жизни в ситуациях пограничного типа. Речь в данном случае идет об открытии А. Камю личности Достоевского и его героев (например, Кириллова, попытавшегося в акте самоубийства стать «человеко-богом»), об ясперсовском исследовании в книге «Великие философы» феномена великого, гениального человека (среди великих людей К. Ясперс выделяет, например, Христа и Будду), о хайдеггеровском переосмыслении творческой деятельности таких исторических личностей, как Кант, Ницше, Гёльдерлин, о своеобразном открытии Ж.-П. Сартром в его книгах «Бытие и ничто», «Критика диалектического разума» диалектического Разума в качестве особого рода трансцендентального субъекта, об обнаружении С. Киркегором в самом себе фигуры трансцендентального субъекта-ироника и т. д. Во всех этих случаях для выявления различных типов трансцендентального субъекта характерна встреча человека как конечного существа в горизонтах пограничной ситуации с пределом, границей своего существования, каковые предстают в образах или символах бога, абсолюта, ничто, смерти, абсурда, тайны (к этим видам трансценденции следовало бы добавить образ темноты, постулированный Николаем Кузанским и Шеллингом, понятие «вещи в себе», разработанное Кантом)[33]. Обращающийся в трансцендентального субъекта человек обретает эту границу, предел в качестве своего имманентного состояния. Иными словами, человек. как подчеркивает Сартр, «проектирует быть Богом»[34], или, что практически то же самое, — укорениться в свободе — ничто. «Свобода — это как раз то ничто, которое заключено в сердце человека и которое понуждает его делать себя вместо того, чтобы просто быть, ибо быть для человека всегда означает "выбирать себя"»[35].

Само по себе выдвижение на передний план идеи пограничной ситуации в экзистенциалистской философии делает вполне очевидным и возможность иных, отличных от экзистенциалистской, форм реализации этой идеи в культуре. Стоит только отметить, что для их проявления и осознания и был необходим экзистенциализм, сыг-

равший роль индикатора. В этом случае становится явным, что кантовский «чистый разум» или гегелевский «абсолютный дух» задают не что иное, как предельную, пограничную ситуацию, в которой мышление движется и развивается в оптимальном режиме в точках своих экстремальных значений. Оказывается возможным также уяснить, что не только жизнь и деяния Иисуса Христа, но и почитаемые христианством подвиги служения Богу, т. е. подвиги аскезы, мученичества, монашества, отвечают всем канонам деятельности в пограничной ситуации. И наконец, даже такой своеобразный и весьма далекий от вышеозначенных образцов культуры духовный феномен, как психоанализ, и тот вписывается в традиции западноевропейского стиля мышления, каковые предписывают создание пограничной ситуации как такой организационной структуры, которая только и делает возможной сам процесс научного исследования какого-то феномена[36]. Разработанная З. Фрейдом схема отношений между «Я», «Оно», «Сверх-Я» представляет нормальное существование психики человека как особого рода пограничное состояние между «Оно» (бессознательным) и «Сверх-Я» (репрессивной культурой «должного»). Весьма показательно также, что в этой пограничной ситуации «Я» — «Эго» отводится роль посредника между двумя крайними состояниями, как того и требует традиционная схема организации пограничной ситуации.

Все эти сопоставления образцов культуры (и даже можно усилить — разных культурно-исторических образцов), которые, быть может, покажутся ревнителю строгих правил научного анализа слишком вольными, указывают на существование неких общих парадигм культурной деятельности. Но это вовсе не отменяет кардинальных различий между сравниваемыми способами задания пограничной ситуации. Для экзистенциализма вхождение человека в пограничную ситуацию чаще всего представляется трагическим актом, актом своеобразного разрушения человеческой личности при встрече с немыслимым, ничто, тайной. Соответственно фигура трансцентентального субъекта — это фигура трагическая, какие бы выходы из создавшейся ситуации не намечались экзистенциалистской философией. В то же самое время трансцендентальный субъект немецкой классической философии — это почти что небожитель, являющийся носителем абсолютного, пусть даже и внутренне противоречивого знания, стремящийся в актах абсолютной рефлексии (априорного синтеза) имитировать действия божественного разума[37]. Правда, в сравнении с наглядно-зримыми образами священной христианской истории, в которой действуют почти осязаемые живые носители трансцендентальных качеств (великомученики, пророки, антихристы и т. д.), бесплотные, спиритуальные призраки «чистого разума» и «абсолютного духа» значительно проигрывают. Одно дело — драма идей, а совсем другое дело — драма живых (или мифических) исторических личностей. Эта драма не только понятна мирянину, простому человеку. В каких-то определенных случаях, например при отправлении мирянином своих религиозных обязанностей, она оказывает организующее преображающее воздействие, превращая профанного субъекта мирской

жизни в трансцендентального субъекта, подражающего действиям Христа.

Известным контрастом всем обозначенным выше интерпретациям трансцендентального субъекта, предполагающим трансцендирование человеческого начала вовне, в реальные или воображаемые пространства макрокосма и культурной жизни, является психоанализ. Объектом его исследования становится само «внутреннее» в человеке, т. е. то, что обычно полагалось в актах трансцендирования исходно нормальным и обыденным. Это состояние человека экзистенциалист Хайдеггер называет состоянием безликой усредненности — «das Man». Но за фасадом внешне благопристойного поведения нормального и обычного человека скрывается, как показывает Фрейд, вулканическая, тайная жизнь бессознательного. Именно оно способно превратить жизнь обычного человека в жизнь трансцендентального субъекта. Правда, это будет уже жизнь невротика или даже сумасшедшего. Соответственно трансцендентальное начало человеческой жизни (трансценденцию) следует искать не только «впереди» человека, но и «позади» него, в темных лабиринтах его психики.

Обобщение различных типов организации пограничной ситуации и соответственно различных типов трансцендентального субъекта позволяет сделать вывод о реальном существовании в западноевропейской культуре трансценденталистской парадигмы духовной деятельности. Эта парадигма определяет не только стиль мышления западноевропейского деятеля культуры, она задает особого рода онтологию и эпистемологию, которые в каких-то самых общих своих моментах можно обнаружить и в учении Иисуса Христа, и в конструкциях немецкой классической философии, и в экзерсисах экзистенциалистской философии, и в контексте психоанализа. В границах трансценденталистской парадигмы происходит формирование и особого образа человека западноевропейской культуры — это есть личность, обретающая себя в качестве сверхчувственного, метафизического или религиозного существа, т. е. в качестве трансцендентального субъекта в ситуациях пограничного типа. В этом смысле и само по себе развитие культуры выглядит как постоянное открытие всех новых и новых вариаций пограничной ситуации и трансцендентального субъекта.

[1] См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1969. Т. 2. С. 178—179, 204—208; *Он же.* История античной эстетики. М., 1974. Т. 3. С. 115.

[2] См.: *Молчанов В. И.* Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989. С. 127.

[3] *Lauth R.* Zur Idee der Transzendentalphilosophie. Munchen; Salzburg, 1965. S. 29.

[4] *Hösle V.* Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivitat: In 2 Bd. Hamburg, 1987. Bd. 1: Systementwicklung und Logik. S. 12.

[5] Отсутствие же представлений о царе-боге — черта индоевропейская. См.: *Дудко Д. М.* Отражение общественного строя скифов в их мифологии: итоги изучения // Народы Азии и Африки. 1988. № 4. С. 176.

[6] Евангелие от Иоанна. 19.19.

[7] *Ренан Э.* Жизнь Иисуса // Слово. 1990. № 6. С. 33.

[8] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения: В 2 т. М., 1955. Т. 2. С. 21.

[9] *Ренан Э.* Указ. соч. С. 33.
[10] Евангелие от Марка. 15.34.
[11] *Гёте И. В.* Фауст / Пер. Б. Пастернака. М., 1953. С. 58.
[12] Там же. С. 81.
[13] См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 336—569.
[14] *Иванов Г.* Стихотворения. М., 1990. С. 76—77. (Б-ка журн. «Полиграфия»).
[15] *Кант И.* Соч. М., 1965. Т. 5. С. 262—263.
[16] *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 138.
[17] *Ньютон И.* Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М., 1954. С. 280.
[18] *Мамардашвили М. К.* Мысль в культуре // Филос. науки. 1989. № 11. С. 77.
[19] *Kant I.* Handschriftlicher Nachlass. Bd. 8. Opus postummum. H. 1 // Gesammelte Schriften. B.; Leipzig, 1936. Bd. 21. S. 21.
[20] Ibid. S. 22.
[21] *Кант И.* Соч. М., 1963. Т. 2. С. 404—405.
[22] Там же. С. 378.
[23] Евангелие от Иоанна. 2.20.21.
[24] Евангелие от Матфея. 26.26.27.28.
[25] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3. С. 208.
[26] *Флоренский А. П.* Время и пространство // Социол. исслед. 1988. № 1. С. 105.
[27] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 192.
[28] Там же. С. 191.
[29] *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 65.
[30] *Гегель Г. В. Ф.* Указ. соч. Т. 3. С. 245.
[31] Там же. С. 324—325.
[32] *Мамардашвили М. К.* Указ. соч. С. 78.
[33] А. Ф. Лосев считает «немыслимость» одним из необходимых условий бытия мысли и соответственно одним из модусов диалектики: «Диалектика начинается с одного, которое в противоположность всему оформленному, не имеет никакой формы и не имеет никакого предела. Мыслимость, говорим мы, требует для своего собственного бытия немыслимости; оформленное и логическое требуют бесформенного и сверхлогического» (*Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 218). А М. Фуке, исследующий проблему трансцендентального метода в современной эпистеме, определяет его как метод, направленный на решение проблемы бытия мышления и, таким образом, упирающийся в феномен немыслимости.
[34] *Sartre J.-P.* L'Être et Néant. P., 1943. P. 653.
[35] Ibid. P. 516.
[36] Э. Г. Юдин замечает по этому поводу: «Именно в такой предельной ситуации научная мысль способна с особой точностью и глубиной высветить для себя то, что называют законами науки: выводя мышление на точку предела, идеализация позволяет отсечь эмпирическое многообразие и создать теоретический предмет, назначение которого в том как раз и состоит, чтобы выявить законосообразность реальности, непосредственно мышлению не данную. Следовательно, предельность в данном случае есть фактически синоним законосообразности, внутренней организации предмета мысли, а также выражение его отдельности, отграниченности от других предметов» (*Юдин Э. Г.* Деятельность как объяснительный принцип и предмет исследования // Вопр. философии. 1976. № 10. С. 67).
[37] Современный исследователь немецкой классической философии В. Шульц отмечает, что при абсолютизации рефлексивных форм, которая наблюдалась в немецкой классической философии (в особенности у Фихте), сам человек превращается в ограниченную форму абсолютной рефлексии.

ЭСТЕТИЗМ ПРОТИВ ИСТОРИЗМА: СЛУЧАЙ ШОПЕНГАУЭРА

В. П. Визгин

В философских и эстетических работах, выходящих на Западе, все чаще мелькает имя Артура Шопенгауэра не без связи, впрочем, с именем его самого «ревностного последователя»[1] Фридриха Ницше. Характерно, что до сих пор Шопенгауэром больше интересовались писатели и литераторы (Андре Жид, Морис Бланшо, Томас Манн), чем крупные философы нашего века. Даже те из философов, у которых немало внутренних «пересечений» с Шопенгауэром, едва упоминают его. Так, Бергсон говорит о нем скороговоркой, а Хайдеггер очень не любил, когда по поводу его теории ничто (Nichts) вспоминали о Шопенгауэре. Однако в последние десять-пятнадцать лет ситуация изменилась. За давно вышедшим из моды шопегауэровским пессимизмом со всеми его непоследовательностями обнаружилась не лишенная интереса для современности фигура «философа абсурда» (Клеман Россе)[2] или философа «трагедии Воли» (Мишель Пиклен)[3]. Кажется, что с каждой очередной волной в культуре как экзистенциалистского, так и прямо ей противоположного, структуралистского толка Шопенгауэр лишь вырастает в его оценке философско-литературной критикой. Действительно, размышления Камю (особенно в «Мифе о Сизифе»), экзистенциалистский роман и театр абсурда по вполне понятным причинам способствовали росту интереса к наследию немецкого мыслителя. Но причем здесь, казалось бы, структурализм? Все дело в том, что некоторые ведущие идеи и темы структуралистской философии оказались, однако, созвучными шопенгауэровским мотивам. Речь идет здесь в первую очередь о «генеалогическом» подходе к анализу культурных феноменов[4]. В современной философской терминологии генеалогия означает раскрытие скрытых от сознания механизмов, определяющих сознание и поведение людей в обществе. Принято считать, что классиками «генеалогии» являются Маркс (анализ идеологии через понятие превращенной формы), Ницше (анализ морали как выражения воли к власти и борьбы «рабов» против «господ») и Фрейд (анализ психики как проявлений бессознательного сексуального влечения). В частности, предвосхищение фрейдовской теории вытеснения, анализ злопамятства и забывчивости и некоторых других психических явлений, проделанный немецким философом, ставят Шопенгауэра на почетное место основоположника «генеалогического» метода.

Однако «генеалогические» прозрения Шопенгауэра, по справедливому выражению Россе, представляют собой «неудавшуюся революцию»[5]. Действительно, метафизика воли, ее надвременной и всегда тождественный себе характер приводят к тому, что в области истории шопенгауэровская «генеалогия» оказывается достаточно

© В. П. Визгин, 1993

стерильной. Однако, видимо, именно это обстоятельство способствовало росту интереса к Шопенгауэру во время подъема структуралистской волны.

В настоящей статье мы бы хотели рассмотреть конфликт шопенгауэровского эстетизма и тенденции к историзму, показать его «парадигмальный» характер для понимания некоторых теперь ставших классическими произведений экзистенциалистской литературы, как, например, романы Альбера Камю.

Историзм становится предметом размышлений, духовной озабоченности эпохи прежде всего тогда, когда стремление понять движение истории вступает в конфликт с ограниченностью рассудка, претендующего на роль исторического разума. Контуры этой проблемы возникают еще в XVIII, но четко прорисовываются только в XIX в., в его первой четверти[6].

Невозможность продуктивно использовать имеющийся в наличии рассудочный инструментарий приводит к определенному отказу философии от рефлективно-понятийных форм мышления. Сопоставляя возникшую на почве романтизма философию жизни (Шопенгауэр и Ницше стоят у ее истоков) с классической философской традицией, мы обнаруживаем, что в ней место рациональной гносеологии занимает интуитивизм, а место рациональной онтологии — биологизм того или иного толка[7].

Жизненным центром такого неклассического философствования становится эстетический принцип, пронизывающий собой все это мышление и связывающий интуитивизм и биологизм в одно, хотя и очень пестрое целое. Глубокие сдвиги в структуре исторического субъекта, возникающие в ходе исторического движения, недоступные для классических форм рациональности, широко открываются для художественных средств изображения, активно пронизывающих и философию. Философия жизни решительно нарушает как бы монопольное право искусства на эти средства, применяя их для постановки и решения философских проблем.

Центром этой проблематики становится проблема истории, развертывание которой по основным категориальным осям оформляется как связка проблем бытия, субъекта и его целостности (культура). «Заболевание» философского духа историей как проблемой характеризует кризисные, переломные моменты исторического развития. Крах социально-исторических идеалов «вечного разума», оформившихся в эпоху Просвещения, наряду с внутренней самокритикой философского рационализма рождает или, точнее, возобновляет эстетико-натуралистическое мышление, воспринимающее этот крах как абсолютное поражение разума вообще. Исследование конфликтного соударения эстетико-натуралистического мышления и тенденции к развитию историзма и задает основное направление нашему анализу философии Шопенгауэра.

Иррационализм философии жизни рассматривает себя подключенным к классической философской традиции через свое отношение к Канту. Анализ этого отношения показывает основные векторные напряжения, направляющие радикальное переосмысление кантовской философии и всей традиции новоевропейского мышления.

Шопенгауэр не устает повторять, что между Кантом и Шопенгауэром в философии не произошло ничего достойного упоминания. Но этот двойной панегирик, Канту и себе, вовсе не означает, что Шопенгауэр разделяет проблемы и сам стиль кантовского мышления. Напротив, Шопенгауэр делает самый решительный шаг от кантовского гносеологизма и критицизма к метафизике в ее докритическом статусе. Таково, например, его толкование кантовского учения о причинности в духе окказионализма. Как справедливо отмечает в своем анализе философии Шопенгауэра В. В. Преображенский, «Кант забыт, и перед нами стоит уже Мальбранш. ...Шопенгауэр не отступает перед этим: он признает "полную истину и глубокий смысл" в учении Мальбранша об окказиональных причинах»[8].

Но Шопенгауэр идет не только назад от Канта к Мальбраншу. Он идет также и к Локку, препарируя кантовский гносеологизм в психологизм, тяготеющий к физиологизму и в конце концов превращающийся в него. Кантовский критический теоретико-познавательный дуализм превращается Шопенгауэром в метафизическое монистическое учение о мире как воле и представлении.

Но Шопенгауэр кардинально меняет не только проблематику и содержание кантовской философии, но и органически с нею связанный стиль мышления. На первое место выдвигается эстетический принцип, с позиций которого Шопенгауэр относится и к Канту, и к классическому философскому мышлению вообще. Эстетическое отношение к Канту, синхронизированное с физиологистским его перетолкованием, ведет к вульгаризации Канта[9]. Для эстетико-физиологического мышления Шопенгауэра характерны интроспекция, психологизм, использование метода аналогии, что контрастирует с логическим развитием мысли в философии Канта и Гегеля, сближая Шопенгауэра с Шеллингом, хотя он и критикует его за то, что у него «гоньба за аналогиями в природе переходит в игру слов»[10]. Скрываемая Шопенгауэром его близость к Шеллингу и романтикам обнаруживает культурно-философский контекст генезиса его эстетизма[11]. Эстетико-романтически стиль мышления, свободно переплетаясь с физиологистским редукционизмом, создает специфический климат шопенгауэровской философии[12].

Этот климат оказался не слишком благоприятным для развития тенденции мышления к историзму, поставленному как проблема культурно-историческим развитием на рубеже XVIII—XIX вв. Поэтому неудивительно, что «Шопенгауэр совсем не обратил внимания ни на историческое развитие самого кантовского учения, ни на те кантовские произведения, которые имеют своею темою исторический прогресс человечества»[13].

Но Шопенгауэр при этом не прошел мимо кантовского примата практического разума над теоретическим, истолковав его в духе иррационалистического волюнтаризма как абсолютную зависимость познания от воли. Поэтому проблема истории не выпала из философии Шопенгауэра, но была поставлена в специфические условия эстетико-натуралистического мышления с его волюнтаристской метафизикой.

Действительно, в главном двухтомном произведении Шопенгауэра собственно истории уделено весьма немного места: два параграфа в первом томе и одна глава во втором[14]. Прежде всего Шопенгауэр стремится определить место истории в духовной жизни человечества, сопоставляя историю с наукой, искусством и философией. История, как и наука, имеет дело с явлениями, на область которых распространяется действие закона основания. Поэтому, как и наука, история «прагматична»[15]. Представление, подчиненное закону основания, составляет объект опыта и науки. Однако в истории, следящей за нитью явлений-событий, есть только некоторое сходство с наукой, но сама по себе история, считает Шопенгауэр, есть не наука, а лишь знание, так как история в отличие от науки не обладает системной организацией знания[16]. История, подобно науке, руководствуется законом основания, но в отличие от нее не систематична: способна только координировать, но не субординировать факты[17]. Неспособность истории к научности обусловлена ее индивидуализирующим характером, отсутствием в ней представлений о всеобщих, родовых началах[18]. Поэтому, имея своим предметом только индивидуальное, история неспособна к образованию научных понятий, субординирующих частное всеобщему, что обусловливает невозможность исторического предвидения будущего[19].

Невозможность для истории выработать научное понятие приводит к невозможности формулировать какие-либо исторические законы. Поскольку элементы истории могут быть связаны только координационной связью, постольку одно событие относится к эпохе как часть к целому, но «не как отдельный случай — к закону»[20]. Однако целое в истории не есть какая-либо достоверно фиксируемая универсалия. Общие исторические субъекты, как, например, человечество, нации, народы, считает Шопенгауэр, только фикции: «...реальны только индивиды и отмеренный им век»[21]. В истории нельзя также сконструировать никакой достоверной иерархии значений, относимых к ее событиям, поскольку значимо лишь то, что выражает вечную идею человечества, а это никак не связано с собственно историей и доступно только искусству, философии и религии[22].

Еще резче оттеняется ничтожность истории, когда Шопенгауэр сопоставляет ее с искусством. Если искусство в акте гениального созерцания художника прорывает завесу явлений и достигает области вечных идей, то история обречена долу, оставаясь всецело среди преходящих явлений[23]. Шопенгауэр сравнивает историю с произвольной игрой природных сил, раскрывая этим сопоставлением эстетико-натуралистический масштаб своего мышления[24]. Однако Шопенгауэр не эстетизирует историю «в лоб», поскольку история и искусство, по его мнению, представляют собой независимые способности человека и не проникают друг в друга, хотя и «могут проявляться вместе»[25].

Сравнение искусства и истории Шопенгауэр конкретизирует сопоставлением ее с поэзией, заручаясь при этом поддержкой Аристотеля[26]. Поэт во всем противоположен историку: он правдивее, глубже и теоретичнее его[27]. Даже биографический жанр, по Шопенгауэ-

ру, предпочтительнее истории, так как позволяет правдивее и отчетливее изобразить идею человека[28].

Проигрывает история и при сравнении ее с философией. Это сравнение прибавляет мало нового, поскольку философия и искусство у Шопенгауэра различаются только формой постижения идей: к конкретности и непосредственности созерцания сущности мира в искусстве философия добавляет только форму абстрактного понятия. Размещаясь по форме между наукой и искусством, по содержанию и предмету философия совпадает с ним. Историзирующее философствование философски несостоятельно уже только потому, что игнорирует принципиальную идеальность времени: «... всякая... историческая философия принимает, словно Кант никогда не существовал, время за определение вещей самих в себе и останавливается на том, что Кант называет явлением»[29]. Философия и история во всем противоположны: философия ищет неизменное и общее, история — изменяющееся и индивидуальное, философия «постигает» сущность мира, история только «сосчитывает» явления, философия серьезна и полна значения для человечества, история — легковесна и мало чего стоит. Таким образом, основной принцип философского мышления — «всякое происхождение и возникновение иллюзорно»[30] — делает историю философски несостоятельным знанием.

Но недопущенный в сущность вещей принцип историзма принимается Шопенгауэром в его концепции иерархии объективаций воли: без принципа становления философская интерпретация мира оказывается невозможной. Историзм, с позором вытолканный «в дверь», возвращается украдкой в «окно» системы. Поэтому запрещение введения становления в метафизическое ядро мира оказывается двусмысленным. Понимаемая как «слепая воля», метафизическая сущность мира определяется как стремление, порыв, необузданное вожделение, как говорит философ, «голодная воля»[31], что возвращает становлению его онтологический статус. С одной стороны, Шопенгауэр неоднократно отмечает, что принцип становления не может относиться к самой воле, так как «воля неподвижно пребывает во всем этом изменении»[32], а с другой — он повсюду подчеркивает стремящийся характер воли, первобытную изначальность ее динамизма, напряжения универсальной борьбы[33].

Концепция неподвижного трансфеноменального всеединства легко совмещается с концепцией метафизического стремления и борьбы[34]. Поднимаясь по ступеням объективации воли, борьба меняет свои формы[35]. Однако на высшей ступени объективации в виде эстетического исключения делает возможным «попустительство» воли по отношению к познанию, ведущее к ее самоотрицанию. Здесь Шопенгауэр опять устанавливает эволюционно-иерархический путь самосовершенствования воли как самоосвобождение ее от себя самой.

Главный недостаток истории Шопенгауэр усматривает в недоступности для нее целостного отношения к своему предмету в смысле как научной системности понятий, так и эстетического созерцания идей. По признанию Шопенгауэра, любая попытка констатировать историю «как нечто цельное, имеющее начало, середи-

ну и конец, исполненное внутреннего смысла и строя... бесплодна и вытекает из недоразумения»[36]. Фокусом всех инвектив Шопенгауэра в адрес истории выступает ее антиэстетизм, выражающийся в ее обреченности на незавершенность, отрывочность и поверхностность.

Но полностью лишить историю всякого значения Шопенгауэр тем не менее не может. Поэтому, противореча себе и тем самым следуя логике (точнее, эстетике) парадокса, т. е. оставаясь верным себе, он говорит о высоком значении и достоинстве истории как самопознании человечества. Шопенгауэр демонстрирует свою неспособность к радикальному разрыву с традицией, с которой он по существу, уже порвал в своем мышлении. И по принципу эстетического исключения из принципа Шопенгауэр, по существу, повторяет положения «бездарного и неуклюжего шарлатана», «духовного Калибана»[37] (так он называет Гегеля), и униженная им история объявляется «разумным самосознанием человеческого рода»[38]. Шопенгауэр, таким образом, восстанавливает все отвергнутые им положения. Истории возвращается даже целостность: «...только благодаря ей человеческий род действительно становится чем-то цельным — становится человечеством»[39]. Истории возвращается также и обладание действительными универсальными и обобщенными субъектами. А поэтому теперь вместо жалкого познавательного нищенства история преисполняется чуть ли не царственного величия «истинного значения»[40]. Шопенгауэр с проникновенностью и с присущим ему красноречием говорит об исторической памяти человечества, о стремлении истории правдиво «говорить с потомством»[41], об историческом общении сквозь время и эпохи, возвращая человечество к его живому единству.

Начиная свою единственную главу, посвященную истории, заупокойным молебном, Шопенгауэр кончает ее здравицей в честь истории только затем, «чтобы не подумали, будто мы отрицаем за ней всякое значение»[42]. Но формальный характер этого расшаркивания перед историей совершенно очевиден. Однако то, что не укладывается в жесткие рамки систематического научного мышления, с легкостью укладывается в каноны эстетизма. Его формулы, санкционируя фактическое разрушение научно-философского разума, позволяют и даже требуют соблюдения формализма приличий по отношению к своей жертве. Так возникает свойственный Шопенгауэру эклектизм и непоследовательность, позволяющие говорить о своего рода стыдливом иррационализме философа[43].

Многочисленные противоречия философии Шопенгауэра не остались не замеченными им самим. Однако он не придавал этому значения, будучи озабочен не столько логической непротиворечивостью мышления, сколько его эстетической целостностью. В письме к Беккеру он высказывает свой взгляд на противоречия: «...указывать на противоречия — это вообще самый пошлый и презренный способ опровергать автора»[44].

В определениях воли как бесцельной игры постоянного перехода от желания к удовлетворению[45] несомненно проступает ее эстетизм. Однако этот потенциальный метафизико-онтологический эстетизм

оборачивается (опять парадокс!) этицизмом. Поэтому собственно эстетизм разворачивается у Шопенгауэра в гносеологии идей, рассматриваемых им как непосредственные объективации воли. Здесь наглядно обнаруживается натуралистический характер эстетизма Шопенгауэра: коррелятом чистого безвольного субъекта (гений) оказывается «вечная природа» как объект эстетического созерцания[46]. Эстетическое представление, занимающее промежуточное место между волей и ее явлением, это исключительное представление, или представление об исключении, так как, оставаясь представлением, оно не подчиняется закону основания. Но эта исключительность эстетического представления может быть объяснена только исключительностью самой воли, поскольку только воля представляет собой метафизический принцип всякого объяснения. Но такое исключение в то же время и необъяснимо из принципа воли, образуя произвольное «попустительство» воли, ее самопротиворечие. Это противоречие пронизывает всю философию Шопенгауэра. Оформляясь в эстетической гносеологии, оно достигает своего полного развития в этике[47]. В результате онтология не совмещается с гносеологией, объективность познания оказывается вообще невозможной и превращается в чистую форму видимости, а тем самым становится логически несостоятельной и ведущая мысль Шопенгауэра о самопознании воли. Бессильное безволие истины и красоты подкашивает их достоверность, становящуюся синонимом чистоты фантома или сновидения. Волюнтаристский принцип оказывается несовместимым с истиной и красотой. Поэтому, стремясь сохранить классический декорум. Шопенгауэр нагромождает одно исключение на другое: в мире представления таким исключением является искусство, в мире искусства — музыка... Но проблема, однако, не решается, а только отодвигается в последнее, самое исключительное исключение.

В условиях метафизического волюнтаризма гармония красоты, истины и добра становится пустым формализмом, чистой иллюзией. Однако у Шопенгауэра мы наблюдаем только зарождение дисгармонического и в конце концов трагического эстетизма. Но уже обессиливающий «высшие ценности» иллюзионизм Шопенгауэра весьма существенно отличает его, например, от эстетизма Шеллинга[48]. Этот иллюзионизм, питающий эстетическую утопию Шопенгауэра, имеет, однако, формально-метафизическое обоснование в его волюнтаристском принципе. Расслоение воли на ее всеединый, самодостаточный, завершенный характер и на собственно волю как стремление, недостаточность, незавершенность, и на борьбу можно проинтерпретировать как двузначность самого волюнтаристского принципа. Таким образом, мы констатируем реальное, «работающее» внутри философского мышления Шопенгауэра расслоение волюнтаристского принципа на его формальный и содержательный аспекты. Формальный аспект принципа воли обосновывает все «высшие ценности» — эстетику, этику, философию и религию, а содержательный аспект — все остальное.

Этот формалистский иллюзионизм, тщательно скрываемый от самокритической рефлексии, составляет характернейшую особен-

ность стиля мышления Шопенгауэра и делает его начиная с 50-х годов «философом века»[49]. Философия Шопенгауэра с ее формальным принятием «высших ценностей» вполне соответствовала духу этого времени[50]. Популярность Шопенгауэра возникает и растет одновременно с популярностью среди научно-образованных кругов Европы завезенного из Америки спиритизма[51].

Иллюзионизм захватывает и внешнюю форму философии Шопенгауэра, представляющую собой стройную четырехчастную систему. Хотя философия, согласно Шопенгауэру, есть скорее искусство, чем наука, но и здесь он не может быть последовательным, как и во всем остальном. Поэтому и в этом отношении мы имеем дело только с формализмом. Системность оказывается не инструментом содержательного понимающего мышления, а только эстетической иллюзией, чистой формальностью, дающей видимость гармонического идеала, сочетающего философию и науку, философию и эстетику, философию и мораль, философию и религию. Это отсутствие последовательного понимающего мышления само принадлежит к мышлению и к духу его времени.

Значение эстетической утопии Шопенгауэра пережило его век. Дело, видно, в том, что именно Шопенгауэру впервые удалось зафиксировать самую суть эстетико-натуралистического утопического мышления. Кратко эта утопия сводится к следующей схеме. Обоснованное формальным аспектом воли как «вечной природы», искусство «задерживает колесо времени»[52]. По отношению к буре исторической жизни искусство подобно «покойному солнечному лучу, который перерезывает путь этой буре и которую она ничуть не колеблет»[53].

Эстетическая утопия несет у Шопенгауэра этическую нагрузку. Эстетическое общение с природой создает должное спокойствие, а «без спокойствия никакое истинное благополучие невозможно»[54]. Поэтому не случайно, что, живописуя праздник «субботы каторжной работы желания», Шопенгауэр вспоминает Эпикура, в «интермундиях» которого останавливается злополучное «колесо Иксиона»[55]. Эстетическое созерцание несет также нагрузку и социально-политического утопизма, снимающего социальную иерархию и неравенство, уравнивающего нищего и короля, преступника и престолонаследника, так как «ни счастье, ни горе не переносятся с собою за эту границу»[56]. Когда человек в акте эстетического созерцания возвышается до чистого безвольного субъекта, а предмет созерцания становится «вечной природой», то он сполна выпадает из власти времени, становления, истории, из власти всех «земных» отношений социальной жизни и «тогда уже *действительно* все равно, смотреть ли из темницы или из дворца на заходящее солнце»[57]. Эстетическая утопия дает образ трансцендирования исторических противоречий человека, метафизически представленных в саморазорванной воле, их примирения. Это утешающее и примиряющее трансцендирование достигается прорывом из истории в «вечную природу».

Здесь нам невольно вспоминается главный персонаж повести А. Камю «Посторонний», скромный клерк Мерсо, которому «эмиг-

рация в ощущения» помогла стоически, но не без доли эпикурейства вынести «историю»[58]. «Колесо Иксиона» необязательно должно быть внешне круглым, оно может быть и просто галерой, провонявшей селедкой, с капитаном, взявшим, очевидно, неверный курс[59], но внутренне в принципе оно непременно круглое, как кругло или округло вечное одно и то же или судьба — «колесо Фортуны». У Шопенгауэра мы читаем: «...главы человеческой истории в сущности отличаются между собою только именами и хронологией: действительное содержание их всюду — одно и то же»[60]. У Мерсо же этот философский взгляд становится жизненной позицией: «...в жизни ничего не переменишь, все одно и то же»[61]. Эстетико-натуралистическая утопия, рассматривающая в качестве модели человека Homo natura (термин Ницше)[62], обретает у Камю полновесную художественную реальность в образе Мерсо, «из которого вычли члена общества, семьи, церкви, клана»[63]. Вспомним, о чем сожалел Мерсо, когда он ездил хоронить мать. Он жалел утро, пропавшее для прогулки по берегу моря: «...мученик страстей, нужды или забот уже одним свободным взглядом на природу так мгновенно освежается, развеселяется и укрепляется: буря страстей, напор желаний и опасений и вся мука хотения чудным образом успокаивается мгновенно»[64]. Заметим, это говорит не Камю, а Шопенгауэр!

Здесь мы должны сделать одно забегающее вперед замечание. Камю наследует традицию эстетико-натуралистического мышления, прошедшего после Шопенгауэра прежде всего через Ницше. Поэтому, сопоставляя Мерсо с анонимным героем эстетической утопии Шопенгауэра, с «шопенгауэровским человеком», по выражению Ницше, необходимо отметить специфически ницшевский коррективв, внесенный Камю в образ героя этой утопии: «страстное вожделение правды»[65]. Мерсо действительно «правдив до пренебрежения собственной выгодой»[66]. Внутри эстетизма и его образных воплощений скрывается мощная морально-этическая пружина — гипертрофированно острое чувство правдивости. Эстетизм с его эффективной антиморальной внешностью оказывается обусловленным изнутри пароксизмом правдивости. При этом обнаруживается, что фигура эстетика (вспомним классическое противопоставление эстетика и этика у Киркегора) формируется жестким резцом нравственной честности. Эстетико-натуралистическое равнодушие к бедствиям человеческим оказывается (еще парадокс) оборотом нравственной нетерпимости к общественному лицемерию и фальши, коррелятом нравственой пристрастности. Органическую связь эстетизма с этицизмом легко не заметить, доверившись расхожим представлениям о воинствующем аморализме философии Ницше. И действительно, эта связь осталась скрытой для многих академических представителей гуманистической традиции в XIX в., не не для ее проницательных и чутких выразителей в XX в.[67]

Подведем итоги нашему анализу. Историзм в эстетизме оборачивается фактическим антиисторизмом эстетической утопии. Тенденция к историзму в философии Шопенгауэра, выразившаяся прежде всего в примате воли как практического начала над началом познавательным, в примате онтологического измерения над гносео-

логическим, бытия над разумом, обнаружилась не столько отрицанием рационально-гносеологической метафизики, сколько ее переформулированием в иррационально-онтологических терминах. Историческое измерение человека и мира, понятийное вхождение в которое выступает как сверхзадача этой тенденции, оказалось инактивированным волюнтаристским принципом, так как Шопенгауэр сохранил за ним чисто формальный статус метафизического принципа, исключающего время и историю из сущности вещей. Однако само содержание волюнтаристского принципа (воля как абсолютное стремление) означало по существу, но только в потенции возможность онтологического обоснования времени и истории. Это коренное противоречие шопенгауэровской философии развивалось и отразилось в ней целой системой противоречий и «эстетических» исключений. Противоречие между эволюционизмом объективной воли и требованием понять многообразие мира исходя из вневременных идей, противоречие между содержательностью и формализмом принципа воли оказались тесно связанными с физиологистским переосмыслением кантовского трансцендентализма. Физиологистская натурализация трансцендентализма у Шопенгауэра сыграла двусмысленную роль: она только увеличила раскол внутри мышления, затруднив тенденцию к историзму. Натурализм обнаружил свою неспособность стать действительно эффективной философией истории.

[1] *Фишер К.* Артур Шопенгауэр. М., 1896. С. 508.
[2] *Rosset Cl.* Schopenhauer, philosophe de l'absurde. P., 1967.
[3] *Piclin H.* Schopenhauer on le tragédien de la volonté. P., 1969.
[4] В структуралистско-постструктуралистской философии интересный вариант генеалогии знания дал М. Фуко. См.: *Визгин В. П.* Генеалогия знания Мишеля Фуко // Исследовательские программы в современной науке. Новосибирск, 1987. С. 267—284.
[5] *Rosset Cl.* Op. cit. P. 42.
[6] У Руссо, молодого Гёте и штюрмеров этот конфликт выступает как несовместимость естественного и искусственного, природного и механического.
[7] Эту особенность философии жизни отмечает Риккерт. См.: *Риккерт Г.* Философия жизни. Пг., 1922. С. 37. Сам термин «философия жизни» принадлежит Фридриху Шлегелю. См.: *Schlegel Fr.* Philosophie des Lebens. B., 1827.
[8] *Преображенский В. П.* Очерк теории знания Шопенгауэра//Тр. Моск. психол. обва. М., 1988. Вып. 1. С. 165.
[9] «Шопенгауэр смотрел на критику Канта, как древний грек со своим пластическим чувством посмотрел бы на громоздкую и вычурную готику, — и вот под влиянием этих мотивов Шопенгауэр предпринимает упрощение критики Канта» (*Преображенский В. П.* Указ. соч. С. 153—154).
[10] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление / Пер. А. Фета. М., 1892. Т. 1. С. 174.
[11] «...Закон мотивации завел Шопенгауэра в дебри современной ему романтической натурфилософии и магии: из критики Канта мы, очевидно, переселились в сказки Гофмана» (*Преображенский В. П.* Указ. соч. С. 167).
[12] Характерным примером служит шопенгауэровская теория гения. См.: *Шопенгауэр А.* Указ. соч. М., 1901. Т. 2. Гл. XXXI.
[13] *Фишер К.* Указ. соч. С. 469.
[14] *Шопенгауэр А.* Указ. соч. Т. 1, § 35, 51; Т. 2. Гл. XXXVIII.
[15] Там же. Т. 1. С. 221.

[16] Основным признаком научного знания, отличающим его от обыденного, Шопенгауэр считает системность первого (см.: Там же. С. 213). Наука есть «...систематическое познание под руководством закона основания» (Там же. С. 35).
[17] В истории «отсутствует основной признак науки — субординация познанных фактов; вместо этого она предлагает их простую координацию. Поэтому не существует никакой системы истории, хотя и есть системы всех других наук. Она представляет собой знание, а не науку» (Там же. Т. 2. С. 452).
[18] Там же. С. 453.
[19] Там же. С. 453.
[20] Там же.
[21] Там же. С. 456.
[22] В согласии с этим Шопенгауэр отрицает всякое различие между исторической и жанровой живописью, так как для выражения идеи человечества безразлично, «играют ли в шахматы золотыми или деревянными фигурами» (Там же. Т. 1. С. 279). История определяет предмет лишь формально и номинально, а не содержательно и реально.
[23] История человечества, перемена времен, многообразные формы человеческой жизни в разных странах и веках — все это только случайная форма проявления идеи, «эфемерная» и «сноподобная» (Там же. С. 218—219).
[24] Там же. С. 219.
[25] Там же. С. 278.
[26] Там же. Т. 2. С. 452.
[27] Там же. Т. 1. С. 295—298.
[28] Там же. С. 299—300.
[29] Там же. С. 332.
[30] Там же. Т. 2. С. 456.
[31] Там же. Т. 1. С. 187.
[32] Там же. С. 186.
[33] Там же. С. 181, 376.
[34] Некоторый аналог своей системы в этом отношении Шопенгауэр усматривал у Эмпедокла. См.: Там же. Т. 2. С. 495.
[35] Если «воля на нижайшей ступени выказывается как слепое влечение, темный глухой позыв, вне всякой непосредственной познаваемости», то на высшей ступени объективации человек «проявляет в себе самом эту борьбу, это раздвоение воли с ужасающей очевидностью и становится homo homini lupus» (Там же. Т. 1. С. 178—181).
[36] Там же. С. 458.
[37] Там же. С. XXII—XXVI.
[38] Там же. Т. 2. С. 459.
[39] Там же. С. 459.
[40] Там же.
[41] Там же. С. 460.
[42] Там же. С. 458.
[43] «В шопенгауэровском иррационализме с особой силой и отчетливостью проявилось характерное для иррационализма сочетание иррационалистических посылок с деревянным формализмом рассудочного мышления» (*Давыдов Ю. Н.* Иррационализм // Философская энциклопедия. М., 1968. Т. 2. С. 322). Эта особенность представляется нам, однако, не столько общей характеристикой иррационализма, сколько специфической чертой философии Шопенгауэра, отличающей ее, например, от философии Ницше.
[44] Цит. по: *Фишер К.* Указ. соч. С. 485.
[45] *Шопенгауэр А.* Указ. соч. Т. 1. С. 200.
[46] Там же. С. 222.
[47] «Как же мыслить, что этой неразумной воле пришла блажь появиться в образе разумного сознания?» (*Виндельбанд В.* История новой философии. М., 1905. Т. 2. С. 290).
[48] *Шеллинг В.* Философия искусства. М., 1966. С. 84 и др.
[49] *Фишер К.* Указ. соч. С. 7.
[50] Это непоследовательное мировоззрение, популярное во второй половине XIX в., В. Зеньковский метко назвал «этическим полупозитивизмом». См.: *Зеньковский В.* История русской философии. М., 1956. Т. 1. С. 316.
[51] *Фишер К.* Указ. соч. С. 101.

[52] *Шопенгауэр А.* Указ. соч. Т. 1. С. 222.
[53] Там же. С. 222—223.
[54] Там же. С. 236.
[55] Там же. С. 237.
[56] Там же. С. 237—238.
[57] Там же. С. 237.
[58] «И дома и в тюрьме он часами, не ведая скуки и утомления, упоенно следит за игрой солнечных лучей, переливами красок в небе, смутными шумами, запахами, колебаниями воздуха... В преддверии казни, при стычке со священником, до конца постигнув обращенный к нему призыв судьбы... приговоренный к смерти обретает покой, "раскрываясь навстречу тихому равнодушию мира" (*Великовский С.* После «смерти бога» // Новый мир. 1969. № 9. С. 227).
[59] Там же. С. 217.
[60] *Шопенгауэр А.* Указ. соч. Т. 2. С. 455.
[61] *Камю А.* Посторонний // Иностр. лит. 1968. № 9. С. 132.
[62] *Ницше. Фр.* Полн. собр. соч. СПб., 1910. Т. 9. С. 162.
[63] *Великовский С.* Указ. соч. С. 227.
[64] *Шопенгауэр А.* Указ. соч. Т. 1. С. 238.
[65] *Ницше Фр.* Полн. собр. соч. СПб., 1909. Т. 2. С. 197.
[66] *Великовский С.* Указ. соч. С. 220.
[67] Так, например, глубокий нравственно-гуманистический подтекст философии Ницше остался скрытым для К. Фишера. См.: *Фишер К.* Указ. соч. С. 508—509. Напротив, он не был тайной для Томаса Манна. См.: *Манн Т.* Философия Ницше в свете нашего опыта // Собр. соч. М., 1961. Т. 10.

К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ МЕЗОАМЕРИКАНСКИХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

А. Р. Бургете

Пять веков минуло с того октябрьского дня 1492 г., когда в истории человечества произошло событие, последствия и значение которого до сих пор так и не сумели ни оценить, ни даже понять, несмотря на то что все эти пятьсот лет мучительно и старательно пытались это сделать. Поэтому сегодня, когда новая годовщина ставит нас перед необходимостью подвести итог нашим «мучительным» раздумьям, оказывается, что нам даже трудно договориться о том, как следует относиться к этому событию: празднично отмечать или проклинать тот день, когда два самостоятельных и самобытных очага цивилизации, расположенные на одной планете, установили свой первый контакт и начался действительный процесс развития единой мировой культуры.

Можно было предположить, что 1492 год — дата довольно благоприятная для такой встречи, ибо к этому времени та часть человечества, которая сумела сделать первый важный шаг в этом направлении, уже прошла долгий и трудный путь исторического прогресса, имела богатый опыт синтеза различных культурных традиций и, казалось, была готова к новым формам человеческого культурного общения. Но этого не случилось. Эпоха Возрождения и век Гуманизма оказались духовно неспособными к такой встрече. Представители более «высокой» культуры не захотели, а может быть, и не сумели понять общечеловеческое значение и смысл этого события и бездумно, бессмысленно и безжалостно принялись искоренять самое ценное и значительное, что веками создавали их братья по разуму — их культуру. Встреча культур двух цивилизаций тогда не состоялась. Целый реальный и удивительный мир был превращен в археологические черепки, историческую пыль и дым погромных костров.

Понадобилось пятьсот лет для того, чтобы по обломкам и крупицам, воспоминаниям участников и очевидцев воссоздать образ того мира творений и идей, мимо которого прошло не одно поколение «цивилизованных» покорителей.

Трагическая история первого контакта однопланетян подробно описана в мировой литературе, хотя может быть, к нашему стыду,

© А. Р. Бургете, 1993

не все знают ее так, как должны были бы знать. И, несмотря на то что «ответчики» вроде были названы поименно, следует все же принять во внимание слова известного французского ученого Лауретты Сежурн, что хотя прямыми и непосредственными исполнителями колонизации Америки оказались в основном испанцы, «колонизация — это смертный грех всей Европы»[1]. Это утверждение справедливо не только потому, что неудачные попытки колониального освоения со стороны Франции, Португалии и Германии мало чем отличались по жестокости и другим отрицательным последствиям от испанских и колониальный процесс безусловно был поддержан духовным пастырем всех католиков, но прежде всего потому, что Европа оказалась тогда духовно безразличной к этой общечеловеческой трагедии и не сумела понять действительные размеры и моральные последствия этой культурной катастрофы.

«Логика» мотиваций и характер процесса «колонизации» также хорошо изучены, поэтому нет необходимости еще раз возвращаться к проблеме места и роли религиозной и идеологической нетерпимости в нем. Понять, почему так последовательно, упорно и тщательно колонизаторы уничтожали духовную культуру американских цивилизаций, кажется, сегодня не представляет особого труда, хотя вопрос о том, как это происходило еще нуждается в особом изучении и осмыслении в связи с задачей исторической реконструкции разрушенного духовного мира.

Неудивительно поэтому, что среди всех элементов разрушенных культур наиболее трудно поддаются такой реконструкции именно те аспекты, которые в пылу идейного противостояния были целенаправленно уничтожены европейцами. Религия, философия, искусство и мораль стали главными объектами такого варварства.

Но была ли философия реальным компонентом культуры древних американских народов? Мы задаем себе этот вопрос не только в связи с тем, что губительные последствия колониальных коллизий поставили перед нами задачу воссоздать общую гармоничную картину разрушенных цивилизаций, но и с решением более широкой и спорной проблемы о месте и роли философии в общей системе человеческой культуры и об особенностях исторического процесса возникновения и становления философского знания вообще.

Очевидно, что эти проблемы нужно исследовать комплексно, исходя из этого богатого материала, который сегодня наработан как историками, так и философами, ибо только на этой основе можно преодолеть односторонность чисто теоретических или исторических подходов к истории начального периода становления философской культуры как в Старом, так и в Новом Свете.

Вопрос о том, правомерно ли говорить о философской мысли древних американских цивилизаций, давно привлекал внимание ученых, и хотя, как правило, интерес этот очень редко переходил в глубокое систематическое исследование, было бы неверно утверждать, что здесь не достигнуто никаких положительных результатов и еще не наступило время подвести некоторые итоги.

Нельзя не обратить внимание на то, что во многих систематических исследованиях по истории философии в Латинской Америке,

и прежде всего в тех странах, где в древности простирались территории индейских цивилизаций (например, Мексика, Перу), этой теме уделено особое место. Однако авторы таких трудов, как правило, не идут дальше общих деклараций или констатации самого факта наличия определенных философских идей и концепций.

Уже в начальный период колонизации, когда возникли острые споры по поводу интеллектуального и культурного уровня коренных жителей Америки, эта тема неоднократно возникала, и ее положительное решение стало, как известно, одним из главных аргументов, к которому прибегали гуманистические деятели XVI в., отстаивавшие идею общечеловеческой природы жителей Америки и высоких духовных ценностей их культуры. Именно ими были собраны первые неоценимые свидетельства наличия того типа деятельности, который осуществляли те, кого они называли «философами», или «учеными», а ацтеки называли «тламатини» («тот, кто обладает знанием» или «тот, кто знает вещи»).

Хорошо известны имена таких гуманистов, как Бартоломе де Лас Касас или Франциско Витория, сыгравших важнейшую роль в защите прав американских народов и осуждении колониальной политики Испании. Но сегодня рядом с этими именами мы должны поставить имена тех, кто еще тогда посвятил себя сохранению духовных ценностей уничтожаемых культур, таких, как Бернардино Саагун, францисканский монах и ученый, один из основателей антропологической науки. Саагун прибыл в Америку в 1529 г. и до своей смерти в 1590 г. последовательно и целеустремленно на основе разработанной им же методики и с помощью особых опросников собирал и изучал многочисленные источники и свидетельства по истории культуры мексиканцев. Саагун оставил нам не только многотомное собрание бесценных документов, но и фундаментальный труд «Всеобщая история событий в Новой Испании»[2], ставший первым подлинно научным трудом о мировоззрении и культуре народов вновь открытых земель.

Саагун настолько документально точно излагал основные положения индейской религии, мировоззрения и обычаев, что специальным королевским указом Филиппа II от 22 апреля 1577 г. его книга была запрещена. В указе говорилось: «...не подобает, чтобы эта книга была напечатана и распространена, никоим образом в тех местах (в Мексике. — *Б. Р.*) по некоторым значительным причинам. Итак, повелеваем, чтобы после получения нашего указа постарались с великой осторожностью и аккуратностью изъять эти книги так, чтобы от них не осталось ни оригинала, ни какой-либо копии...»[3] Работы Саагуна сохранились по счастливой случайности.

Одним из основных препятствий в изучении философского мировоззрения народов этого региона долгое время считалось отсутствие достаточно достоверных источников, хотя на самом деле этому не менее мешали часто выдаваемые за научные аксиомы предрассудки, основанные на механическом применении критериев разработанных при изучении культурных моделей Старого Света, и прежде всего классических моделей греческой философской культуры. Утверждали, например, что по своему социальному развитию

эти народы находились на таком уровне[4], на котором исключалась всякая возможность существования философского мировоззрения, или что форма передачи знаний и культурных традиций у этих народов не была приспособлена для выражения и сохранения философских идей и понятий. Не отрицая как теоретические, так и практические трудности, все же следует признать, что проведенные до настоящего времени исследования довольно убедительно опровергли эти и другие некорректные «аксиомы».

Одно из обстоятельств, повлиявших на формирование неверных представлений об уровне экономического и социального развития народов Центральной Америки, состоит в том, что многочисленные племена, населявшие этот регион до появления первых европейских колонизаторов, в то время находились на разных уровнях социального развития — от классовых городов-государств на юге и в центре региона до первобытнообщинных бродячих племен, собирателей и охотников на севере. Однако еще до возникновения государства ацтеков в Центральной Америке исследователям известно существование нескольких значительных очагов цивилизации, которые не только предшествовали ацтекам по времени, но и оказали значительное, хотя и неодинаковое, влияние на формирование ацтекской культуры, это тотонаки, ольмеки, сапотеки, тольтеки и майя. Каждый из них не только внес конкретный вклад в формирование основных компонентов ацтекской культуры, но, что более важно, содействовал созданию того климата идейного многообразия, или плюрализма, мировоззренческих концепций, который необходим для постановки и развития философских идей и проблем и становления философии как самостоятельного вида знания. При изучении культуры древних цивилизаций Центральной Америки методологически очень важным является вопрос о социальной структуре общества. Особое значение этот вопрос приобретает, когда мы детально сравниваем, анализируем различные формы общественного сознания и их влияния на формирование как религиозного, так и философского мировоззрения.

В последние десятилетия анализу этого вопроса посвящено довольно много трудов. И хотя не во всем мнения авторов совпадают, можно все же говорить о существенном изменении критериев, преобладавших в начале XX в., согласно которым эти цивилизации находились к XV в. в своем развитии лишь на пороге возникновения классового общества.

Характерная особенность раннеклассовых государств Мезоамерики между I и IX в. состоит в том, что, несмотря на устойчивость общинных социальных отношений в городах-государствах, происходит отчетливое социально-классовое расслоение, усиливается социальная борьба, при которой противопоставление правящей верхушки жрецов и воинов трудовым слоям становится важным фактором социальной жизни.

В IX-X вв. в истории раннеклассовых государств Центральной Америки происходят важные перемены, связанные, по всей видимости, с обострением внутренних социальных противоречий, и прежде всего с борьбой угнетенных общинных работников и рабов

против господствующих классов и социальных групп . Р. В. Кинжалов, например, считает, что «в это время на территории Мезоамерики шла такая же социальная борьба, как и в древнеегипетском обществе времен конца Древнего Царства»[5].

С другой стороны, эти первые города-государства под огромным давлением внешних сил, прежде всего диких племен севера, в конце периода распадаются, теряют свое влияние, приходят в упадок и прекращают существовать. Именно в это время, когда авторитет официальных религий оказался подорванным как внутренними потрясениями, так и воздействием религиозных идей «диких племен», в Центральной Америке закрепляется новый тип мировоззрения, в котором человек, его интересы и проблемы занимают довольно значительное место. Надо иметь в виду, что распад «старого мира» сопровождался не только невиданным перемещением множества племен, но и смешением разных религий и идеологий, и это явление было, если можно так выразиться, демократическим, так как за ним не стояла какая-либо достаточно значительная социальная сила, способная навязать свое мировоззрение другим. У восставших общинников и рабов оно еще не выработалось, а у кочевых племен было еще довольно примитивно. И если в старых городах почти безраздельно царили различные формы религиозного сознания как выражение идеологии господствующей в них олигархии во главе с религиозной жреческой верхушкой, то теперь наступает период идеологического плюрализма и относительной веротерпимости. Сколько он длился и каковы его этапы, покажут дальнейшие исследования, однако уже сейчас можно предполагать, что он был довольно длительным и что процесс образования новых городских центров (типа ацтекского Теночтитлана) и формирования новой социальной структуры растянулся на несколько столетий, т. е. до прихода европейцев.

Таким образом, к моменту начала европейской колонизации народы Мезоамерики достигли высокого уровня общественного и культурного развития, прошли долгий и трудный путь становления, в результате которого возникли города-государства так называемого «второго поколения», или постклассического периода, в которых уже существовала развитая система социальных отношений. Экономической основой этих городов было земледелие. И хотя, как правило, землю обрабатывали ее непосредственные владельцы, многочисленные военные экспедиции одних городов-государств против других, развитие обмена и рынков сделали возможным использование труда рабов. Среди свободных существовало значительное социальное расслоение, и была разработана система законов, четко фиксировавших отношения между различными социальными группами.

Жители этих городов были искусными мастерами. По мере расширения обмена ремесло быстро совершенствовалось. К XV в. оно уже достигло такого уровня развития, что стали формироваться отдельные группы людей, занимавшихся исключительно ремеслом.

В городах-государствах Мезоамерики существовала развитая система торговых отношений с хорошо организованным рынком. В Теночтитлане, главном городе ацтеков (теперь г. Мехико), на рынке

иногда собиралось до 70 тыс. человек. Сформировалась и особая прослойка людей, занимавшихся обменом между различными городами и регионами Мезоамерики, так называемые «почтеки», или купцы.

Сфера духовной жизни народов Центральной Америки богата как содержанием, так и разнообразием форм проявления. Мифология, религия, художественное творчество, архитектура и научное знание давно привлекали исследователей, о чем существует обильная литература. Некоторые науки, как, например, медицина, ботаника, получили значительное развитие и до сих пор удивляют точностью и оригинальностью решений.

Особый интерес представляют исследования, особенно последних лет, в которых показана социальная роль духовной культуры этого периода, место и роль религии в идейной жизни этих народов и процесс развития научных и технических знаний. Справедлив вывод Р. В. Кинжалова о том, что «искусство в этот период становится орудием социальной борьбы и начинает играть необычайно активную роль. В еще большей степени возрастает идеологическая роль религиозных представлений, ставших орудием в руках той именно группы господствующего класса, которая правила государством, — жречества и знати. Поэтому все памятники монументального искусства древней Мексики данного периода отражают уже не идеологию всего общества в целом, а лишь идеологию господствовавшей верхушки»[6].

Здесь не представляется возможным остановиться отдельно на раскрытии этих вопросов, хотя их тесная связь с темой нашей статьи очевидна, особенно если учесть, что, хотя эти знания часто переплетаются с религиозными и мифологическими концепциями, в своей основе они очень часто представляют собой попытку рационалистически объяснить окружающий мир. В целом же главная особенность индейской культуры — это гармоническое сочетание рационального и иррационального, разумного и эмоционального. Хорошо и образно выразил эту мысль В. М. Полевой: «Такого сочетания разумной геометрической тектоники построек с неудержимой буйностью стихий орнаментально-символических мотивов не знает ни одно другое искусство. Это характерная, неповторимая особенность индейской культуры. Архитектурные образы древней Мексики не только плод разума, утверждающего математическую упорядоченность, проникнутую пафосом созидания государственной системы, но и результат сказочно-поэтического творчества, порождение массовых фольклорных художественных представлений»[7].

Следует обратить внимание на одну существенную особенность периода от распада старых городов в начале IX в. до становления ацтекского государства в конце XIV в. Она состоит в том, что, несмотря на все социальные и политические потрясения реальной основой культурной и духовной жизни всех народов Центральной Мексики и ее основополагающим ядром стали фундаментальные идеологические и мировоззренческие принципы древней тольтекской культуры, о которой все народы, включая и пришельцев (прежде всего ацтеков), отзываются с великим почтением и уважением. «Тольте-

ки, — пишет Ихтлилхочитл, — были великими архитекторами, столярами и обладали другими механическими искусствами... они были также нигромантами, кудесниками, колдунами, астрологами, поэтами, философами и ораторами»[8]. Поэтому все вновь возникшие государственные образования считали и объявляли себя наследниками тольтеков и их культуры. Ацтеки, например, оправдывали этим свои завоевания и обосновывали право господствовать над другими народами.

Особенно следует обратить внимание на систему народного образования. У ацтеков она была сравнительно хорошо организована. Существовали школы двух профилей, в которых обучались юноши, достигшие определенного возраста, до наступления которого они воспитывались дома. Одна из этих школ — тельпочкалли–обучала военному искусству; другая — кальмекак — готовила священников и государственных деятелей. В этих школах преподавали те самые тламатини, или философы, о которых упоминалось ранее. Помимо знаний в области религии и истории, ученики этих школ овладевали теми «научными» истинами, которые лежали в основе ацтекской культуры, и проходили особый «курс» «моральных наук».

Сохранилось немало документов, описывающих характер занятий тламатини. В работах Саагуна и других авторов часто можно найти ссылки на то, что тламатини — это философы, которые познают мир и читают книги, в которых хранится мудрость предков, они учат людей правде, просвещают и наставляют. Ихтлилхочитл во введении к «Истории чичимекской нации» пишет: «Наконец, среди них были философы и мудрецы, обязанности которых заключались в том, чтобы описывать все науки, которые они знали и постигли. Учить на память все песни, в которых хранились их науки и история»[9]. Называя их философами, Саагун сравнивал их с древними греками.

Еще в XVIII в. некоторые ученые, склонные принижать интеллектуальные способности жителей Американского континента, утверждали, что язык, на котором они говорили, был настолько беден, что в нем не существовало слов для выражения сложных философских понятий. Эти утверждения вызвали еще тогда острую полемику и были убедительно опровергнуты известным исследователем мексиканской истории Ф. Клавихеро, который, имея в виду язык нагуатл, на котором говорили многие народы центрального района Мексики, в том числе ацтеки, писал: «Я утверждаю, что имеется мало языков более приспособленных для выражения метафизических идей, чем мексиканский, потому что трудно найти другой такой язык, где бы так изобиловали абстрактные понятия»[10]. Среди приведенного Клавихеро длинного перечня таких слов можно называть следующие: вещь — tlamantli, сущность — geliztli, истина — neltiliztli, дуальность — ometiliztli, рефлексия — nexolnonotzaliztli, предвидение — tlatchtopaitlaliztli, вечность — cenmancanyeliztli, индивид — tlacatl, личность — tlacayotl, ум — teixtlamatia, мудрость — tlamatiliztli, разум — ixtlamachiliztli, понимание — ixaxiliztli, познание — tlaiximatiliztli, мышление — tlanemiliztli. Можно заметить, что еще первые

миссионеры с удивлением обнаружили, с какой легкостью переводились на язык нагуатл религиозные книги и произведения философов-схоластов.

Но если вопросы об уровне цивилизационного развития, о ценности и многообразии источников, а также коммуникативных возможностей культуры этих народов сегодня можно считать в принципе решенными, то проблема характера и статуса различных составляющих мировоззрения американцев до сих пор является предметом споров и разногласий.

Действительно, после таких работ, как «История литературы нагуатл» К. Гарибая[11], проблема существования богатого литературного наследства уже не возникает и проблема его источников, можно сказать, перешла на другой «неэкзистенциальный» уровень; этого еще нельзя сказать по поводу тех работ, в которых авторы пытаются проследить, каким образом и в каких формах и культурной канве многообразных проявлений духовной жизни этих народов возникали и существовали те способы рационального самопознания самой культуры, которые в западноевропейской системе культурных ценностей мы называем философией. Произошло это потому, что при анализе этих проблем, как правило, исходили и еще продолжают исходить из принципов культурного редукционизма. «Жертвой такого редукционизма, к сожалению, стал и такой классик исследования мексиканской культуры, как Гарибай, который, обнаружив удивительные совпадения некоторых философских концепций и понятий тламатини и индуисской философии, как бы в недоумении спрашивает: что это, случайное совпадение, или, может быть, они имели в прошлом общий источник и между ними, также в прошлом, был определенный контакт?[12] Такой редукционизм особенно отчетливо проявляется в историко-философских иследованиях и усугубляется еще и тем, что философский плюрализм привел к тому, что каждый автор, описывая и интерпретируя историю других культур и даже прошлое собственной культуры, часто некритически накладывает на них собственное понимание философии, ее категорий и ценностей.

Систематическое историко-философское исследование мировоззрения древних народов Мезоамерики началось лишь к концу XIX в. Первым, кто серьезно взялся за изучение их философской мысли, был Мануэль Ороско и Берра (1816—1881), который в известной работе «Древняя история и история завоевания Мексики» (Мехико, 1880), глубоко проанализировал космологические теории народов нагуа и выделил такие вопросы, как космологические идеи мифа о солнцах, происхождение небесных светил, двойственный характер божества, понимание развития как результата борьбы полярных космических сил, и попытался, чтобы доказать общечеловеческое значение идей нагуа, и общность путей развития человеческой культуры, провести параллель между идеями нагуа, с одной стороны, и пифагорейской философией и индийской мыслью -- с другой. С этого момента к исследованию мировоззренческих и философских аспектов мезоамериканской культуры подключалось все больше и больше ученых. Однако плюрализм историко-философских

концепций, особенно в XX в., и разное понимание предмета и особенностей философского мышления не позволяли выработать общую оценку и даже общую картину философской мысли древних американцев, но все же выявили очень богатую, хотя и противоречивую гамму возможных интерпретаций и оценок.

Еще в 1887 г. А. Чаверо, мексиканский историк и философ-позитивист, в книге «Древняя история завоевания» пытался доказать, что мировоззрение народов нагуа было по преимуществу материалистическим. Он писал: «Нагуа не были деистами, и нельзя говорить, что их философия была подобна азиатскому пантеизму; это был материализм, основанный на признании вечности материи. Их религия была знанием четырех светил и, как их философия, тоже была материалистической»[13].

С другой стороны, первый систематический исследователь истории мексиканской философии Вальверде Тельес, стоящий на позициях томизма, в книге «Исторические заметки о философии в Мексике» писал: «Мы не сомневаемся, что до завоевания мексиканцы как рациональные люди имели своих философов, хотя трудно предположить, что их философия четко отличалась, с одной стороны, от их религиозных идей, с другой — от астрономических и физических взглядов»[14]. Согласно В. Тельесу, самое большое достижение ацтекской философии — это идея единого бога, наиболее ярко выраженная, по его мнению, в философском учении Нетцагуалкойотла. Особый интерес в этом плане представляет работа Альфонсо Касо «Религия ацтеков» (1936), где показано, что в разных слоях индейского общества религия была различной. У народа религиозные верования политеистичны, тогда как в среде священников намечается та монотеистическая тенденция, которая привела тламатини к интерпретации учения о множестве богов лишь как различных аспектов или форм проявления единого высшего существа. Касо отмечает также существование у индейцев философской школы, утверждавшей, что в основе всего сущего лежит двойственный космический материальный принцип.

Подытоживая многочисленные исследования этой проблемы, один из наиболее известных мексиканских философов XX в. — неокантианец Фр. Ларройо в работе «Была ли философия у доколумбовских народов?», писал, что сам по себе такой вопрос анахроничен, так как «содержит в себе тройную ошибку: незнание современных достижений философской антропологии, наличие статической, даже застывшей, концепции развития идей и ложная в старом стиле историческая методология»[15]. Ибо если у американских народов была, как теперь общепризнано, высокая культура, а «человек является таковым именно из-за своего культурного существования (existencia cultural)»[16], то нет никакого сомнения, что философия как необходимый элемент всякой культуры и человеческой жизни была присуща этим народам. Философский акт, пишет он, это особое отношение, направленное на объяснение на основе объективных данных бытия мира и ценности человеческой жизни, это рефлексия, нацеленная на освещение истоков существования. И хотя у некоторых народов философия достигает более глубокого уровня ре-

флексии, стремление найти объяснение мира является, если можно так сказать, постоянным.

Согласно Ларройо, недостаток всех исследований этой темы состоит в том, что метод «исторического понимания» не был последовательно и строго применен к изучению философии древних американцев и поэтому была совершена серьезная ошибка. Европа, или история Европы, была превращена в исходную точку для наблюдений за любыми историческими событиями, и такие понятия, как «протоистория», «Дальний Восток», «классические народы», «средние века», «Возрождение», «гуманизм», «рационализм», «Просвещение» и т. п., верно описывающие периоды и модальности европейской истории, были применены к американским событиям, имеющим другой облик и лишь внешне похожим на ту реальность, которую эти понятия обозначали.

Но, несмотря на то что плюрализм подходов при определении характера философской мысли народов Центральной Америки не привел к «общему знаменателю», все же можно согласиться с тем, что общим итогом всех исследований явилось признание большинством авторов факта существования философии как важного элемента самобытной культуры этих народов.

К каким последствиям и неудачам приводит редукционистский подход, очень убедительно показано, правда на другом примере, в книге А. Я. Гуревича «Категории средневековой философии». Нельзя не согласиться с выводами этого автора, что если мы хотим познать прошлое таким, каким оно было «на самом деле, мы не можем не стремиться к тому, чтобы подойти к нему с адекватными ему критериями, изучить его имманентно, вскрыть его собственную внутреннюю структуру, остерегаясь навязать ему наши современные оценки»[17]. А это значит, что нельзя понять культуру прошлого без строгого исторического подхода, ибо не существует единого масштаба, под который можно подогнать все цивилизации и эпохи.

Очевидно, что если это так существенно и важно для правильного понимания такого этапа нашей собственной культурной традиции, как средние века, то тем более это должно приниматься во внимание тогда, когда дело касается самобытной культуры древних американских народов.

Но, отстаивая принципы историзма, следует остерегаться и крайне нигилистических концепций тех, кто абсолютизирует принцип «несводимости культур» и считает, что системы понятий, разработанные в недрах западноевропейской культуры, «не работают» и совершенно неадекватно отражают культурные феномены американской действительности. Согласно сторонникам этого принципа, если при изучении мировоззрения этих народов мы говорим о таких формах общественного сознания, как миф, религия, наука, философия, искусство и т. д., мы должны исходить из того, что как по форме, так и по содержанию они не совпадают с тем смысловым значением, которое эти понятия имеют, когда их применяют для обозначения определенных феноменов европейской культуры.

Эта позиция просматривается, например, в работах мексикан-

ского философа Мигеля Леона Портилья, одного из наиболее компетентных исследователей философской мысли древней Мексики, автора известной в нашей стране монографии, который, справедливо выступая против неисторического подхода к анализу этих проблем и механического применения метода аналогий, все же иногда релятивистски преувеличивает различия и недооценивает объективные совпадения и общие закономерности развития человеческого общества и его культуры.

Согласно М. Портилья, исследователь всегда искажает действительность, когда для ее изучения прибегает к понятиям и критериям, возникшим в других исторических условиях. Поэтому антропология и этноистория европейских цивилизаций неприменимы для объяснения американских социальных процессов. Для этого надо создать, или, как он говорит, изобрести, новые понятия и теории. Именно поэтому, изучая философию или искусство народов Америки, считает он, мы вынуждены создать, «сочинить», исходя из нашего ограниченного понимания, образ этой культуры в целом и специфическую картину философского мышления в частности. Поэтому, «применяя понятие философии к специфическому явлению доиспанского мира, мы обнаруживаем, что тот же самый диалектический процесс применения привел к тому, что мы вместо того, чтобы открыть непостижимое бытие этого мышления в себе, пришли к изобретению его исторического образа»[18]. Итак, результат этого исследования дает лишь очень относительные знания об этой философии. Одним словом, согласно этому автору, автономный независимый характер всех известных человеческих культур допускает лишь разные их интерпретации или формы приближения к ним.

Но если теоретическое решение соотношения историзма и редукционизма при сравнительном анализе различных культурных моделей имеет такое значение, не менее важным представляется и решение проблемы соотношения таких компонентов культурного целого, как миф, религия и философия.

Почти все авторы, изучавшие ранние этапы становления философии как особой формы знания, согласны с тем, что это имеет место в период, когда в результате исторического опыта уже накоплен определенный объем знаний и для его обобщения «создана» мифологическая мировоззренческая метатеория. Однако такое согласие не означает, что все единодушны и в том, что философия должна обязательно возникать из... мифа или положительного знания.

С другой стороны, очевидно и то, что те элементы самосознания или саморефлексии разума, которые впоследствии получат статус самостоятельных философских теорий, играют немаловажную роль в мифологических конструкциях. Это означает, что вопрос о взаимообусловленности основных компонентов культуры нельзя свести к проблеме их генетических связей. В этом отношении критика односторонности и неисторичности «гносеогенных» и «мифогенных» теорий происхождения философии вполне оправдана. Философия не возникает из ... а представляет собой элемент человеческой культуры, необходимо присутствующий в ней, несмотря на то что ее

формальное становление как особого вида теоретического знания и деятельности происходит на определенном историческом этапе развития.

Тот факт, что до сих пор мы подходили к анализу этой проблемы на основе опыта индоевропейской модели, во многом помешал корректной постановке вопроса о месте философии в системе человеческой культуры вообще. Попытки же «примирить» или диалектически соединить две основные концепции происхождения философии (гносео- и мифогенную), проанализировав их как некие диалектические противоречия, лишь уводят в сторону от действительной сути этой центральной проблемы исследования возникновения человеческой культуры, хотя в каждом конкретном случае такой анализ важен, интересен и поучителен.

По сути дела, немало споров и теоретических дискуссий по этой проблеме свелись к обсуждению другого вопроса — вопроса о происхождении античной философии или, скорее всего, о том, каким образом из «совокупной» культуры древнего мира индоевропейского региона выделилась греческая философия как самостоятельная или особая форма знания и какие конкретные генетические связи, существовавшие между различными элементами этой культуры, сделали возможным и необходимым возникновение известных нам античных философских учений. Подмена состояла и состоит в том, что этот вопрос стали решать на основе «частного случая», который, по сути дела, был объявлен «уникальным» случаем или даже «счастливой случайностью», которой могло и не быть. Но философия не могла не быть, ибо «случайны» лишь ее конкретные формы или, вернее, ее конкретные способы существования и проявления в той или иной культуре.

Именно в культурном целом и определяются конкретные формы не только существования, но и генетических и функциональных взаимосвязей между различными культурными образованиями (миф, религия, эмпирическое знание, художественный и житейский опыт, философия). Из этих конкретных связей вытекает то многообразие форм, оценок и подходов, которое было обнаружено при исследовании античной философии и ее взаимоотношений с другими культурными образованиями, и прежде всего с мифологией и конкретным знанием.

Хорошо известно, что в результате многовекового изучения античнюй культуры выявлен широкий круг проблем, с помощью которых описывается становление философского сознания и формулируются некоторые закономерности этого процесса.

К таким проблемам относится прежде всего проблема генетической и логической связи между мифом и логосом, при решении которой были сформулированы такие понятия, как, например, «предфилософия», описывающая некоторые конкретные состояния философской рефлексии в процессе становления самостоятельной философской теории. Эти описания, несмотря на свою ограниченность, имеют большую эвристическую ценность и, без сомнения, могут служить хорошим строительным материалом при

создании более универсальных теоретических конструкций или моделей развития культуры.

Особую ценность в этом отношении представляют работы, посвященные изучению внутренней структуры мифа, его классификации, анализу диалектики мифического мышления и т. д.

Размышляя над всеми этими исследованиями, нельзя не согласиться с выводом Н. В. Семушкина о том, что они прежде всего «побуждают нас искать реально историческую альтернативу некритической формуле "греческого чуда", созданной не в меру горячими поклонниками и обожателями античной пластики. Реконструкция переходных форм обнажает предысторию греческого расцвета и показывает, что никакого "чуда", собственно, не произошло. Эллинская культура в своем формировании пережила типичные для любой культуры родовые муки становления»[19].

Но, соглашаясь с тем, что «чуда» действительно нет и выделение философии в особую отрасль духовного мира человека есть необходимый этап развития человечества, мы не можем оставить без ответа более важный вопрос — возможна ли культура без философской рефлексии? Или, сформулировав вопрос по-другому, — не является ли философская рефлексия первым и основным признаком существования всякой культуры?

Дело в том, что выделение человека из природы и животного мира — это прежде всего акт самосознания, основанного на таком действии разума, которое иначе как философским назвать нельзя. В этом акте человек пытался ответить на такие коренные вопросы своего бытия, как: кто он есть, как он относится к природе, к другим людям, каков смысл его существования, какую роль он выполняет в мире, каково его предназначение и т. д.

С самого начала возникновения человеческого общества ответы на эти вопросы определили основные очертания любого «способа философствования» независимо от того, строились они на основе «строгого» научного рационализма или опирались на другие формы познавательного освоения мира (художественного, религиозного). Другой вопрос, и в этом суть известных заблуждений при решении вопроса о «происхождении философии из...», что философией стали называть не ответы на эти вопросы первичной рефлексии, а лишь те теоретические построения, которые возникли потом, когда эта особенность человеческого разума сама стала предметом исследования и особого типа деятельности.

В этой связи вполне понятно, почему вопрос о месте и роли философии в системе человеческой культуры обсуждается каждый раз, когда перед исследователем возникает необходимость цельного рассмотрения любого этапа или феномена истории мировой культуры. В этом плане можно сказать, что без четкого решения этого вопроса невозможно не только ни одно серьезное историко-философское исследование, но немыслимо и научное понимание процесса развития самой культуры. Поэтому мы согласны с Л. Н. Митрохиным, который утверждает, что культура «не может совершенствоваться, если в ней отсутствует специфическая форма знания, осуществляющая функцию рефлексии, мировоззренческого осмысления ее различ-

ных компонентов рациональными средствами, выясняющая "предельные" основания, онтологические корни как познавательных актов, так и деятельности, поведения»[20].

Поэтому, чтобы полнее ответить на вопрос о месте философии в системе культуры, следует прежде всего установить (вернее было бы сказать — договориться), что же все-таки мы называем философией. Однако абсолютизация генетических связей основных компонентов культурного целого привела к той упрощенной, по нашему мнению, схеме, по которой процесс становления философии стали обозначать красивой формулой — от «мифа к логосу», как бы предполагающей, что два основных способа восприятия и освоения мира, образное и рациональное, создают лишь последовательную генетическую цепь, в которой каждое звено ведет свою обособленную жизнь. На самом деле такое обособление не учитывает, что философия как единство этих двух способов существенно отличается от науки, которая, в свою очередь, исходя из принципа объективности, стремится освободиться от субъекта познания, присутствие которого так необходимо в каждой философской теории, если она действительно хочет выполнять свою функцию самосознания культуры и целостного мировоззрения.

Когда читаешь такие талантливые книги, как «Происхождение древнегреческой мысли» Ж. П. Вернана, еще раз убеждаешься в том, что вся историко-философская наука при постановке и решении проблемы происхождения философии страдает одним существенным недостатком, хотя для утешения можно сказать, что этим «страдает» вся историческая наука, ибо в этом состоит ее специфика. Этот недостаток связан с тем, что исторические науки двигаются при изучении своего предмета от конца к началу, от результата к причинам, и поэтому не могут избежать той односторонности, к которой ведет безальтернативный обратный путь. Именно поэтому историко-философская наука не может говорить о происхождении философии вообще, а лишь может изучать ее происхождение в том историко-культурном регионе, куда с необходимостью ведет этот единственный обратный путь. Подробное описание этого обратного «путешествия» — увлекательное и поучительное занятие, но оно не выявляет «закономерности», определившие особенности пройденного пути, а лишь конкретные условия, исторические предпосылки его прохождения. Это относится не только к форме исторического существования философского сознания, но и в известной степени к его содержанию.

Но если признать, что основные компоненты духовной культуры — философия, религия, наука, искусство и т. д. — имеют, несмотря на многообразие форм, универсальный характер или универсальное сущностное содержание, вопрос об их необходимости и, следовательно, об их происхождении следует решать не только исторически (ретроспективно, эмпирически), но и теоретически.

Однако для этого примера одного региона недостаточно. Именно поэтому наличие и изучение других, или даже другого, примеров приобретает особое теоретическое значение, ибо возникает возможность обобщения, выделения общего и особенного и более глубоко-

го понимания и оценки особенностей становления человеческой культуры вообще.

Если же говорить о начальном этапе становления философской мысли, исключительную ценность имеет тот этап истории американских цивилизаций, который определяется возникновением древних городов-государств. Как известно, при разработке теоретических проблем исторической науки материалы и данные, относящиеся к городскому варианту раннеклассового общества, в основном опирались и до сих пор опираются на так называемые ближневосточные модели таких древних городских культур, к которым присоединялись более поздние городские формирования долины Нила и Древней Индии. Дополнялись эти исследования данными из жизни городов-государств античной Греции и Рима.

Однако, как хорошо известно, проблема генетической связи между культурными формированиями различных городских цивилизаций Старого Света стала в методологическом плане камнем преткновения при определении общих закономерностей развития культуры этого региона, и прежде всего философии.

Вопрос о том, родились ли эти культурные образования независимо друг от друга, или между ними существовали более или менее реальные социально-экономические связи и культурные контакты, до сих пор не потерял своего значения и остроты.

Возникновение же городов-государств Америки не связано с диффузией Старого Света. Таким образом, мы имеем дело с двумя моделями городов-государств, развитие которых происходило совершенно самостоятельно и между которыми в рассматриваемый период не существовало никаких контактов. При этом следует особо подчеркнуть, что если исторические сведения о городских цивилизациях Старого Света, особенно на начальных этапах, очень скудны и фрагментарны, то для нового региона они очень богаты и разнообразны. «Ни в одном другом районе земного шара, — пишет В. И. Гуляев, — внутренняя структура первоначальных раннеклассовых государственных образований и городов не документирована так хорошо, как в Мексике и Перу. Если древнейшие цивилизации Ближнего Востока, Египта, Индии и другие удалены от нас во времени на целые тысячелетия и представлены разрозненными и немногочисленными историческими текстами и обильным, но не слишком «информативным» археологическим материалом, то в Новом Свете индейские культуры ацтеков, майя, инков сохранили почти до наших дней те самые архаические институты и порядки, над исследованием которых в Старом Свете бьются сейчас ученые многих стран»[21].

Очень важно отметить, что изучение движения человеческой мысли от мифологического религиозного мировоззрения к рационалистическому у разных народов — китайцев, индусов, древних греков и индейцев Центральной и Южной Америки — обнаруживает у них, несмотря на все многообразие и различие, сходство путей развития, много общего не только по содержанию, но и по форме.

Однако, когда, обобщая результаты этого изучения, мы прибегаем к общепризнанным традиционным схемам, мы получаем, как

правило, не реальную картину исследуемого культурного целого, а лоскутное представление о тех или иных его аспектах и проблемах. Так получилось у тех авторов, которые, исследуя философскую мысль центральноамериканских цивилизаций, подходили к этой проблеме с позиций метода аналогий и сопоставлений.

Вопрос не в том, было ли у этих народов натурфилософские концепции или рационалистическая космология, политеизм или учение о едином боге или космическом принципе, понимали ли они развитие как результат борьбы противоположных природных сил и т. д. Все это, конечно, было. Вопрос в другом — удалось ли тламатини рассмотреть все эти вопросы с точки зрения места и роли человека в них, т. е. решали ли они эти проблемы как философы. Посмотрим на некоторые важные элементы мировоззрения народов Центральной Америки с этой точки зрения.

Как показали исследования последних лет, ацтеки (их тламатини) уже довольно четко поставили перед собой задачу разграничить истинное знание и религиозно-мистическое и выработали понятия достоверного (можно сказать, научного) знания. Это хорошо видно на примере медицины, астрономии, математики. Существующие документы и исследования свидетельствуют, что знания их о мире, несмотря на мифологическую оболочку, были рационалистическими и определяли поведение людей. Тламатини должны были не только знать характер и порядок космического устройства, но и предлагать образ действий человека, который, согласно их концепции, своими поступками мог не только участвовать в процессе космического развития, но и вносить существенные изменения в конечный результат борьбы природных стихий и даже в движение солнца.

В основе всего, по мнению ацтеков, лежала единая первопричина; ее символически выражал бог Ометеотл. Это был космический, или, вернее, физический, принцип, обладавший внутренним противоречием, состоявшим в том, что он выражал два противоположных начала — день и ночь, мужское и женское и т. д.; именно благодаря этой своей двойственности он являлся причиной всего сущего, а также причиной всех изменений.

Это двойственное начало, бог Ометеотл, имело еще несколько названий, в сущности выражающих его атрибуты: «невидимый», «неосязаемый», «то, что рядом со всем и рядом с которым находится все», «тот, благодаря которому живется»; «наш господин, хозяин неба, земли и области мертвых»; «сам себя мыслящий и изобретающий». Это начало породило космические силы, или четыре основные стихии — землю, воздух, огонь и воду, составляющие главные факторы, двигающие Вселенной. Мир ацтеки представляли как синтез этих четырех элементов.

В некоторых источниках говорится, что в первоначальном состоянии мир был хаотическим смешением воды и земли: «Мир заполнен водой, происхождение которой никто не знает. По этой воде двигалось Чудовище земли». Но после того, как Чудовище было расколото богами на две части, из которых были образованы небо и земля, появились условия для возникновения жизни и людей.

Космология ацтеков представляет собой попытку объяснить раз-

витие через борьбу космических сил. Земля не есть нечто статическое, она изменяется под непрестанным влиянием этих сил. С победой какой-либо из стихий на некоторое время устанавливается равновесие. Периоды таких равновесий составляют те пять эпох, которые, согласно представлениям тламатини, пережила земля. Со временем это равновесие нарушается, происходит катаклизм, после которого снова восстанавливается равновесие, т. е. господство другой стихии. Таким образом осуществляется развитие, так как каждое равновесие представляет собой более высокую ступень.

Такая концепция развития есть результат опыта и наблюдений многих поколений, результат изучения окружающей природы и собственной истории.

Интересно отметить, что в первых четырех эпохах, когда господствовал какой-либо элемент, все находилось в статическом положении, не было движения и, следовательно, не существовало условий для жизни, что и приводило в конце концов к катаклизмам. Лишь синтез четырех элементов в период пятой эпохи, пятого солнца, создал прочные условия жизни. Поэтому основная характерная черта этой эпохи — движение. Остановка солнца привела бы к новым разрушениям и означала бы конец существующей эпохи и жизни людей.

Единство четырех стихий нашло в символике ацтеков выражение в так называемом «Законе центра», где единство четырех противоположных принципов изображается то в виде креста, то числом пять.

Важное место в мировоззрении ацтеков занимал вопрос о единстве противоположностей как необходимом условии существования вещей. Так, земля не произведет растений и плодов, если не получит солнечное тепло и воду дождей. Эта концепция отражена и в религии ацтеков. Например, изображение бога дождей Тлалока почти всегда связано с символическим изображением огня. Очень часто можно встретить изображение земли в виде гармонического сочетания огня и воды. Так, Саагун указывает, что у ацтеков «древние боги и отец всех богов, которым является бог огня, находятся в бассейне с водой...»[22].

Именно в контексте борьбы и взаимодействия природных сил еще со времен толтеков происходило становление учения о человеке и его месте на земле. В наиболее разработанной, можно сказать, идеологизированной форме это учение выступает в XV в. в государстве ацтеков, когда в результате развития социальных отношений в период правления Ицкоатля (1428—1440) попытались провести социальные и религиозные реформы. В их основу была положена военно-политическая доктрина советника Ицкоатля Тлакаэлеля, в которой вся история развития событий в Центральной Америке пересматривалась в пользу ацтеков. Эти реформы опирались на хорошо разработанную программу воздействия на общественное сознание, которая предполагала уничтожить древние источники исторической информации и культурных памятников и навязать новую интерпретацию мифологических «событий» и религиозных верований. В новой исторической концепции Ицкоатля-Тлакаэлеля пятый вре-

менной космический (или исторический) период (период пятого солнца и движения) мог преодолеть фатальный ход событий (цикличность) благодаря исторической миссии ацтеков. Согласно этой концепции, ацтеки якобы могли непосредственно влиять на ход и длительность самого временного космического периода, питая солнце кровью погибших на войне или убитых на жертвенном алтаре пленных храбрецов. В этой связи в иерархии ацтекского пантеона на первое место выдвигается бог войны Гуитцилопочтли, который вытесняет Кетцалкоатла, покровителя калмекак и тламатини, символа мудрости и знания, хранителя гуманистических традиций толтекской культуры.

Разработка тламатини концепции, или понимания проблем пространства и времени, не только связана с решением космологических или натурфилософских идей, но и с решением ряда проблем, непосредственно касающихся судьбы самого человека. Рассматривая эти вопросы, следует учесть, что при их решении очень ярко проявляется одна из наиболее примечательных особенностей всей культуры нагуа: глубокая образность и высокий полет фантазии и абстрактного мышления, как бы удаляющих человека от конкретной действительности, и одновременно очень детальное, до мельчайших подробностей и мелочей, заполнение на первый взгляд ирреальных образов конкретными точными наблюдениями реальной жизни и исторических событий.

Ацтеки исходили из того, что мир образован из двух пространственных структур: горизонтального и вертикального пространства. Первое из них состоит из четырех четко дифференцированных зон, которые были установлены по отношению к движению солнца (соответствуют нашему пониманию четырех сторон света), и еще одна, центральная, зона образована в результате их пересечения. Четыре пространственных направления бесконечны и играют важную роль в жизни людей.

Почти все ацтекские источники начинают описание этих пространственных направлений с востока (место, откуда идет свет) — это зона жизни, радости, молодости, обновления, ее символ — красный цвет; север — зона смерти, засухи, холода и ночи, ее цвет черный; запад — зона плодородия, материнства, изобилия, мира, спокойствия, ее цвет белый; юг — зона радости, жизни, здоровья, ее цвет голубой. Пересечение этих зон, кроме центра, места, где живет и действует человек, образует две пары тесно взаимосвязанных, можно сказать, диалектически противоположных сторон: север — юг — жизнь и смерть, тепло и холод; восток — запад — мужское и женское. На этом горизонтальном пространстве происходила и происходит борьба четырех стихий, которые, поочередно врываясь на землю, определили исторические эпохи, пережитые землей.

Что касается вертикального пространства, идеи которого наиболее полно были разработаны в астрономии, то оно состояло из 13 космических областей (небес), расположенных одна над другой, и 9 адов, идущих вглубь земли. Следует сказать, что даже в религии ацтеков как небеса, так и ад не были местами воздаяния людям после их смерти. Они имели, если можно так выразиться, чисто космиче-

ское значение. По первым пяти небесам двигаются Луна, звезды, Солнце, Венера и кометы. Над ними расположены так называемые разноцветные небеса, выше которых находится область богов, а надо всем этим простирается Омейокан — место пребывания дуальности, т. е. место нахождения двойственности основы бытия Вселенной и условия его сохранения.

Особое место в мировоззрении мезоамериканских культур (майя, толтеки, ацтеки) занимает их понимание времени. В западной культуре проблема времени, как известно, разрабатывалась в пределах двух основных концепций: цикличности и линейности (необратимости). Первая была свойственна мифологическому мировоззрению и начальным философским учениям, вторая — христианству, от которого в разных вариантах перешла к основным философским системам западной культуры. Согласно этим концепциям, время имеет абсолютный и, по сути дела, идеальный характер; оно независимо от вещей, и, сосуществуя с ними, как пишет А. Мерсие, оно есть «независимая переменная, от которой зависят все другие переменные»[23], вследствие чего время нельзя ни определить, ни измерить на онтологическом уровне. Одним словом, бытие и время имеют параллельное существование, и всякая философия, претендующая на некоторое познание этих двух реальностей, должна, как считает этот автор, наряду с онтологией создавать свою «айонологию»[24].

В этих двух концепциях все классические культуры Старого Света искали и до сих пор ищут ответ на те многочисленные парадоксы и антиномии, которые возникают при непротиворечивом включении проблемы времени в мировоззренческие проблемы. Как известно, в проводимых ЮНЕСКО исследованиях, были определены семь основных историко-географических регионов, в которых понятие времени выполняло особую специфическую роль в контексте формирования их культуры. В этом списке нет древних американских цивилизаций, хотя в этом регионе время было одним из определяющих понятий не только раннего мифологического мировоззрения, но и всего процесса формирования идеологии раннеклассового общества, включая религии, первые формы философского сознания и естественно-научные знания. Между тем концепция времени, которая лежала в основе мировоззрения цивилизаций Нового Света, существенно отличалась от намеченных концепций западных культур. Подчеркивая эту особенность, известный исследователь культуры майя Э. Томпсон писал, что если бы представители греческой культуры или любой другой цивилизации Старого Света встретились с мудрецами майя, то они легко поняли бы друг друга по многим проблемам их жизни, но этого не случилось бы, если бы они стали обсуждать философские проблемы времени. «Никакой другой народ в истории, — пишет он, — не имел такого интереса ко времени, как майя, и ни одна культура не разработала философию, исходя из такой специфической темы, как время»[25].

Дело в том, что майя придавали времени онтологическую реальность и в их мировоззрении не время (дни, месяцы, годы и т. д.) находилось под влиянием тех или иных планет или богов, а, наоборот,

каждый день считался божеством, к которому применялось местоимение Он, а к его имени префикс *ah*, обозначающий, что это живой бог. Онтологизация времени привела к тому, что в мировоззрении майя и под его влиянием отчасти в мировоззрении толтеков и ацтеков время заняло то место, которое в западной культуре — древнеклассической и христианской — занимает пространство. Можно сказать, что для культуры Центральной Америки подлинная реальность физического мира, его активное начало есть время, тогда как пространство — это нечто вторичное, где происходят те события, которые предначертаны временны́ми силами. Здесь в отличие от западной традиции, где высшая реальность есть нечто вневременное, вечное, эта реальность есть само время. Но время для тех мезоамериканских культур, которые унаследовали традиции майя, фактор, не только упорядочивающий космические события, но и определяющий элемент их обыденной жизни и культурной деятельности — от экономики до религиозного культа. Согласно М. Л. Портилья, космовидение майя следовало бы назвать хроновидением[26].

Неудивительно, что исследователи культуры этих народов обратили внимание на их достижения в астрономии и математике, которые в значительной мере связаны с попытками точно установить предполагаемое единство космических и исторических событий на основе такой онтологической концепции времени и вычислить связь прошлого, настоящего и будущего. Разработанная центральноамериканскими культурами сложная и точная система расчетов движения Солнца, Венеры и Луны, определения календарного года, срока солнечных затмений и других астрономических величин[27] соответствовала особой концепции времени, представляющей собой как бы сочетание упомянутых выше циклической и линейной концепций. В этой концепции время — бесконечный ряд бесконечных рядов, образованных из повторяющихся конечных временны́х периодов.

Стремление этих народов к точному измерению всех временных циклов было направлено не столько на предсказывание тех возможных будущих событий, которые они в целом предопределяли, сколько на выработку определенной линии поведения перед грядущими событиями. Ориентированность мезоамериканского мифологического и философского сознания на реальное историческое будущее является одной из наиболее примечательных особенностей, логически вытекающей из той концепции времени, в которой гармонически сочетаются цикличность и линейность. Такое сочетание приводит, например, к значительному расширению временных границ мифического мира, к преодолению реальных ограничений, присущих, как известно, мифологии народов, которые исходили из циклической модели времени и для которых справедлива такая оценка: «...при ближайшем рассмотрении выясняется, что этот мифический мир не так удален в прошлое, речь идет о временном промежутке в четыре-пять поколений. Из этого факта, мы, конечно, можем сделать вывод об отсутствии у первобытных народов представления о далеких временны́х перспективах...»[28] У майя мифологическое время глубоко простирается как в прошлое, так и в буду-

щее. Так, в некоторых календарных записях майя мы встречаем такие цифры: на стеле 10 и в Тик'але — 1 841 644 600 дней, т. е. более 5 млн лет; на стеле F в Киригуа 1 Ахав 13 Йашк'ин — 91 683 930 лет тому назад; на стеле D из того же городища — около 400 млн лет[29].

Но у ацтеков в результате развития социальных отношений и «пересмотра» и переписи истории в период правления Ицкоатля (1428—1440) и социальных реформ его советника Тлакаэлеля, «хроновидение» существенно меняется, ибо понимание времени, имплицитное в древнем мифе о пяти временных космических периодах истории народов Центральной Америки, становится в мистико-военной концепции Тлакаэлеля линейным. До этого каждый временной период, хотя и представлял собой определенную ступень развития, все же завершался одним и тем же — катаклизмом и появлением нового периода более высокого уровня.

Одна из самых сложных проблем при изучении ранней философской мысли всех народов — это проблема персонификации, т. е. определение конкретных авторов тех или иных философских учений.

Для Центральной Америки, где основная традиция передачи знаний была устно-пиктографической или принимала поэтико-песенную форму, это еще труднее. Первое имя, которое упоминают многие древние источники и многочисленные авторы, имя тольтекского мыслителя Кетцалкоатла [30]; и хотя это имя носило также тольтекское высшее божество и его получали верховные священники у ацтеков, есть многочисленные свидетельства о реальном существовании этого мыслителя в IX в. н. э. с описанием основных моментов его жизнедеятельности и творчества. Кетцалкоатл создал своеобразное религиозно-философское учение о мире и человеке, составившее мировоззренческое ядро тольтекской цивилизации. В этой концепции четыре основополагающих элемента: гипотеза о развитии Вселенной; учение о божестве как едином двойственном начале; учение о человеке и его месте на земле; положение о том, что сущность вещей и жизни нельзя найти в этом мире, где все временно и тленно, ибо она в некоей легендарной стране света и мудрости Тейлан-Тлапалан, которую тольтекам еще предстоит найти. В учении Кетцалкоатла гармонически сочетаются различные религиозно-мифологические представления и философские размышления о судьбе и предназначении человека. И хотя основные идеи и положения этого учения прочно легли в основу мировоззрения всех народов, говорящих на языке нагуатл, все же следует обратить внимание на то, что учение Кетцалкоатла по своей идеологической направленности и прежде всего своим гуманизмом существенно отличалось от социально-политической концепции Ицкоатля-Тлакаэлеля.

Исследователи давно обратили внимание на то, что ацтекская поэзия (или поэзия народов нагуа) была наполнена глубоким философским содержанием и представляет собой один из наиболее информативных источников при исследовании мировоззренческих аспектов культуры центральноамериканских цивилизаций. Отечественный исследователь А. Е. Кофман по этому поводу справедливо замечает, «что философская основа творчества некоторых ацтекских

поэтов опережает общественное сознание своей эпохи и далеко не всегда укладывается в рамки достаточно устоявшихся мифологических догм, а иногда и прямо идет вразрез с ними»[31].

Наиболее ярким примером такого творчества является поэтическое наследие Нецагуалькойотла (1402—1472), правителя г. Тескоко, который прославился своим покровительством развитию культуры и науки, особенно поэзии и астрономии. Известный исследователь мексиканской культуры Г. Вальян писал, что «Нецагуалькойотл глубоко интересовался вопросами религии и искусств: преобразовал теологические спекуляции в философию религии и поклонялся единому богу, в могуществе которого проявлялась сила природы...»[32].

Поэтическое наследие Нецагуалькойотла состоит из 36 точно атрибутированных текстов, основное содержание которых — философская лирика. В упомянутой работе Кофмана дан, по нашему мнению, довольно полный анализ этих текстов, поэтому, отсылая читателя к этому исследованию, мы хотим лишь подчеркнуть наше согласие с выводом автора о том, что философия Нецагуалькойотла не укладывается в рамки мифологической системы ацтеков и действительно представляет собой зрелое проявление индивидуального духа, что свидетельствует об общем высоком развитии культуры нагуа.

В этой связи мы хотели бы привести одно поэтическое произведение, авторство которого не определено, показывающее, что проблема смысла и реальности человеческого существования была одной из центральных тем философских размышлений ацтекских философов-поэтов и по своему духу противостояла официальной концепции ацтекских правителей:

Имеют ли основу, истинны ли люди?
Никто не поймет до конца,
в чем твое богатство, каковы твои цветы,
О творец самого себя!
Незавершенными оставляем свои дела,
поэтому плачу и огорчаюсь.
Здесь оплетаю цветами
и знать и друзей.
Радуйтесь!
Наш общий дом — это земля,
а там, где таинства место,
разве тоже так?
Поистине не так.
На земле цветы и песня*.
Давайте существовать здесь![33]

Очевидно, что в центре этих размышлений вопрос об истинности тех или иных человеческих ситуаций или поступков, правдивости высказываний людей.

---

* Цветок и песня ([ин] хочитл ин куикатл) — дифразизм, на языке нагуатл обозначающий поэзию.

Если рассматривать творчество Нецагуалькойотла как наиболее яркое выражение этого направления ацтекской мысли, можно в виде обобщения сделать некоторые выводы: поэтическая рефлексия у ацтеков проистекает из неразрешимой противоречивости двух основных философских категорий, которые взаимодополняются при ответе на центральный вопрос о смысле жизни и человеческого существования, о подлинной реальности человеческих поступков.

Драматизм этой ситуации усугубляется особым пониманием или интерпретацией основных временных параметров жизни человека — прошлое, настоящее и будущее, при этом на первое место выходит настоящее как единственная реальность, о которой можно что-либо утверждать, и где поступки человека приобретают истинное смысловое содержание. Примечательно, что прошлое фактически не попадает в поле зрения ацтекских поэтов, в то время как будущее идентифицируется, как правило, со смертью, т. е. с отсутствием всякого бытия, или с тем, о чем никто ничего не знает, где все жизненное теряет свой земной смысл. По сути дела, тема смерти в ацтекской поэзии представляет собой отрицание мифологических представлений о загробной жизни как о будущем, в котором человеку предстоит настоящая встреча с богом. Вот почему все, что написано на эту тему, так часто трагично и безысходно и в целом резко противостоит военно-политической концепции Тлакаэлеля и Ицкоатла о судьбе и предназначении человека в этом и загробном мире. Свидание или встреча человека с богом имеет место только в историческое время, т. е. в период его жизни здесь, на земле: «Лишь краткий миг я нахожусь с тобой, о ты, дающий жизнь всему живому», так же как и в приведенном нами поэтическом отрывке: «Наш общий дом — это земля». Неудивительно, что оценка значения и смысла этого «краткого мига» постоянно противопоставляется той сложной гамме переживаний, которую вызывает тема неминуемой смерти и грозящего небытия. И хотя в поэзии ацтеков минорные тона все же преобладают, нельзя не обратить внимания на ту положительную программу действий, которая содержится в ней, чтобы «здесь, на земле» использовать предоставленный миг (или «Давайте существовать здесь!»). Стержень этой «программы» — поиск истины, путь к которой идет через искусство, т. е. через «цветы и песни» («На земле цветы и песня»).

К сожалению, в историко-философской литературе возникновение философской мысли чаще всего связывалось с развитием научно-рационалистического мировоззрения и философские проблемы искались в космологических учениях и в логических рассуждениях древних мудрецов. Место и значение художественного творчества и эстетического восприятия человеческих проблем в этом процессе отодвигалось на второй план или вообще не учитывалось. Между тем высказанное Т. В. Васильевой предположение о том, «что при рождении своем философия начала говорить стихами»[34], имеет глубокий смысл и касается не только формы философской деятельности. Оно полностью подтверждается на примере философского мировоззрения американских цивилизаций. Здесь особо убедителен тот факт, что как необходимый компонент любой культуры, как

ее самосознание философия возникает тогда, когда человеческое сообщество пытается найти ответ на свои вопросы не только «в порядке мироздания, а в способности человека прожить свою жизнь справедливо и счастливо, не в космологии, а в политической и этической мудрости»[35].

Именно в этом контексте вопрос об истине приобретает подлинно философское, а не естественнонаучное звучание. То есть человек мог ставить перед собой вопрос не только о том, истинен ли, реален ли этот или другой мир, но и определить, какой из компонентов его «культурного» человеческого мира — миф, религия, положительное знание или художественное творчество — давал ему наиболее верный ответ на то, как он должен себя вести в тех или иных общественнозначимых жизненных ситуациях и каким образом он должен оценить свои поступки.

Решили ли народы Центральной Америки этот вопрос или не успели? Некоторые авторы считают, что поэты и тламатини уже знали, как ответить на него: к истине ведет поэтическое вдохновение, путь «цветка и песни»; в религии истины нет; строгие логические рассуждения или адекватность мысли реальности также не ведут к ней[36]. Так ли это? Вопрос остается открытым. Мы только начинаем его изучать.

[1] *Sejourne L.* America Latina: Antiguas culturas precolombinas. 13 ed. Madrid, 1983. P. 8.
[2] *Sahagún F. B. de.* Historia General de las cosas de Nueva España. México, 1946.
[3] Nueva colección de Documentos para la Historia de México. Codice Franciscano sigl. XVI. México, 1941. P. 243-250.
[4] Некоторые марксистские авторы вспоминали при этом Ф. Энгельса, который ссылаясь на Л. Моргана, писал, что «мексиканцы стояли на средней ступени варварства...» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 248).
[5] *Кинжалов Р. В.* Искусство древней Мексики // Мексика: политика, экономика, культура. М., 1968. С. 222.
[6] Там же. С. 205.
[7] *Полевой В. М.* Искусство стран Латинской Америки. М., 1967. С. 19.
[8] «Obras históricas de Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl» / Publicadas y anotadas por Don Alfredo Chavero. México, 1953. T. 1. P. 40
[9] Ibid. T. 2. P. 18.
[10] *Clavijero Fr. J.* Capitulos de historia y Disertaciones. México, 1943. P. 132.
[11] *Garibay K. A. M.* Historia de la literatura Nahuatl. México, 1953—1954. T. 1, 2.
[12] *Garibay K. A. M.* Semejanza de algunos Conceptos filosóficos de las culturas indú y Nahuatl. México, 1959. P. 95.
[13] *Chavero A.* Historia antigüa y de la conquista. México a través de los siglos. México; Barcelona, 1883. Vol. 1. P. 93.
[14] *Tellez V.* Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México. México, 1896. P. 36.
[15] *Larroyo Fr.* C Hubo filosofía entre los antiquos mexicanos en Revista Latinoamericana de filosofia. // Anuario de filosofúe. 1961. № 1. P. 18.
[16] Ibid.
[17] См.: *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 19.
[18] *Portilla M. L.* El pensamiento prehispanico // Estudios de historia de la filosofia en México. México, 1963. P. 49.
[19] См.: Историко-философский ежегодник 1991. М., 1991. С. 144.
[20] Вопр. философии. 1989. № 12. С. 49.
[21] *Гуляев В. И.* Города-государства майя. М., 1979. С. 6.
[22] *Sahagún F. B. de.* Historia general de las cosas de Nueva Espana. México, 1956. T. 1. P. 485.
[23] *Mercier A.* El tiempo, los tiempos y la filosofía. Berna, 1985. P. 3.

[24] Aionologiá — неологизм от греческого слова айон.
[25] *Thompson J. E.* Grandeza y decadencia de los Mayas. México, 1959.
[26] *Portilla Miguel L.* Tiempo y realidad en el pensemiento maya. México, 1968. P. 109.
[27] В советской литературе подробное описание астрономических и математических идей майя можно найти в книге: *Кинжалов Р. В.* Культура древних майя. Л., 1971. С. 131-144.
[28] *Ахундов М. Р.* Концепция пространства и времени: Истоки, эволюция, перспективы. М., 1982. С. 56.
[29] См.: *Кинжалов Р. В.* Культура древних майя. С. 133.
[30] Наиболее известны такие источники: Anales de Cuauhtitlan; Codice Chimalpopoca, Codice matritense de la Real Academia.
[31] *Кофман А. Ф.* Философские аспекты лирики Несауалькойотля // Исторические судьбы американских индейцев: Проблемы индеанистики. М., 1985. С. 99.
[32] *Vaillant G. C.* La civilizción Azteca. México, 1955. P. 86.
[33] Manuscrito de cantares indígenas. Romances de los señores de la Nueva España. Colección Latinoamericana de la Universidad de Texas. fol. 41 v. См. также: *Garibay A. M.* Poesiá nahuatl. I. México, 1964.
[34] *Васильева Т. В.* Афинская школа философии. М., 1985. С. 7.
[35] Там же. С. 18.
[36] Так считает Леон Портилья. См.: *Портилья Л.* Философия нагуа. М., 1961.

К ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

А. В. Соболев

Создать философское общество в России впервые попытались в Петербурге зимой 1879/80 г. после ряда предварительных обсуждений на квартире товарища министра финансов Ф. Г. Тернера, интересовавшегося по преимуществу религиозными вопросами, 15(27) февраля 1880 г. было созвано совещание учредителей будущего философского общества для выработки устава. Учредителями были Вл. Соловьев, Н. Страхов, Э. Радлов, М. Каринский. К. Бестужев-Рюмин, Д. Цертелев, А. Светилин и некоторые другие лица. Устав был выработан и передан на рассмотрение Ученого комитета Министерства народного просвещения. Будучи членом этого комитета, Вл. Соловьев дал свое заключение относительно представленного устава.

Обосновывая необходимость создания философского общества, Соловьев писал, что изгнание из университетов в 1849 г. философии привело к снижению образовательного уровня в университетах и гимназиях и пагубно отразилось на развитии наук. «Для плодотворных и широких обобщений в науке, — писал он, в частности, — необходимы известные универсальные начала и идеи, которые должны давать обобщению определенное направление и цель, а эти начала и идеи, не находящиеся ни в одной частной науке, могут быть установлены только всеобщею наукою — философией»[1]. Восстановление в 1863 г. на историко-филологических факультетах кафедр философии не спасло положения, ибо их существование продолжало оставаться почти номинальным. «Фактически философия попрежнему находит некоторое убежище лишь в духовных академиях, вдали от общего течения жизни и науки»[2]. В таких условиях создание философского общества Соловьев признавал желательным и своевременным.

Иначе посмотрел на данный вопрос министр внутренних дел Д. А. Толстой, который посчитал создание философского общества праздной затеей и не утвердил его устав.

Более успешной оказалась попытка москвичей. Воспользовавшись горьким опытом петербуржцев, они не стали дразнить гусей словом «философия» и закамуфлировали свое предприятие более

© А. В. Соболев, 1993

безобидным словом «психология». 15 июля 1884 г. устав Московского психологического общества был утвержден, и 24 января 1885 г. общество собралось на первое свое заседание под председательством философа профессора Московского университета М. М. Троицкого, по чьей инициативе оно и было создано.

Хотя в этом деле известную роль сыграла случайность, но право на приоритет Москва, видимо, заслужила. Как отмечает хорошо осведомленный в этом вопросе Э. Радлов, «в Петербурге как центре высшей администрации государства философские интересы играли совершенно второстепенную роль, чего нельзя сказать о Москве, где выступления Соловьева или заседания Психологического общества обращали на себя всеобщее внимание»[3].

Москвичам удалось сделать и следующий шаг по пути все большей институциализации философии в России. На деньги, полученные от мецената, кондитерского фабриканта Абрикосова, Московское психологическое общество с 1889 г. начало издавать фактически первый в России философский журнал[4] «Вопросы философии и психологии», который сразу же приобрел всероссийское значение и издавался без перерывов вплоть до 1918 г. Для сравнения отметим, что созданное наконец-то в 1897 г. Петербургское философское общество так и не смогло основать собственный печатный орган, если не считать выпущенных уже перед самым закрытием этого общества в 1922 г. трех номеров журнала «Мысль».

Если Московское психологическое общество и Петербургское философское общество были созданы при соответствующих университетах и охватывали главным образом только академические круги, то в начала XX столетия всплеск широкого общественного интереса к философским и религиозным вопросам привел к созданию уже целой сети религиозно-философских обществ и кружков, включавших в себя представителей самых разнообразных профессиональных и социальных слоев.

Здесь пальму первенства приходится отдать Петербургу, где по инициативе Д. Мережковского, З. Гиппиус, Д. Философова, В. Розанова, В. Тернавцева и под председательством ректора Духовной академии епископа Финляндского Сергия (будущего Патриарха Всея Руси) с 29 ноября 1901 г. начали регулярно созываться религиозно-философские собрания, сыгравшие большую роль в формировании идейной атмосферы начала века. В апреле 1903 г. эти собрания были запрещены обер-прокурором синода К. П. Победоносцевым, но с 1907 г. они возобновили свою деятельность уже под председательством А. В. Карташева.

В Москве основные религиозно-философские кружки, в том числе и интересующее нас Общество памяти Вл. Соловьева, образовались в непосредственной связи с революционным подъемом 1905 г. Но для того чтобы сразу явиться на свет как бы во всеоружии и занять заметное место в духовной жизни Москвы, соловьевское общество должно было вобрать в себя ручейки предшествующих инициатив.

Одним из резервуаров молодежной философской активности для общества явилась философская секция основанного в 1902 г.

князем Сергеем Трубецким при Московском университете Студенческого историко-филологического общества[5]. Наиболее деятельные ее члены, захваченные в 1905 г. идеями христианского социализма, образовали недолго просуществовавшее Христианское братство борьбы, а затем стали наиболее деятельными членами соловьевского общества (Свенцицкий, например, в первый же год существования общества прочел два доклада, причем первый из них, «Террор и бессмертие», еще весь дышит революционными настроениями периода Братства, а В. Эрн на протяжении всей истории существования общества прочел не менее девяти докладов).

Другим резервуаром стал кружок «аргонавтов», сформировавшийся в 1903—1904 гг. вокруг Андрея Белого, Сергея Соловьева и Эллиса (Л. Кобылинского). Один из старших членов кружка «аргонавтов» — Г. А. Рачинский стал позднее председателем Общества памяти Вл. Соловьева. Кружок «аргонавтов» в социально-политическом отношении имел анархистскую направленность, но в большей степени интересовался вопросами эстетики и мистики. Проект так и не состоявшихся сборников «Арго» предусматривал пять разделов:

1. Поэзия, проза, эстетика (ответственные Л. Эллис, С. Соловьев).
2. Философия (ответственные Г. Рачинский, М. Эртель).
3. Наука (ответственные М. Эртель, Л. Эллис).
4. Мистика (ответственные Н. Киселев, М. Эртель).
5. Общественные вопросы.

Причем в черновых заметках Эллиса[6], из которых почерпнуты нами эти сведения, последний пункт так и не нашел ответственного и был в конце концов вычеркнут.

Точная дата образования Религиозно-философского общества нам пока не известна. Мемуарные источники, на которые, впрочем, нельзя вполне полагаться, указывают либо на осень 1905 г., либо на 1906 г. Документально установленные следы деятельности общества восходят к осени 1906 г.

Деятельность общества основывалась на прочном материальном фундаменте, обеспеченном богатой меценаткой Маргаритой Кирилловной Морозовой, роль которой в развитии русской культуры начала XX в. весьма значительна. Она передала государству очень ценную коллекцию русской живописи, поддерживала материально композитора А. Скрябина, но главный ее вклад — это вклад в развитие философской культуры в России.

Кроме того, что на ее средства под редакцией Евгения и Григория Николаевичей Трубецких издавался общественно-политический журнал «Московский еженедельник», при обществе было создано философское издательство «Путь», которое выпустило в свет библиотеку книг ведущих русских философов начала века (упомянем здесь хотя бы такие ставшие знаменитыми произведения, как «Столп и утверждение Истины» свящ. Павла Флоренского, «Два града» и «Свет невечерний» С. Н. Булгакова, «Философия свободы» Н. А. Бердяева, «Борьба за логос» В. Эрна, «Миросозерцание Вл. Соловьева» Е. Н. Трубецкого), издало ряд переводных книг, среди которых следует упомянуть переводы работ Владимира Соловьева, из-

данных первоначально на французском языке («Россия и вселенская церковь» и «Русская идея»), и серию книг о русских мыслителях. В этой серии вышли книги Н. Бердяева «А. С. Хомяков», В. Эрна «Г. С. Сковорода», С. Аскольдова «А. А. Козлов» и в плане издательства были объявлены книги о К. Леонтьеве (В. В. Бородаевского), Н. Ф. Федорове (Н. А. Бердяева), М. М. Сперанском (А. Е. Ельчанинова), А. И. Бухареве (С. С. Розанова), Ф. И. Тютчеве (Вяч. Иванова), Н. В. Гоголе (В. В. Зеньковского) и Серапионе Машкине (П. А. Флоренского)[7].

При обществе был создан музей Владимира Соловьева, собиравший рукописи и книги самого Соловьева, а также посвященные ему книги и статьи и все так или иначе связанное с жизнью и творчеством Соловьева.

И наконец, обществом устраивались получившие широкую известность регулярные закрытые и публичные заседания, на которых обсуждался широкий спектр философских и религиозных вопросов с привлечением не только московских, но и петербургских философов. В §3 Устава общества говорилось: «Общество находится в Москве, но район его деятельности распространяется на всю Россию»[8].

Чрезвычайно интересная характеристика духовной атмосферы, царившей на заседаниях Общества памяти Владимира Соловьева, содержится в мемуарах его сотрудника Н. С. Арсеньева. Но поскольку он характеризует ее, сопоставляя с атмосферой заседаний другого важного для духовной жизни Москвы религиозно-философского сообщества, а именно самаринского кружка, или «Кружка ищущих христианского просвещения», то сначала сообщим некоторые сведения о последнем. Это тем более важно, что многие мыслители активно работали в обоих объединениях и эти объединения как бы дополняли друг друга. Самаринский религиозно-философский кружок вырос из первоначально имевшего политическую ориентацию «Кружка москвичей», возникшего на волне политического подъема 1905 г. Этот кружок во главе с братьями Самариными объединял два с половиной десятка людей, консервативно настроенных и славянофильски ориентированных. С. Булгаков очень ярко выразил настроения этих людей, озабоченных судьбой России и предчувствовавших катастрофические последствия развертывающихся событий. «Слишком страшно было думать всерьез и говорить о гибели России... тем более, что еще оставалась надежда найти внереволюционный, свободный от красной и черной сотни культурный центр... Культурный консерватизм, почвенность, верность преданию, соединяющаяся со способностью к развитию, — таково было это задание, которое и на самом деле оказалось бы спасительным в истории, если бы было выполнено»[9]. Булгаков не входил в этот кружок на стадии политической направленности его деятельности, так как в это время жил еще в Киеве, да, кроме того, по его признанию, несмотря на глубокую симпатию к этим людям, он не мог полностью разделить их умонастроений.

«Впрочем, про себя лично скажу, — пишет он, — что хотя в бытовых и практических отношениях я шел об руку с этим культурным консерватизмом (как он ни был слаб в России), исповедовал по-

чвенность, однако в глубине души никогда не мог бы слиться с этим слоем, который у нас получил в идеологии наиболее яркое выражение в славянофильстве (с осколками славянофильства: Ф. Д. Самариным, П. Б. Мансуровым, М. А. Новоселовым, В. А. Кожевниковым и др. я лично дружил). Меня разделяло общее ощущение мира и истории, какой-то внутренний апокалипсис, однажды и навсегда воспринятый душой, как самое интимное обетование и мечта. Русские почвенники были культурные консерваторы, хранители и чтители священного предания, они были живыми отрицателями нигилизма, но они не были его преодолением, не были потому, что сами они были, в сущности, духовно сыты, и никуда не порывались души их, никуда не стремились, Они жили прошлым, если только не в прошлом. Их истина была в том, что прошлое есть настоящее, но настоящее-то не есть только прошлое, но оно есть и будущее, и притом не только будущее, которое есть выявление прошлого через настоящее в будущем, т. е. только прошлое, а будущее как новое рождение»[10]. И далее Булгаков говорит, что собственное апокалиптическое ощущение прерывности роднит его с революцией и даже, как это ни горько ему признать, с русским большевизмом. В свете того, что будет сказано в дальнейшем об атмосфере в Обществе памяти В. Соловьева, станет понятно, что именно его внутреннее беспокойство, ощущение прерывности заставит Булгакова, не порывая с самаринским кружком, перенести центр своей деятельности в Общество памяти В. Соловьева.

На стадии политической активности «Кружок москвичей» был озабочен тем, что нарождающийся в России парламентаризм неизбежно вытолкнет на поверхность политической жизни безответственных демагогов, манипуляторов общественным мнением, что только приблизит Россию к катастрофе.

Выражая эти опасения, активный член этого кружка В. В. Кожевников в письме от 7 июля 1905 г. пишет Ф. Д. Самарину: «Не знаю, скоро ли суждено нашей родине окунуться в дрязги парламентаризма, но к грязным приемам партийной агитации уже приступлено в широких размерах. Это можно считать началом практического политического воспитания той части "полноправного (?!)" общества, которую социалист Каутский называет голосующей скотиной»[11]. Политическая программа кружка предусматривала не структурное преобразование общественного строя, а приближение к верховной власти опытных и ответственных лиц, связанных с гущей народной жизни, а не с бюрократией. Например, в подписанной членами кружка записке, поданной съезду губернских предводителей дворянства в Москве 24 апреля 1905 г., говорилось: «Нет у нас Суворовых, Скобелевых в военном деле, нет у нас Сперанских, Киселевых, Муравьевых-Амурских в гражданском управлении, нет у нас митрополитов Филаретов в мире духовном. Недостаток в людях не в зависимости от государственного строя, а в зависимости от той среды, из которой они выходят, в которой они воспитываются»[12].

Разочарование в ходе политического развития России побудило членов кружка прекратить к концу 1906 г. политическую деятельность и сосредоточиться на духовных поисках и религиозном про-

светительстве. Смена направления деятельности повлекла за собой и смену наименования объединения, которое стало называться «Кружком ищущих христианского просвещения»[13], «корниловским» по фамилии хозяина дома, где происходили собрания, или «самаринским» кружком, а после смерти в 1916 г. его председателя Ф. Д. Самарина и в 1917 г. В. А. Кожевникова кружок возглавил М. А. Новоселов, и в литературе он часто встречается под именем «новоселовского».

Кроме систематических курсов и отдельных докладов, читавшихся в кружке, было задумано и осуществлено издание «Религиозно-философской библиотеки», составленной из небольших по объему и написанных доступным языком книг по различным религиозным и философским вопросам.

Теперь обратимся к свидетельству современника, отметившего и определенный параллелизм, и существенные различия между двумя главнейшими московскими религиозно-философскими объединениями.

«Там, в соловьевском обществе, — пишет Н. С. Арсеньев, — была иногда даже хаотичность и соблазнительность духовных исканий. Здесь, в корниловском кружке, была крепкая укорененность в жизни Церкви, при всей широте научного кругозора. Это была духовная лаборатория, там — шумная арена, где нужно было учиться выступать в защиту своих религиозных и философских убеждений»[14].

Поскольку настоящая работа преследует цель ввести в научный оборот материалы для истории «соловьевского» общества, то не пожалеем места для пространной цитаты, красочно его характеризующей.

«Здесь, — пишет Арсеньев, — охватывало вас веяние яркого "александрийского" культурного цветения. Пышный культурный цвет, но не всегда без червоточины, не всегда без некоторой гнили, не всегда свободный от некоторого "декаданса", зато часто без "трезвения". В этом была черта некоторого отличия, тонкая линия водораздела между атмосферой корниловского кружка и "Обществом памяти Соловьева". Но какое богатство тем и тонов представляло это соловьевское общество! И много было интересных исканий, искренних порывов, столкновений мнений. Это была религиозность, но в значительной степени (хотя и не исключительно) вне-церковная, или, вернее, не-церковная, рядом и с церковной, а главное, вливалась сюда порой и прямая струя "символического" оргиазма...

Вообще же собрания соловьевского общества, в котором дух псевдорелигиозного "оргиазма", смешивающий религиозное с безудержным исступлением плоти, отнюдь — повторяю — не был господствующим, а лишь одним из представленных течений, — вообще же эти собрания оставили во мне, вопреки всему, благодарную память. Масса интересных лиц, большой подъем религиозного, научного и философского интереса, глубоко искренние и вдохновенные выступления С. Н. Булгакова (его председателя) в защиту христианства против марксистского грубого нигилизма, богатство тем — "Бранд" Ибсена, Франциск Ассизский, христианство и социальный вопрос, Владимир Соловьев в ранний период своего фило-

софствования, средневековая мистика, Гегель как мистик, Ницше и христианство, античная религиозность, смысл жизни с христианской точки зрения и т. д., а главное — огромная культура и умственная чуткость и некий динамизм духовный, воплощенный в лице одного из столпов общества... Г. А. Рачинского, — все это оплодотворяло и зажигало»[15].

Какими бы красочными ни были описания мемуариста, пальму первенства мы все же должны отдать сухому документу. И как ни прискорбно констатировать, даже в этой области, в сводке материалов для истории институциализации философии в России нас опережают зарубежные исследователи, хотя документы нам куда доступнее, чем им.

В прекрасном, содержательном и хорошо документированном труде по истории петербургских религиозно-философских собраний[16] немецкая исследовательница Ютта Шеррер приводит хотя и далеко не полный, но все же довольно внушительный список докладов, прочитанных в Религиозно-философском обществе памяти В. Соловьева, что лучше всяких мемуаров характеризует и масштаб и значение работы этого общества. Мы же в лучшем случае лишь упоминаем о его существовании. Пользуясь тем, что пока еще не всю работу проделали за нас зарубежные исследователи, представим здесь значительно расширенный и уточненный список докладов, прочитанных в этом обществе. К сожалению, ради экономии места мы не сможем привести раскрывающие содержание этих докладова развернутые тезисы, обычно печатавшиеся на повестках, хотя они и представили бы значительный интерес, тем более что далеко не все доклады (особенно 1917—1918 гг.) были обнародованы в печати.

Ниже публикуется список докладов, прочитанных в обществе, с указанием сведений об их публикации. Сведения о докладах первых годов существования общества почерпнуты нами из книги Ютты Шеррер.

1906—1907 гг.

X. 1906	В. Эрн. Филологизирующий астроном (Богословский вестник, 1906. Ноябрь) и Борьба за логос (М., 1911).
4.XI 1906	С. Булгаков. Достоевский и революция.
Без даты	Д. Д. Галанин. Мое религиозное мировоззрение.
Б. д.	В. Эрн. Методы исторического исследования и «Сущность христианства» Гарнака (В. Эрн. Борьба за логос).
Б. д.	П. Серебровский. Христианство и социализм.
4.XII 1906	В. Свенцицкий. Террор и бессмертие (Вопросы религии. 1908. Вып. 2).
Б. д.	Н. Бердяев. Великий инквизитор Достоевского (Вопросы философии и психологии. 1907. Т. 86).
Б. д.	Арх. Михаил. О будущем христианства.
Б. д.	В. Свенцицкий. Религиозный смысл «Бранда» Ибсена.
Б. д.	И. Трегубов. Разбор лекции В. Свенцицкого о Льве Толстом.
3.V. 1907	В. Эрн. Социализм и христианство в их учении о прогрессе.
Б. д.	В. Эрн. Социализм и проблема свободы (Живая жизнь. 1907. № 2; В. Эрн. Борьба за логос).

1907—1908 гг.

Б. д. Ф. Зелинский. Характер античной религии в сравнении с христианством (Русская мысль. 1908. № 2).

Б. д. А. Белый. О новом искусстве символизма.

29.I 1908 В. Свенцицкий. Мировое значение аскетического христианства (Русская мысль. 1908. № 5).

1908—1909 гг.

31.I 1909 С. Булгаков. О первохристианстве (С. Булгаков. Два града).

22.II 1909 С. Булгаков. Первохристианство и новейший социализм (Вопросы философии и психологии. 1909. Т. 98; С. Булгаков. Два града)

8.III 1909 С. Булгаков. Народное хозяйство и религиозная личность (С. Булгаков. Два града).

Б. д. Н. Бердяев. Опыт философского оправдания христианства. О книге Несмелова «Наука о человеке» (Русская мысль. 1909. № 9).

Б. д. В. Эрн. идея катастрофического прогресса (Русская мысль. 1909. № 10).

1909—1910 гг.

26.II 1910 В. Эрн. Размышления о прагматизме (В. Эрн. Два града).

Б. д. С. Франк. Прагматизм как философское учение (Русская мысль. 1910. № 5).

9.IV 1910 С. Булгаков. Апокалиптика, социология, философия и история, социализм. Религиозно-философские параллели (Русская мысль. 1910. № 6).

Б. д. Н. Бердяев. Утонченная Фиваида. Религиозная драма Гюйсманса (Русская мысль. 1910. № 7).

Весна 1910 С. Франк (О Ницше?) (ЦГАЛИ. Ф. 427. Оп. 1. Ед. хр. 2939. Л. 3).

1910—1911 гг.

1.XI 1910 А. Белый. Трагедия творчества у Достоевского (А. Белый. Трагедия творчества. Достоевский и Толстой. М., 1911).

4.XI 1910 С. Гессен. О книге Э. Ласка.

12.XII 1910 Н. Бердяев. А. С. Хомяков и мы. (Судьба славянофильства). (Ф.)

10.II 1911 В. Иванов. Религиозное дело Соловьева (В. Иванов. Борозды и межи. М., 1916; Сборник первый о Вл. Соловьеве. М., 1911).

В. Эрн. Гносеология Соловьева (Сборник первый о Вл. Соловьеве).

1911—1912 гг.

30.XI 1911 В. Зеньковский. Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого. (Ф.)

29.I 1912 С. Булгаков. Смысл хозяйства. (Религиозно-философское значение основных хозяйственных функций — производства и потребления). (Ф.)

19.II 1912 Е. Трубецкой. Старый и новый национальный мессионизм (Русская мысль. 1912. № 3). (Ф.)

11.III 1912 Е. Лундберг. Религиозный индивидуализм и католическая реакция. (Ф.).

1912—1913 гг.

4.XI 1912 Б. Грифцов. Религиозная судьба Константина Леонтьева. (Ф.)

25. XI 1912 С. Дурылин. Религиозная судьба Лермонтова. (Ф.)

23.I 1913 С. Аскольдов. Время и его религиозное значение. (Ф.)

3.II 1913 В. Зеньковский. Проблема религиозного опыта. (Ф.)

26.III 1913 С. Дурылин. Церковь Невидимого Града. Сказание о граде Китеже. (Ф.) (Изд. Орош. М., 1917).

3.IV 1913 С. Соловьев. Эллинизм и христианство. (Ф.)

1913—1914 гг.

20.X 1913 С. Соловьев. Идея церкви в поэзии Владимира Соловьева.

14. XI 1913 В. Иванов. О границах искусства (В. Иванов. Борозды и межи). (Ф.)

1.XII 1913 С. Дурылин. Николай Семенович Лесков. Опыт характеристики личности и религиозного творчества. (Ф.)

11.I 1914 В. Эрн. Размышление о природе естественных наук. (Ф.)

2.II 1914 С. Булгаков. Русская трагедия. О романе Достоевского «Бесы» (по поводу его инсценировки в МХТ) (Русская мысль. 1914. № 4; С. Булгаков. Тихие думы). (Ф.)

В. Иванов. Основной миф в романе «Бесы» (Русская мысль. 1914. № 4; В. Иванов. Борозды и межи).

26.II 1914 Е. Трубецкой. Свет Фаворский и преображение ума (по поводу книги о. П. Флоренского «Столп и утверждение истины»).

20.IV 1914 Б. Столпнер. Каббала как особый тип религиозного сознания. (Ф.)

1914—1915 гг.

6.X 1914 С. Булгаков. Русские думы (Русская мысль. 1914. № 12).

В. Эрн. От Канта к Круппу (Там же).

В. Иванов. Вселенское дело (Там же).

Г. Рачинский. Братство и свобода (Там же).

Е. Трубецкой. Война и мировая задача России (Там же).

30.X 1914 С. Дурылин. Россия и Лермонтов. К изучению религиозных истоков русской поэзии (Христианская мысль. 1916. № 2).

19. XI 1914 А. Щербин. Значение переживаемого момента для развития русской философской мысли. (Ф.)

15.I 1915 Беседа на тему «О нашем отношении к германской культуре». Вступительное слово В. Эрна. (Ф.)

29.I 1915 В. Эрн. Сущность немецкого феноменталиэма (В. Эрн. Меч и крест. М., 1915).

8.IV 1915 С. Дурылин. Град София. Св. София и Царьград в русском народном религиозном сознании (М., 1915). (Ф.)

1915—1916 гг.

22.XI 1915 Е. Трубецкой. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи.

29.XI 1915 С. Дурылин. Начальник тишины. Из летних впечатлений на Светлом озере и в Оптиной (Сергиев Посад, 1916).

17.I 1916 С. Булгаков. Софийность мира.

25.III 1916 Н. Устрялов. Национальная проблема у первых славянофилов (Русская мысль. 1916. № 10).

24.IV 1916 Е. Трубецкой. Два мира в древнерусской иконописи. М., 1916. (ф.)

1916—1917 гг.

28.X 1916 Беседа на тему «Икона и картина». Вступительное слово А. Сидорова.

4.XI 1916 Л. Шестов. Право на истину (по поводу книги Вяч. Иванова «Борозды и межи»).

13.XI 1916 Заседание, посвященное памяти К. Н. Леонтьева, по случаю 25-летия со дня его кончины. Вступительное слово председателя общества Г. А. Рачинского.

Речи: протоиерея Г. Фуделя «К. Леонтьев и В. Соловьев», С. Дурылина «Писатель-послушник» С. Булгакова «Победитель-побежденный. Судьба Леонтьева». (Ф.)

30.XI 1916 Б. Бугаев. Александрийский период и мы в освещении проблемы «Восток и Запад». (Ф.)

10.I 1917 Л. Успенский. О компромиссе в морали. (Ф.)

27.I 1917 Е. Трубецкой. Мировая бессмыслица и мировой смысл (Е. Трубецкой. Смысл жизни. М., 1918). (Ф.)

6.II 1917 П. Блонский. Кн. С. Н. Трубецкой и философия. (Ф.)

24.II 1917 Н. Арсеньев. Мистицизм и лирика. Из области средневековой мистической поэзии Запада. (Ф.)

15.IV 1917	Заседание на тему «О новой России». Речи: С. Булгакова, С. Дурылина, А. Евдокимова, Г. Рачинского, Е. Трубецкого, В. Турбина.
26.IV 1917	Беседа на тему «О религиозных задачах, стоящих перед новой Россией». Вступительное слово священника о. Павла Флоренского. (Ф.)
19.V 1917	Заседание памяти В. Эрна. Речи: Н. Бердяева, С. Булгакова, А. Белого, С. Дурылина, о. С. Соловьева, Г. Рачинского, Е. Трубецкого, В. Турбина, о. П. Флоренского. (Ф.)

1917—1918 гг.

18.X 1917	Беседа на тему «Революция и русское национальное самосознание». Вступительное слово А. М. Ладыженского. (Ф.)
11.I 1918	В. Иванов. Происхождение трагедии. (Ф.)
14.I 1918	Е. Трубецкой. Россия в ее иконе. (Ф.) (Русская мысль. 1918. № 1/2).
11.II 1918	С. Дурылин. Исповедник Руси. Из религиозных и национальных воззрений В. А. Кожевникова. (Ф.)
18.II 1918	Е. Трубецкой. Откровение Божьего дня. (Ф.)
24.III 1918	С. Булгаков. Вл. Соловьев и А. П. Шмидт. (Ф.)
29.IV 1918	С. Дурылин. Апокалипсис и Россия. (Ф.)
3.VI 1918	С. Булгаков. На пиру Богов. (Из глубины. М., 1918).

Уже один сухой этот перечень способен вызвать щемящее чувство утраты. Но ведь здесь наверняка зафиксирована лишь меньшая часть того богатства, которое подарило людям только одно общество, а ведь были и другие, и не только в Москве. Здесь даже не упомянуты многие мыслители, оставившие неизгладимый след в памяти слушателей. Вот что, например, вспоминает Ф. Степун, кстати, тоже здесь не упомянутый и тоже бывший одной из ярчайших фигур философской Москвы:

«Одним из самых блестящих дискуссионных ораторов среди московских философов был Борис Петрович Вышеславцев... Юрист и философ по образованию, артист-эпикуреец по утонченному чувству жизни и один из тех широких европейцев, что рождались и вырастали только в России, Борис Петрович развивал свою философскую мысль с тем радостным ощущением ее самодовлеющей жизни, с тем смакованием логических деталей, которые свойственны скорее латинскому, чем русскому, уму. Говоря, он держал свою мысль, словно некий диалектический цветок, в высоко поднятой руке и, сбрасывая лепесток за лепестком, тезис за антитезисом, то и дело в восторге восклицал: "Поймите... оцените..."»[17].

Дав в своих мемуарах удивительную по своей многомерности и многокрасочности картину культурной жизни предреволюционной Москвы, Степун сам себя вопрошает, не преувеличил ли он значения этой «канунной культуры», особенно если прилагать к ней европейскую мерку. Он трезво сопоставляет ее с культурной жизнью Германии до 1933 г., вспоминает, что почти в каждом более или менее значительном немецком городе были различного рода общества, в которых ему самому довелось прочесть более трехсот докладов, но не колеблется в своей высокой оценке московской духовной жизни.

«Читал я много, — пишет он, — и в венских и берлинских литературных салонах, где собирались образованнейшие и умнейшие люди. Конечно, можно усомниться, не являет ли описанная мною московская жизнь на фоне европейской культуры скорее образ духовной скудости, чем богатства. Мой ответ, да простят мне его мои европейские, главным образом мои немецкие друзья, вполне определенен: отнюдь нет. Конечно, русская культурная жизнь была менее разветвленной, чем европейская, но мне кажется, что она в некотором смысле была духовно более напряженной»[18].

В недрах Религиозно-философского общества в 1917 г. возник «Проект Религиозно-философской академии в Москве»[19]. Ввиду того что проект академии возник «во время всеобщего переустройства государственной жизни», он заранее отказывается от задачи полной регламентации преподавательской и исследовательской жизни академии, провозглашая только общие принципы и цели. Было заявлено, что принципом работы академии должна стать не конфессиональная приверженность, а «полная свобода исследования» и «положительное отношение к христианству и именно к православию».

Академия создана не была, да и само общество в середине 1918 г., после конфискации дома и имущества М. К. Морозовой, прекратило свою деятельность.

Однако, несмотря на лишения, вызванные гражданской войной и хозяйственной разрухой, бывшие члены общества еще раз попытались восстановить традицию. Осенью 1919 г. по инициативе Н. А. Бердяева в Москве была основана Вольная академия духовной культуры.

В академии был прочитан целый ряд курсов: «Философия духовной культуры» (А. Белый); «Философия истории» (Н. Бердяев, позднее, в 1923 г., издавший этот курс в Берлине в виде книги «Смысл истории»); «Греческая религия» (Вяч. Иванов); «Искусство Ренессанса» (П. Муратов); «Введение в философию» (С. Франк, издавший этот курс в виде книги в Москве в 1922 г. и в Берлине в 1923 г.); «Этика» (Б. Вышеславцев); «Жизнь и творчество» (Ф. Степун, издавший в 1923 г. в Берлине книгу под таким названием); «Этапы мистического пути» (о. Владимир Абрикосов).

Н. Бердяев вел также семинар по творчеству Достоевского, результатом чего явилась книга «Миросозерцание Достоевского».

В 1920 г., помимо чтения курсов, было организовано чтение докладов, которые охватили широкий круг тем: «Кризис культуры», «Кризис философии», «О христианской свободе», «О сущности христианства», «Идеальная Греция», «Теософия и христианство», «О магической природе слова», «Восток, Россия и Запад», «О польском мессианизме», «Духовные основы хозяйства», «Критика историзма», «О преодолении пошлости», «К. Леонтьев», «О "Закате Европы" О. Шпенглера», «В. Соловьев и вселенское христианство» и многие другие.

Сначала слушателей было немного, но потом зал Высших женских курсов, рассчитанный на 300 мест, уже не мог вместить всех желающих, и некоторые доклады приходилось повторять дважды.

Публичные же лекции в зале Политехнического музея собирали более 1000 слушателей. Очень интересная характеристика слушателей и атмосферы, царившей на докладе и лекциях, дана в отчете о деятельности академии, помещенном в сборнике «София» (Берлин, 1923): «Публика, посещавшая Академию, не была обычной публикой, которая приходит на лекции и доклады из любопытства, для развлечения. Это были люди, жадно ищущие, стремящиеся найти новые пути, люди, для которых разрешение вопросов духовных было решением их жизненного пути. Поэтому атмосфера лекций и докладов была исключительной, страстной напряженности»[20].

Идя навстречу пожеланиям молодежи, академия организовала весной 1922 г. по инициативе Н. Бердяева и С. Франка философско-гуманитарный факультет, работа которого была прервана из-за высылки из России в августе-сентябре 1922 г. группы профессоров, в том числе и организаторов этого факультета. Вскоре прекратила деятельность и сама академия.

Высланные из России философы вскоре, 26 ноября 1922 г., основали в Берлине Религиозно-философскую академию, московский же период жизни Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева вместе с его истоками и попытками возрождения можно считать на этом завершившимся.

В связи со сказанным на ум невольно приходит сравнение. Почвенный слой планеты Земля составляет порядка одной десятимиллионной части ее радиуса, и если снять эту тончайшую пленку, то Земля уже будет не носительницей удивительно разнообразной биологической жизни (может быть, единственной во всей вселенной), не колыбелью человеческой цивилизации, а булыжником, летящим в космосе. Точно так же и человечество, утратив по тем или иным причинам тончайший культурный слой, состоящий из творцов хрупких художественных и философских аппаратов, помогающих увидеть или расслышать смысл человеческой жизни, чтобы народы могли жить в свете этого смысла, — утратив этот слой, человечество способно «выпасть» из истории в зооподобное состояние. Наращивание плодоносного культурного слоя является очевидной и насущной задачей нашего общества. От надежности его зависит, будем ли мы гарантированы от ужасов самопожирания общества, которые у всех на памяти.

[1] Письма Владимира Сергеевича Соловьева. СПб., 1911. Т. 3. С. 259—260.
[2] Там же. С. 260.
[3] *Радлов Э. Л.* Голос из невидимых стран // Дела и дни. Пг., 1920. Кн. 1. С. 190.
[4] Предпринятая ранее попытка Л. Е. Оболенского издавать с 1880 г. философский журнал «Мысль» не увенчалась успехом, так как ему пришлось фактически одному заполнять страницы этого журнала, который не пользовался успехом. Точно так же не удалась попытка А. А. Козлова издавать «Философский трехмесячник» в 1885 г. Этот журнал также оказался журналом одного автора.
[5] Позднее оно получило название «Общество памяти С. Н. Трубецкого».
[6] ЦГАЛИ. Ф. 575. Кн. 1. Ед. хр. 15. Л. 2.
[7] Последний успел лишь написать и напечатать в издательстве Свято-Троицкой Сергиевой Лавры брошюру «Данные к жизнеописанию архимандрита Серапиона

(Машкина)» отдельным оттискам статьи, помещенной в «Богословском вестнике» за февраль-март 1917 г.

[8] С уставом общества и целым рядом повесток его заседаний меня ознакомили члены семьи П. А. Флоренского, за что приношу им глубокую благодарность. В публикуемом ниже списке докладов, прочитанных на заседаниях общества, те из них, сведения о которых почерпнуты или уточнены с помощью этих документов, помечены символом (Ф.).

[9] *Булгаков С. Н.* Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 77.

[10] Там же. С. 77—78.

[11] ГБЛ. Ф. 265. Кн. 191. Ед. хр. 4. Л. 10 об.

[12] ГБЛ. Ф. 265. Кн. 134. Ед. хр. 2. Л. 29 об.

[13] См.: *Арсеньев Н. С.* Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт-на-Майне, 1974. С. 60.

[14] Там же. С. 64.

[15] Там же. С. 61—64.

[16] *Scherrer J.* Die Peterburger religiös-philosophischer Vereinigungen: Die Entwicklung des religiösen Selbstverstandnisses ihrer Inteligencija-Mitglieder (1901—1917). B., 1973.

[17] *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк, 1956. Т. 1. С. 261.

[18] Там же. С. 263.

[19] ГБЛ. Ф. 171. Кн. 16. Ед. хр. 9. Л. 1-5.

[20] София: Проблемы духовной культуры и религиозной философии / Под ред. Н. А. Бердяева. Берлин, 1923. С. 136.

ПАМЯТИ КОЛЛЕГИ

Автора этой статьи нет в живых... Еще совсем недавно (кажется, что это было всего лишь вчера, хотя прошло уже больше года) входила Нина Федоровна в институт, всегда наполненная новыми идеями и планами. Каждый, кто ее знал, помнит ее внимательность и доброжелательность по отношению к коллегам и собеседникам, ее мягкость, вежливость и уважение к оппонентам и в то же саоме время строгую принципиальность и твердость в отстаивании своих убеждений. Это проявлялось как в теоретических спорах, так и в любом, казалось бы, не столь уж значительном случае, когда она ощущала несправедливость. Чувство своей и общей ответственности, искренняя увлеченность не только сугубо профессиональными делами, но и глобальными, общечеловеческими проблемами, высокая интеллектуальная культура — все эти качества составляли неотъемлемые черты ее характера.

Нине Федоровне был присущ довольно редко встречающийся удивительно органичный синтез: она была вдумчивым, талантливым ученым-профессионалом, доброжелательным человеком. И потому вполне естественно, что она пользовалась глубоким уважением и любовью своих друзей и коллег.

Нина Федоровна Уткина родилась в г. Коканде в 1928 г. Она была выпускницей философского факультета МГУ, после окончания которого защитила кандидатскую диссертацию. Некоторое время Нина Федоровна преподавала философию в высших учебных заведениях, а в 1960 г. связала свою судьбу с Институтом философии АН

© В. И. Приленский, 1993

СССР. Старший научный сотрудник, защита докторской диссертации, ведущий научный сотрудник — таковы внешние вехи ее научной деятельности.

Профессиональные интересы Нины Федоровны были широки и разносторонни. Ей принадлежит разработка проблем отечественного естественнонаучного материализма (монография «Естественнонаучный материализм в России XVIII в»). Ее интересовали особенности антропологического материализма и влияние позитивистских идей на русскую философию и науку (монография «Позитивизм, антропологический материализм и наука в России»). Объектом особенного внимания для нее был XVIII в. в России, которому посвящены многие ее статьи и выступления, а также монография «М. В. Ломоносов», вышедшая в серии «Мыслители прошлого». В последнее время Нина Федоровна была увлечена изучением философских идей Л. Н. Толстого и Вл. С. Соловьева. Вообще говоря, Нина Феоровна Уткина не была узким специалистом, даже если иметь в виду историю русской философии в целом, — она глубоко интересовалась общеметодологическими проблемами, была в курсе всего того нового, что появлялось на философском горизонте.

Много сил и энергии Нина Федоровна отдавала организационной работе. Например, в последнее время она была членом редколлегии серии «Из истории отечественной философской мысли» (приложение к журналу «Вопросы философии»), ответственным редактором многих других изданий.

Нина Федоровна была научным руководителем аспирантов и молодых научных сотрудников, которые сейчас с благодарностью вспоминают ее заботу о них.

Вокруг Нины Федоровны всегда существовала особенная атмосфера творчества, строгой взыскательности и в то же самое время доброты и искренности. От нас ушел замечательный человек, и это потеря не только для коллег, друзей и учеников Нины Федоровны, но и для отечественной культуры.

Представляемая здесь статья Н. Ф. Уткиной о философии Вл. Соловьева была ее последней работой.

В. И. Приленский

ФИЛОСОФИЯ В. С. СОЛОВЬЕВА
(Статья первая)

Н. Ф. Уткина

Свою систему воззрений Соловьев называл философией всеединства, или синтетической философией, преодолевающей, как он полагал, ту односторонность представлений, которой отличались предшествующие философские учения, включая материалистические и

© Н. Ф. Уткина, 1993

идеалистические концепции. Однако исходный принцип его системы, утверждающий верховное творческое начало, называемое им свободно сущим, или абсолютом, и отождествляемое с Богом, свидетельствует о принадлежности его взглядов к объективному идеализму. Исследователи русской мысли признают Соловьева наиболее крупным представителем русского идеализма.

Родился он в 1853 г. в семье известного историка Сергея Михайловича Соловьева. Образование получил в Московском университете, куда поступил на физико-математический факультет, привлеченный широким кругом преподаваемых там естественных наук, среди которых его особенно интересовала биология. Со второго курса обучения он перешел на историко-филологический факультет и стал уделять основное внимание философии. После университета недолго пребывал вольнослушателем в Московской духовной академии.

Несколько лет занимался преподавательской деятельностью, читал лекции по философии в Московском и Петербургском университетах. Концу преподавательской карьеры содействовала его публичная лекция 28 марта 1881 г., в которой он обратился к Александру III с призывом исполнить свой христианский долг и помиловать революционеров-народовольцев, активных участников первомартовских событий. В дальнейшем Соловьев посвятил себя теоретической философии, публицистике, поэзии. Занятия философией наиболее напряженно протекали во второй половине 70-х и в 90-е годы; 80-е годы были периодом активной публицистической деятельности.

В круг философских сочинений Соловьева входит немало работ, среди которых, пожалуй, наиболее значительными являются: «Кризис западной философии (против позитивистов)», «Философские начала цельного знания», «Критика отвлеченных начал», «Исторические дела философии», «Учения о Богочеловечестве», «История и будущность теократии», «Смысл любви», «Оправдание добра», «Жизненная драма Платона», «Теоретическая философия», «Три разговора».

В его произведениях запечатлен живейший интерес к философской культуре во всем ее объеме. В юности — а это были годы расцвета революционно-демократической идеологии в России — он увлекся материализмом. О его взглядах тех лет интересное свидетельство оставил Л. Лопатин: «Я никогда потом не встречал материалиста, столь страстно убежденного. Это был типический нигилист шестидесятых годов»[1]. Соловьев зачитывался Писаревым, серьезно изучал естественные науки, стал отличным знатоком трудов Дарвина и полагал, что дарвинизм навсегда положил конец не только телеологии, но и теологии. Его привлекали сочинения Фейербаха. В ту же пору он читает Сен-Симона, Фурье, Оуэна и приходит к выводу о родстве его собственных и социалистических идеалов.

Растущая популярность позитивистской философии встретила в его трудах самый непосредственный отклик. В философском становлении Соловьева позитивизм сыграл большую роль, без него было бы сложно создать философскую экспозицию, демонстрирую-

щую губительное действие абсолютизации отвлеченных начал. Философия всеединства возникала, отталкиваясь от позитивизма и используя его в качестве веского довода в пользу своей собственной теоретической состоятельности.

Господство позитивизма в европейской культуре обострило тоску по метафизике, возрождение которой пробудило интерес к философии Шопенгауэра. Критическое рассмотрение идей Шопенгауэра, Э. Гартмана, Ницше составляет значительный пласт в творчестве Соловьева. Изучая Шопенгауэра, он обратился к восточной философии и ввел в свои произведения анализ древнеиндийских, китайских, персидских учений.

С неизменной симпатией он относился к идеям Спинозы. Очень часто обращался к работам Канта, во многом солидаризируясь с ними, но не принимая их полностью. Несомненно влияние на Соловьева философских систем Фихте, Шеллинга, Гегеля. Исследователи русской мысли, как правило, отмечают близость его идей положительной философии Шеллинга. Столь же несомненно прослеживается в его философии влияние Платона и неоплатоников. Есть сходные черты во взглядах Соловьева и Баадера, истоки которых идут от Бёме. Соловьева интересовали сочинения Сведенборга, мистиков средних веков, писания отцов церкви.

В 70-е годы тесные контакты связывали Соловьева со славянофилами, но позже их пути разошлись. Одной из основных тем соловьевской публицистики 80-х годов стала критика славянофильских взглядов. Многочисленными были точки пересечения с идеями трех ярких представителей русского идеализма тех лет — Толстым, Достоевским, Федоровым. С Толстым Соловьев вел полемику, не прекращавшуюся вплоть до последних его работ («Три разговора»). С Достоевским и Федоровым его связывали общие воззрения по ряду существенных принципов.

Историко-философские познания Соловьева отличались редкостной широтой[2]; с годами одни философские направления, занимавшие центральное место в поле его зрения, сменялись другими, но все они не просто оставили след в его философской системе. По самой сути ее все учения оказывались для нее насущно необходимыми. Не принимая в полной мере идеи ни одного из мыслителей, Соловьев не отказывал ни одной теории в праве на существование, видя в каждой из них закономерное порождение человеческой истории, не безразличное и для будущей культуры. Характеризуя отношение Соловьева к философскому наследию, уместно вспомнить слова Н. Бердяева: «Соловьев все оправдывает и обосновывает, всему находит место... В "Оправдании добра" он доходит до виртуозности в этом оправдании всего, что органически создано историей»[3]. Соловьев далеко не все оправдывал, но действительно стремился все обосновать и всему найти место. Довольно рано отказавшись следовать за материализмом, он на протяжении всей жизни продолжал сохранять доброе отношение ко многим идеям Чернышевского, считая, что они заслуживают всемерной поддержки[4]. Отношение Соловьева к наиболее близким ему философским учениям раскрывается в «Жизненной драме Платона», где исследованы истоки фи-

лософии Платона, ее сильные и слабые стороны, повлиявшие в дальнейшем на развитие европейской философии.

При жизни Соловьева критика его работ шла главным образом из лагеря позитивистов, неокантианцев, неогегельянцев (В. В. Лесевич, К. Д. Кавелин, Г. Ф. Шершеневич, Б. Н. Чичерин). Разбору докторской диссертации Соловьева Чичерин посвятил книгу «Мистицизм в науке» (М., 1881). Отвечая своим критикам в статьях «Странное недоразумение» (Лесевичу), «Мнимая критика» (Чичерину), Соловьев с сожалением писал о прискорбном непонимании его работ. Но иного нельзя было и ждать: система его воззрений существенно отличалась от идей тех философских направлений, которых придерживались критики.

Современники знали не столько Соловьева-философа, сколько поэта и публициста. Его философские труды для многих оставались «закрытой книгой».

После смерти он был признан предтечей и основателем «нового религиозного сознания» в России. Однако адепты нового религиозного сознания по-разному воспринимали творчество Соловьева. Различие характеристик касалось прежде всего степени мистицизма, свойственного системе его воззрений. По мнению С. Н. Булгакова, Соловьев интересен преимущественно как мистик, а не философ[5]. Н. Бердяев рисует другой облик Соловьева. По его словам «восточную аскетическую мистику Соловьев плохо понимал и мало ценил»[6]. То же самое и с «католической мистикой», он «мало интересовался ею», «она не влекла его к себе». «В католичестве привлекал его более всего иерархический церковный строй, папизм как активная организация, приспособленная к борьбе за правду Христову на земле»[7]. Бердяев полагает, что в ряде своих работ «Соловьев слишком упирал на сторону политическую и преследовал цели слишком публицистические»[8]. Вообще не совсем понятно, по мнению Бердяева, «почему такой воздушный, не почвенный, не земной человек оправдывает и охраняет все историческое, из почвы выросшее, с землей связанное»[9].

Славу мистика-пророка, окружавшую имя Соловьева, пытался развеять С. Трубецкой, прекрасно знавший идеи и настроения философа благодаря многолетнему дружескому с ним общению: «Если под пророком следует разуметь сверхъестественного предсказателя, то, понятно, Соловьев таковым себя не считал»[10]. Сам Соловьев о своем пророческом даре написал ироническое стихотворение «Скромное пророчество», в котором, «предсказывая» своей слушательнице грядущую весну и приятные майские прогулки, уверял ее:

Я в пророки возведен врагами,
Насмех это дали мне прозванье,
Но пророк правдивый я пред вами,
И свершится скоро предсказанье[11].

Среди исследователей нет согласия по поводу идейной эволюции Соловьева. Пожалуй, крайние полюсы различных мнений представлены в работах Е. Трубецкого «Миросозерцание Вл. Соловьева» (М.,

1913) и Г. Даама (Helmut Dahm) «Vladimir Solovyev und Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation. A Contribution to the History of Phenomenology» (Boston, 1975). Е. Трубецкой видел в развитии его идей процесс освобождения истинных взглядов от утопических заблуждений: задавшись целью преобразовать всю жизнь силой христианской веры, вошедшей в разум, философ слишком долго разрабатывал проекты достижения царства высшей правды и справедливости в условиях земного существования; только за два года до смерти произошло очищение идеала от праха земного. Соловьев вернулся в лоно христианской эсхатологии. По мнению Даама, идейная эволюция Соловьева шла в противоположном направлении: в последние годы жизни в его трудах появились новые тенденции, которые могли лечь в основу «новой реалистической школы в русской философии, способной порвать с теологией и утвердиться в своей независимости, опираясь на здравую и убедительную методологию»[12]. Имеется в виду феноменологическая методология, поскольку Даам считает Соловьева одним из основателей феноменологического направления в философии. Идеи, близкие Гуссерлю и особенно Шеллеру, были высказаны Соловьевым, по словам Даама, за два-три года до появления «Логических исследований» Гуссерля и за 15—20 лет до публикаций работ Шеллера. К сожалению, заключает Даам, возможности, открытые Соловьевым, остались непонятыми и не реализованными сторонниками «новой религиозной философии».

Различные толкования воззрений Соловьева неудивительны, так как в них действительно сочетались, казалось бы, взаимоисключающие тенденции. Обращая внимание на эту особенность философии Соловьева, Лопатин писал: «Он несомненный теист в своем воззрении на первое начало вещей, и он в то же время пантеист в своих идеях о мировом процессе как становящемся абсолютном»[13]. Он «решительный монист» и «столь же явный дуалист», сторонник принципов чистой свободы и вместе с тем детерминизма: его гносеология основывается на интуитивном характере непосредственного познания божественной сущности, но не меньшее место в ней занимают рационализм и даже — если учесть то большое значение, которое он придавал естественнонаучному опыту — эмпиризм[14].

В советской историко-философской литературе работы о Соловьеве долгое время были эпизодическим явлением[15]; их характер соответствовал длительному периоду негативного отношения к русскому идеализму. Признаки новых подходов к русской идеалистической философии XIX в. можно обнаружить в третьем и четвертом томах «История философии в СССР» (М., 1968); они положительно сказались на исследовании творчества Соловьева. Новый уровень анализа работ Соловьева продемонстрировали статьи 70—80-х годов, опубликованные в пятом томе «Философской энциклопедии»[16], в журнале «Вопросы философии»[17]. В 1983 г. появилась первая книга о Соловьеве в серии «Мыслители прошлого»[18].

1. НАЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ. ЭТАПЫ ЕЕ РАЗВИТИЯ

Вступительная лекция Соловьева по курсу философии в Петербургском университете (20 ноября 1880 г.) называлась «Исторические дела философии». Лектор не ставил своей задачей познакомить слушателей с успехами философии «в области отвлеченного мышления, при разрешении чисто умозрительных вопросов о бытии и познании»[19], хотя сам факт успехов и их значение не подвергались ни малейшему сомнению. На первый план был выдвинут вопрос: связаны ли между собой философия и «жизненный интерес всего человечества» и если связаны, то каким образом? Ответ на этот вопрос содержался уже в магистерской и докторской диссертациях Соловьева, значительная часть которых посвящена критике философских систем, замкнутых в границах теоретико-познавательной проблематики. Философия, по Соловьеву, обращена, по сути, к глубинам человеческого существования, которое, при всей важности сферы сознания, не исчерпывается ею. Смысл и назначение философии состоит в том, что «она делает человека вполне человеком»[20]. Ей это удается, потому что она всегда «освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание»[21]. Освободительная деятельность философии основывается на «коренном свойстве человеческой души, в силу которого она не останавливается ни в каких границах, не мирится ни с каким извне данным определением, ни с каким внешним ей содержанием, так что все блага и блаженства на земле и на небе не имеют для нее никакой цены, если они не ею самой добыты, не составляют ее собственного внутреннего достояния»[22]. Отказываясь принять внешние каноны «всех чуждых богов», человек тем самым стремится к внутренней полноте бытия, несущей в себе, по возможности, «абсолютную полноту и совершенство жизни»[23].

Освободительная миссия философии проявилась с самого ее начала: истоки философии Соловьев связывает с Востоком, главным образом с Индией — «страной всякого рабства, неравенства и внешнего обособления»[24]. Деление на касты уничтожало самое понятие человека; унижение человека усугублялось его рабской зависимостью от обожествленных сил природы. Философия появилась, провозгласив «новое, неслыханное слово: *все есть одно;* все особенности и разделения суть только видоизменения одной всеобщей сущности, во всяком существе должно видеть своего брата, себя самого»[25]. «Этим словом в корне подрывалось рабство религиозное и общественное»[26]. Но в индийской философии возвышение человека — мировая сущность присуща его самосознанию — вылилось в отречение от внешнего природного бытия. Сознание нашло в себе силы на самоутверждение лишь ценой отрицания бытия; идеал нирваны стал завершением мощного духовного порыва, который был пережит Востоком, затем вновь погрузившимся в «долгий духовный сон»[27].

Следующий шаг в развитии философии был сделан в Гре-

ции. Здесь историю философии Соловьев начинает с софистов, в идеях которых усматривает немалое сходство с индийской философией: и там и здесь «отрицаются всякое внешнее бытие и боги», «верховное значение признается за человеческой личностью»[28]. Но софисты не отрекаются от существования, у них достаточно энергии, чтобы заявить о готовности жить вопреки внешнему бытию. Однако у софистов происходит только субъективное освобождение личности, т. е. личность чувствует в себе силу и способность овладеть всяким содержанием, но не имеет в действительности никакого внутреннего содержания, не обладает необходимой идеей.

Требование «жить и действовать по идее, общей во всех и потому внутренне обязательной для каждого»[29], выдвинул Сократ, центральная фигура не только греческой философии, но и всего античного мира. Он не признавал прав личности, действующей во имя своей субъективной воли, личности, не обладающей положительным внутренним содержанием, т. е. объективной идеей. Заслуга Сократа — в признании необходимости объективной идеи, в признании того, что есть идеальное начало, без которого нет подлинной личности.

Что представляет собой объективная идея, являющаяся содержанием внутреннего мира человека, — этим вопросом занялся Платон. Истоки ее он поместил в гармоническом царстве идей, в идеальном бытии, противопоставленном обычному, внешнему бытию, в котором господство случайного, неразумного, недолжного исключает возможность генезиса идеального начала. Основы платонизма выведены, по словам Соловьева, «не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его потом пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта, которым началась его жизнь»[30]. Он был потрясен смертью Сократа. «Тот мир, в котором праведник должен умереть за правду, не есть настоящий, подлинный мир. Существует другой мир, где *правда живет.* Вот действительное жизненное основание для Платонова убеждения в истинно-сущем идеальном космосе, отличном и противоположном призрачному миру чувственных явлений»[31].

У Сократа добро не противопоставляется обычной земной действительности, оно просто предполагается; сущность и бытие его еще не уточняются. У Платона действительность несовместима с добром и правдой, противоречит им. Сократ искал нравственные нормы для практической, общественной жизни; у Платона добро стало предметом чисто теоретического интереса, средоточием иного, умопостигаемого мира. Последовательный платонист должен бы бежать от мира, но Платон в своей социальной реформаторской деятельности, в диалогах «Федр», «Пир» стремится преодолеть отрешенный идеализм, порожденный представлением о двух несовместных мирах, и все же физическое, материальное бытие и идеальный мир «так и остаются друг против друга, не находят своего примирения в философии платонической». Двойственность, свойственная платонизму, снимается, по мнению Соловьева, в христианской религии, объединяющей в Христе земное и небесное начало. Синтез

материального и идеального миров дарует «совершенную полноту жизни»[32].

Однако идеал, достигнутый в личности Христа, не воплотился в реальной истории христианской религии и церкви. Христианская идея превратилась в авторитет, требующий слепого доверия и подчинения: церковь стала внешней силой, вещественной организацией. Начался новый виток угнетения человека, попавшего «в новое, более глубокое рабство внешней духовной власти»[33]. Возникла задача восстановить нарушенные права человека и освободить его от внешнего авторитета и церковной власти, исказившей христианскую истину. За решение ее принялась философия — «началось великое развитие западной философии, под господствующим влиянием которого совершены, между прочим, два важных исторических дела: религиозной реформацией XVI века разбита твердыня католической церкви, и политической революцией XVIII века разрушен весь старый строй общества»[34]. Реформация дала мистическую философию, которая провозгласила внутреннюю непосредственную связь человека с Богом и подорвала тем самым беспредельную власть церкви. В революции XVIII в. огромную роль сыграла рационалистическая философия, выступившая в защиту человеческого разума и призвавшая к борьбе со всем неразумным и недостойным человека в гражданском обществе. «За грубыми стихийными силами, делавшими французскую революцию, скрывался, как двигательная пружина, принцип рационализма, выставленный предшествовавшей философией; недаром чуткий инстинкт народных масс на развалинах старого порядка воздвигнул алтарь богине разума»[35].

В философии рационализма разум приобрел безусловное, непререкаемое значение; авторитет веры был подорван, если вера не согласовывалась с разумом, то немедленно признавалась ложной. Новая философия покончила с дуализмом разума и авторитета, но ему на смену пришел иной дуализм, «не между разумом и верой, а между разумом и природой, внешним миром, объектом разума»[36]. И, так же как разум победил авторитет, теперь он постарался поглотить свой предмет — внешний мир, природу. У Декарта уже в полной мере выражена уверенность в преобладании разума над внешним природным миром: если для удостоверения действительности внешнего мира требуется свидетельство разума, то все основания достоверности разума заключены в нем самом.

Понимание природы как безусловно внешнего для разума и вторичного по отношению к нему бытия определяет, по Соловьеву, магистральную линию развития постсредневековой, новой западноевропейской философии. В итоге «мы видим полную в теории победу разума над внешним непосредственным бытием, которое уже не только подчиняется разуму, как у Декарта, но прямо отрицается, как бессмысленное у Фихте и Гегеля»[37]. Идеи разорванности, отчужденности разума и природы, дуализма двух субстанций или полного вытеснения одной из них — поглощение разумом природы — преобладали в западноевропейском философском сознании, но они не заполняли всего его объема. В Англии и во Франции школа «так на-

зываемой эмпирической философии»[38] утверждала подчинение разумного познания внешнему опыту.

Субстанциональное тождество души и тела положил в основу философии Спиноза, но, по мнению Соловьева, предложенное им тождество осталось абстрактным, отвлеченным, необоснованным. Объясняется это тем, что Спиноза, подобно Декарту, видел сущность вещественного бытия в протяженности, но если материю считать только протяженной, то между нею и мышлением не может быть ничего общего.

В системах Беркли, Юма, Фихте нарастало отрицание самобытности объективного мира, его существование рассматривалось «лишь относительно Я». Эта линия ненадолго прервалась благодаря идее абсолютного субъекта, введенной Шеллингом и вытеснившей чистое Я, т. е. субъекта как такового, предполагающего, что объективная природа являет собой только не-Я. Философия Шеллинга существенно меняла воззрения на природу: абсолютный субъект уже по своей абсолютности «одинаково относится как к духу человеческому, так и к природе»[39]. Возрождалась значимость внутреннего бытия природы, она оказывалась сама по себе столь же субъективной, как и человеческое Я.

Соловьев высоко ценит у Шеллинга тождественность Я и не-Я, идеального и реального, духа и природы, но не соглашается с его трактовкой абсолютного субъекта, абсолютного начала. У Шеллинга абсолютный субъект постепенно выходит в процессе своего движения, развития из безразличия и объективируется, т. е., по существу, «является лишь *в конце* мирового процесса как его последний результат...»[40]. Но если это так, то «абсолютное начало вообще не есть что-либо *действительно* существующее, следовательно, оно есть лишь *в возможности, в понятии*»[41]. Чистое понятие, понятие вообще опять заняло исходные и определяющие позиции. Философия Шеллинга в конечном итоге приблизилась к принципу, который с исчерпывающей полнотой был разработан Гегелем: «Все сущее есть саморазвитие понятия»[42].

В абсолютном панлогизме Гегеля закончилась история философского рационализма, утверждавшего понятие в качестве абсолютного prius. Возникнув в начале в западной философии, постепенно развиваясь, этот рационализм достиг вершины в системе Гегеля и фактически исчерпал свои возможности. В абсолютном рационализме Гегеля не существует мира, не созданного самим разумом. Началом его служит акт чистого мышления, понятие бытия, лишенного какой-либо определенности, ничем не отличающегося от «ничто» и, следовательно, равное ему. В результате «все должно быть выведено из ничего, или все должно явиться как саморазвитие ничего — результат колоссальной нелепости, но совершенно неизбежный для отвлеченного рационализма, признающего единственным принципом разум сам по себе, то есть пустую форму истины, отвлеченно взятую»[43].

Отрицая отвлеченный рационализм, противопоставляющий разум природе, предоставляющий господствующие позиции разуму, ущемляющий права и достоинство природы, Соловьев охотно гово-

рит об имеющихся в его истории славных страницах, блестящих идеях, гениальных мыслителях. Он отдает должное значению отвлеченного рационализма в эволюции философии и, более того, в процессе совершенствования человечества. В развитии философского рационализма от Декарта до Гегеля освобождалось «разумное человеческое начало», «человеческий разум, заявив столь громко и внушительно свои права во внешнем мире... сосредоточился в самом себе и, уединившись в германских школах, в небывалых дотоле размерах обнаружил свои внутренние силы созданием совершеннейшей логической формы для истинной идеи»[44]. Этап отвлеченного рационализма неизбежен на пути прогресса человечества. На этом этапе происходит не только развитие той разумной силы, которой обладает человек, главное — формируется способность человека «от себя, сознательно и свободно» осваивать действительность, принимать решения: «развитию человека как свободно-разумной личности и служила рациональная философия»[45].

Но как бы ни было велико значение отвлеченного рационализма, он страдал непозволительной односторонностью и ограниченностью, низводя многообразный действенный материальный мир в ранг вторичного бытия, лишенного самостоятельного существования.

Соловьев отдает должное не только отвлеченному рационализму, идеализму, но и материализму: преодолевая односторонность отвлеченного рационализма, философия должна была заняться восстановлением «прав материи»; сделала это натуралистическая и материалистическая философия, которая «восстановила и развила значение материального начала в мире и человеке»[46]. Превознесение разума, сознания над материей, разрыв этих двух сфер искажал природу человека, создавал иллюзорные представления о месте человека в окружающем его мире, порождал отчуждение человека от мира. С помощью натурализма и материализма человек «полюбил и познал материальную природу как нечто свое близкое и родное — развитие материализма и натурализма составляет такую же заслугу философии, как и развитие рационализма, в котором человек узнал и определил силы своего разумно-свободного духа»[47].

Натурализм являлся существенным элементом большинства философских учений эпохи Возрождения, представляя собой реакцию, по словам Соловьева, против средневековой теологии, третировавшей природу как область греховного и преходящего бытия. Возраставший интерес к природе вызвал к жизни философию Гоббса, французских материалистов XVIII в. Но особенно усилились натуралистические и материалистические идеи в XIX в. в связи с развитием естественных наук. К росту их влияния привело также положение дел внутри философии — доведенные до предела абсолютный рационализм и антиэмпиризм Гегеля.

Однако материализм отягощен недостатками и односторонностью ничуть не меньше, чем отвлеченный рационализм. Если же говорить о логической проработанности основных теоретических положений, то материализм явно уступает западноевропейской философии, идущей от Декарта до Гегеля. Соловьев подробно останав-

ливается на несогласованности онтологии материализма — признании материи абстрактным субстратом всего существующего и в то же время веществом, обладающим вполне определенными свойствами: протяженностью, непроницаемостью, инерцией, понимаемой как способность оказывать сопротивление. Атомистические концепции вещества, господствовавшие в XIX в., породили, в свою очередь, множество недоразумений: радикальные различия пролегли между механистическим и динамическим атомизмом. Последний, полагая, что атомы являются невещественными динамическими единицами, центрами сосредоточения сил, уже не столько утверждал, сколько подрывал материализм.

Атомизм в трактовках естествоиспытателей и философов, разделяющих взгляды механистического материализма, был, по Соловьеву, одной из важных причин перехода от материализма к позитивистскому эмпиризму, от субстанционального реализма к феноменализму. Наблюдатель, не находя в реальном физическом мире, в мире своих опытов никаких атомов, соответствующих либо механистической, либо динамической модели, легко мог прийти к выводу, что подлинная природа предметов и явлений, их сущность недоступны человеческому познанию.

Позитивистскому феноменализму Соловьев уделил большое внимание в «Кризисе западноевропейской философии», «Критике отвлеченных начал» и других работах.

Рассматривая позитивистский принцип «познание ограничивается одними явлениями», он обращает внимание на то, что понятие «явление» не имеет у позитивистов определенного содержания. Иногда оно трактуется в стиле идеалистического сенсуализма, и тогда предметом познания могут быть только состояния нашего собственного сознания; в таком случае внешний мир является артефактом, материя — «только мислимою возможностью ощущения»[48]. Такую трактовку дает Милль, но у Конта обстоит иначе: у него под явлением разумеется продукт взаимодействия между внешним миром и субъектом. Но в таком случае можно прийти к отрицанию познания сущностей, только искусственно отгораживая явление от сущности и не признавая, что любое действие (явление) выражает в известной степени природу действующего. Конт употребляет термин «явление» (забывая о логической строгости) лишь как антитезу отвергаемым им метафизическим сущностям.

Понятие метафизических сущностей также не имеет в его философии ясного логического определения: то это произвольно измышляемые пустые абстракции (если это так, по почему они непознаваемы для ума, измыслившего их?), то это действительный, но абсолютно недоступный познанию субстрат бытия, скрывающийся за явлением. Позитивизм избрал, по-видимому, безопасную гавань положительной науки, но неумолимая логика принципов влечет его «в темную пропасть безусловного скептицизма»[49]. Из-за феноменализма последовательный эмпиризм приходит к признанию представления без представляющего и без представляемого, состояний сознания без «сознающего и без сознаваемого»[50], короче, к сенситивному ощущению, воплощенному в безразличном текущем бы-

тии. Это бытие существует фактически «без всякого определения» и потому ничем не отличается от «чистого ничто». Реализм, натурализм в новой западноевропейской философии на стадии позитивизма при логическом завершении системы своей аргументации приводят к тотальному отрицанию не только сущности, но и бытия.

Столь же отрицателен результат и у направления отвлеченного рационализма. Если подлинное бытие заключается только в понятии, то из этого правила не может быть исключением и познающий субъект: существуя только в своем понятии, он сам является не чем иным, как понятием. В итоге «все есть чистое понятие, то есть понятие без понимающего и без понимаемого, мысль без мыслящего и без мыслимого; все существует actu puro, в чистом безразличном бытии, равном небытию». Философия пришла к миру, который в основах своих оказался пустым, бессмысленным, бессодержательным.

Многие беды западноевропейской философии проистекают из-за того, что в ней преобладает признание человеческого Я в качестве познающего субъекта. Воля человека, его аффекты, желания остались за пределами философии. Но «рядом с миром вечных и неизменных образов предметного бытия и познания существует другая, изменчивая, волнующаяся действительность — субъективный мир хотения, деятельности и жизни человеческой. Рядом с теоретическим вопросом: что есть? существует вопрос практический: что должно быть? т. е. чего мне хотеть, что делать, во что и из-за чего жить. На этот вопрос теоретическая философия по существу своему не могла дать никакого ответа...»[51].

Причины долговременной ориентации на школу, теорию Соловьев объяснял тем, что новоевропейская философия формировалась в период, когда происходило становление личности, но личности обособленной, отмеченной раздвоением «между отдельным лицом и обществом»[52]. Философия, оставаясь уделом немногих, была бессильной против религиозного миросознания народного большинства, для изменения которого нужны века исторического развития. Философ, не желая быть утопистом, должен был «совсем отказаться от практических задач, совсем отделиться от народной веры и народной жизни и обратить свою деятельность исключительно на вопросы теоретические»[53]. Положение изменилось в XIX в.: «...старое религиозное мировоззрение утратило всякий действительный смысл для большинства образованных людей... а в массах превратилось в безжизненное, исключительно на бытовой привычке основанное суеверие»[54]. С ослаблением религиозного сознания «верховные определяющие начала для жизни» следовало искать в философском сознании. Но современная западноевропейская философия в подавляющей своей части продолжает пребывать в состоянии логической отвлеченности, что мешает ей обрести нужное значение «в области практической» и оказать влияние «на жизнь народную»[55].

Соловьева очень интересовали попытки преодолеть логицизм, посмотреть на человека не только как на субъект познания, предпринимавшиеся в западноевропейской философии. Он писал о достоинстве антропологии Фейербаха, в которой приоритет отдан че-

ловеку как таковому, во всем богатстве его субъективного, личного бытия. Но антропологический принцип, по его мнению, излишне ориентирован на эгоистические, индивидуалистические устремления человека, на интересы природной материальной стороны человеческого существования.

Внимание Соловьева особенно привлекали идеи Шопенгауэра и Э. Гартмана, оппозиционные философии отвлеченного рационализма, логицизма. Воля, действующее начало, принятое в качестве первичного в учении Шопенгауэра, позволяла перенести центр тяжести с теоретической на практическую философию. Возрождение метафизики, сущности философии — все это Соловьев приветствует в философии Шопенгауэра, но его не удовлетворяет характер введенного в ней мирового начала, а именно воля, органически не связанная с интеллектом и отягощенная безысходным страданием. Возможность создания деятельной философии ликвидируется пессимистическими представлениями о слепой и бесконечно страдающей мировой воле, все порождения которой несут на себе печать необоримой скорби и гибели. Единственная позиция, пристойная человеку в таком мире, — добровольное отречение от него, погружение в абсолютную бездейственность, род нирваны. Мировое начало, избранное Шопенгауэром, приводит к поразительному противоречию между замыслами философа и итогами его системы.

В философии Гартмана нет столь радикального, как в учении Шопенгауэра, разрыва воли и интеллекта, но пессимизма в ней не меньше, поскольку вместо самоотрицающей себя личности здесь отрицается весь мировой процесс, конец которого ознаменован «совершенным уничтожением *всего сущего*», т. е. предполагается «совершенное *уничтожение,* переход в чистое небытие»[56].

Обозревая историю философии, Соловьев видит в ней последовательное развитие идей, способствующее в определенной степени совершенствованию человечества, но эти идеи собраны в учении, лишь частично отражающем истинные потребности прогресса человеческой личности. До поры до времени частичная, односторонняя проработка насущных жизненных проблем была единственно возможным и, следовательно, необходимым путем развития философии. Каждое из новоевропейских философских направлений — отвлеченный рационализм, эмпиризм, материализм — имеет в своей отдельности историческое значение и оправдание. Но человечество достигло такого состояния, когда разорванность и частичность в его собственном бытии достигли предела, опасного для будущего существования. Одновременно односторонние философские учения, гипостазирующие начала то идеализма, то материализма, то умозрения, то эмпирии, в свою очередь, пришли к бесславному завершению, разорвав связи с жизнью и уткнувшись в тупик логических рассуждений о конечном, абсолютном «ничто».

Обстоятельства свидетельствуют, что возникла насущная необходимость в новом этапе развития философии, когда потребуется, опираясь на достижения односторонних, частичных учений, сохраняя их позитивные качества, создать философию, охватывающую все жизненно важные сферы бытия и способную постичь их в орга-

ническом единстве. Эта философия оценит по достоинству значение всех начал — идеального и материального, индивидуального и всеобщего, умозрительного и эмпирического, рационального и этического, эстетического. Искомая философия преодолеет не только барьеры, воздвигнутые внутри философии, но и границы, отделяющие философию от других форм человеческого сознания. По Соловьеву, философию нельзя отделять ни от религии, ни от науки. Именно такую философию он старался создать, опираясь на традиции христианства, но столь видоизмененного, что Синод русской православной церкви вынужден был неоднократно запрещать публикацию его сочинений.

2. ОНТОЛОГИЯ

По мнению Соловьева, логично предположить, что в основе любой философии, обращенной к действительности, должен лежать вопрос о бытии, и понятно, почему именно бытие служит исходным, фундаментальным принципом многих философских учений. И все же Соловьев отказывается от этой традиции, считая, что философская система не должна основываться на понятии бытия, так как оно обладает серьезными минусами. Понятие бытия строго логически означает всего лишь определение не-небытия, и ничего больше. Строить философские конструкции на столь бессодержательном понятии — сомнительное достоинство. Положение усугубляется тем, что в практике употребления этого понятия в рационалистической и эмпирической философии его значение раздвоилось. В двух высказываниях — этот человек есть и эта мысль (или ощущение) есть — глагол быть употребляется в совершенно различных значениях. В первом случае применяется «предикат бытия к известному субъекту, во втором — к предикату субъекта»[57]. Двойственность значения маскировала в рационалистической и эмпирической философии смещение существенных различий в истинном смысле понятия. Если «сказать просто и безусловно: *мысль есть»,* то тем самым скрадывается понимание того, что утверждение такого типа, как «*мысль есть, ощущения есть,* значит: *некто мыслит, некто ощущает,* или *есть мыслящий, есть ощущающий,* и, наконец: *бытие есть,* значит, *есть сущий*»[58]. Коренные философские заблуждения «сводятся к гипостазированию предикатов»; философия отвлеченного рационализма «берет предикаты общие, отвлеченные», а эмпирическая — «частные, эмпирические, и, чтобы избегнуть этих заблуждений, нам должно прежде всего признать, что настоящий предмет философии есть сущее в его предикатах, а никак не эти предикаты сами по себе; только тогда наше познание будет соответствовать тому, что есть на самом деле, а не будет пустым мышлением, в котором ничего не мыслится»[59].

Позиция Соловьева отмечена явным противостоянием Гегелю, в философии которого сущность следует за бытием; переход бытия к сущности предполагает реальный переход познания к более глубокому и полному воспроизведению действительности мыслью и

вместе с тем мнимое движение самой действительности[60]. Соловьев начинает свою философию с сущего, которое не может быть предикатом ничего другого, наоборот, по отношению к нему всякое бытие есть одинаково его предикат. Сущее «есть то, что имеет бытие или обладает бытием», оно абсолютное первоначало, которое «имеет в себе положительную силу бытия»[61]. Абсолютное первоначало Соловьев называет также абсолютно-сущим, свободно-сущим, Богом. Величие сущего заключается в том, что оно по сути своей, по своей природе «есть единое и что это единое не есть какое-нибудь существование или бытие, но что оно глубже и выше всякого бытия, так что вообще все бытие есть только поверхность, под которою скрывается истинно сущее как абсолютное единство»[62].

Абсолютная единичность — первое положительное определение абсолютного первоначала, что было осознано еще в метафизических религиозных системах Востока. Но, осознав абсолютную единичность истинно-сущего и стремясь с ним соединиться, восточные религии заставляли человека отвлечься от всякой множественности, от разнообразия форм и, следовательно, от всякого бытия. Но абсолютная единичность является лишь первым атрибутом истинно-сущего. Абсолютно-сущее, будучи началом бытия, вместе с тем заключает в себе всякое бытие «в его положительной силе или производящем начале»[63], поэтому единичное удерживает множественное, цельное — частное. Таким образом, в абсолютно-сущем различаются «два полюса или два центра: первый — начало безусловного единства, или единичности как такой, начало свободы от всяких форм, от всякого проявления и, следовательно, от всякого бытия; второй — начало, или производящая сила бытия, то есть множественности форм»[64]. В абсолютное первоначало у Соловьева включена первоматерия. В «Философских началах цельного знания» он пишет: «С одной стороны, абсолютное выше всякого бытия, есть безусловно единое, положительное ничто; с другой стороны, оно есть непосредственная потенция бытия, или первая материя»[65]. На последующих страницах этой работы, обсуждая сложную диалектику взаимоотношений двух полюсов первоначала, одним из которых является первоматерия, Соловьев, вопреки всем канонам объективного идеализма, включает первоматерию в абсолют и отводит ей в какой-то мере первенствующее положение: «Из всего предыдущего ясно, что если высший, или свободный, центр есть самоутверждение абсолютного первоначала как такого, то для самоутверждения ему логически необходимо иметь в себе или при себе свое другое, свой второй полюс, то есть первую материю, которая поэтому, с одной стороны должна пониматься как принадлежащая первому началу, им обладаемая и, следовательно, ему подчиненная, а с другой стороны, как необходимое условие его существования, она первее его, оно от нее зависит»[66].

Разумеется, говоря о первоматерии, Соловьев имел в виду совсем не то, что «современные ученые называют материей»[67]. Материя физиков или химиков «не может принадлежать к первым началам или образующим элементам сущего»[68]. Первоматерия, включенная в абсолют, не может быть ничем иным, как чистой потен-

цией бытия, первым субстратом, основой проявления сущего, вечным образом сущего, т. е. идеей. Отождествляя первоматерию с идеей, Соловьев как будто бы возвращается в лоно традиционного идеализма, но на самом деле такой вывод был бы преждевременным: не следует забывать — об этом речь пойдет ниже, — что в понятие идеи Соловьев вкладывал содержание, не свойственное классическому рационализму.

Проблема двух центров, двух полюсов абсолюта возникает, по Соловьеву, из-за особенностей нашего мышления, протекающего во времени, воспринимающего действительность не в ее полноте и целостности, а разделенной на отдельные части, различные этапы. «Поистине абсолютно-сущее вечно пребывает в своей материи или идее как в своем осуществлении, проявлении и воплощении, вечно от нее различаясь и неразрывно с нею соединенное, и существует, следовательно, так же вечно эта идея во всей своей полноте, как действительное осуществление, проявление или адекватный образ сущего»[69].

Сущее, абсолют, первоначало, подвергнутое рефлексии, во многом теряет свою органичность и целостность, и все же рефлексия помогает приблизиться к его пониманию.

Анализируя сущее, Соловьев придает большое значение различению сущего и сущности. Сущность является синонимом содержания сущего, и вся диалектика сущего представляет собой различные модусы или положения сущего по отношению к его содержанию, или сущности. В первом положении — первый модус — содержание сущего, т. е. все находится в состоянии непосредственного, неразрывного единства, оно не актуализировано, существует только в возможности, потенциально. Содержание становится действительным во втором положении сущего — второй модус, когда сущее не просто сохраняет сущность (т. е. свое содержание) *в себе,* но отличает ее от себя, как бы отстраняет и утверждает ее как *другое.* Актуализированное содержание получает всю полноту бытия, обогащается и тем самым облегчает абсолютно-сущему акт его окончательного самоопределения. В третьем положении — третий модус — возвращаются тождество и единство сущего, но в отличие от первого положения — это уже различенное единство; вместо непосредственного и безразличного оно стало утвержденным, обогащенным, проявленным, опосредованным, прошедшим через свое противоположное, т. е. через различение. На этой стадии сущее приобретает законченное, совершенное единство и окончательно утверждает «себя *как такое*».

Состояние сущего, не проявившего своего содержания, Соловьев характеризует как «от себя бытие»; стадию различения сущности от сущего — «для себя бытие» и, наконец, заключительный этап появления нового, обогащенного и завершенного единства — «у себя бытие». Развертывая определения способов бытия сущности, Соловьев именует «от себя бытие» сферой воли: сущность еще не выделилась из сущего, дифференциации содержания еще не произошло, поэтому можно говорить лишь о стремлении к различению, разделению, о воле сущего «положить начало своего другого»[70]. В «бытии для се-

бя» сущность представлена как другое, она определена, ее как бы можно рассмотреть, исследовать, отрефлексировать, поэтому этот вид бытия Соловьев связывает с актами представления, мышления. На стадии «бытия у себя» происходит обратное воздействие обогащенной, развернутой сущности на абсолютно-сущее. Возникает ощутимое взаимодействие, что позволяет отождествить этот способ бытия сущего с областью чувств, ощущений. Воля абсолютно-сущего у Соловьева не может иметь своим содержанием ничего иного, кроме блага; рефлексия, естественно, связана с истиной; область чувств — с красотой. Таким образом, сущее в своем единстве заключает в себе потенциально волю, представление и чувство; в сущем благо посредством истины осуществляется в красоте. «Абсолютное осуществляет благо через истину в красоте»[71].

Природа абсолютно-сущего заключена не в одном сознании; сущее — это не абсолютное понятие гегелевской системы; его природа сложнее и многообразнее. Сознание, разум, мышление неотъемлемы от сущего, но разум здесь соединен с волей (благом) и чувствами (красотой). Истоки единства разума с благой волей и красотой чувств, истоки нравственного интеллекта и интеллектуальной нравственности заключены, таким образом, в абсолютном первоначале, что очень важно для Соловьева, который стремится подчеркнуть необходимость, незыблемость союза рациональной деятельности с нравственными основами и эстетическими критериями.

В традициях христианской религии Соловьев именует абсолютно-сущее Богом, соответственные названия получают и модусы его бытия: «бытие от себя» — дух; «бытие для себя» — логос; «бытие у себя» — душа. Из религии взято и излюбленное понятие соловьевской философии — София. Но именно с Софией в значительной мере связано своеобразие трактовки традиционного христианства в философских произведениях Соловьева.

Разобраться с понятием Софии не просто, осложнения возникают из-за многозначности терминов в философии Соловьева, которая проистекает из самой ее сути — восприятия мира в органической целости всех составляющих его элементов. Следует помнить, что способы бытия сущего не являются различными стадиями, или периодами, в развитии сущего, которые сменяли бы друг друга и существовали в своей отдельности. Выделение способов бытия служит скорее эвристическим приемом, позволяющим лучше познакомиться с природой сущего, нежели характеристикой истинного состояния абсолютно-сущего. Естественно, что при этом возникают трудности с употреблением понятий.

Скажем, Соловьев настаивает на том, что в абсолютно-сущем воля всегда находится в единстве с разумом и чувством, разум не существует без воли и чувства, красота — без воли и разума, однако, по его классификации, они поделены между различными способами бытия сущего и закреплены за каждым его модусом. Нечто похожее происходит с понятием «логос». Оно объявлено принадлежностью «для себя бытия» и используется для обозначения абсолютного в его саморазличении; но вместе с тем оказывается, что логос присутствует и в других «ипостасях» сущего. Соловьев вынужден

вводить уточнения и говорить о внутреннем логосе в модусе «от себя бытия», открытом логосе в модусе «для себя бытия» и конкретном в модусе «у себя бытия». Но нагруженность понятия «логос» этим не исчерпывается, ему дается дополнительное определение: логос — «действующее единящее начало, выражающее собой единство безусловно-сущего»[72]. Даже саморазличающееся — в модусе «для себя бытия» — абсолютное, которое, как мы помним, именуется у Соловьева логосом, обладает двумя началами — одно из них является как бы непосредственным представителем единого в сущем, а другое олицетворяет космос множественности. Первое, по словам Соловьева, следует называть логосом. Получается, что, говоря о модусе «для себя бытия», приходится употреблять два неидентичных друг другу понятия логоса: одно из них для наименования модуса в целом, другое — для одного из его начал. Нельзя при этом забывать и о третьем, наиболее общем значении понятия «логос», выходящем за пределы модуса «для себя бытия» и обозначающего вообще действующее единящее начало в безусловно-сущем.

Не менее многозначно понятие «София». В самом общем значении оно может обозначать содержание сущности абсолютно-сущего, заключенного в нем начала многообразия, роль которого играет первоматерия. Поскольку это начало в модусе «от себя бытия» находится в потенции и актуализируется лишь в модусе «для себя бытия», то София чаще употребляется как понятие (можно говорить о новом его значении), составляющее необходимое дополнение Логосу, понятому как действующее объединяющее начало «для себя бытия». София здесь представляет актуализировавшееся многообразие действительного мира, разумеется в его идеальном выражении. При этом София отождествляется с мировой душой, которая способна не только на должное развертывание заложенных в ней потенций, но и на искажения, возникающие в том случае, если мировая душа увлечется излишней самостоятельностью и уклонится от объединяющего воздействия Логоса. Итогом своеволия мировой души будет преобладание дифференциации, расчлененности, разорванности над единением, целостностью. Но подобное течение событий выглядит аномалией. Закономерное развитие происходит иначе: в «для себя бытии» полное многообразие — мировая душа, развертывая богатство своего содержания, проникается вместе с тем началом единства, и тогда обогащенное, полностью проявленное содержание (мировая душа, София), устремляясь к единству, позволяет перейти абсолютно-сущему в завершающее его состояние. София — это преимущественно материя абсолютно-сущего, прошедшая путь, на котором она максимально реализовала свойственное ей многообразие и вместе с тем одухотворилась, прониклась началом единства. София в таком значении является несомненно излюбленным понятием у Соловьева. За ним скрывается многообразие, объединенное в единое целое, в котором различное, индивидуальное не исчезает, а гармонически сочетается и сохраняется. София — одухотворенная, обожествленная материя.

Та София, которая была для Соловьева желанным видением, являлась участницей высшего состояния абсолютно-сущего, когда

происходит не только одухотворение, обожествление первоматерии, но и материализация абсолюта. «У себя бытие» характеризуется тем, что абсолютно-сущее испытывает обратное воздействие своего другого, тем самым оно становится «страдательным, потенциальным, материализуется»[73]. «Постепенная потенциализация, или материализация, сущего» свойственна всем его состояниям, но завершается этот процесс, когда София, пронизанная Логосом, восстанавливается в единое органическое целое с абсолютом, и тогда «материальный элемент сущего уравновешивает элемент чисто духовный»[74].

Напомним еще раз, что под материальным в данном случае не следует понимать эмпирически реальную материю: София, отвечающая за материализацию Абсолюта, является не эмпирическим миром, а его душой, его идеей. Но вместе с тем нужно учитывать, что в философии Соловьева область Абсолюта не является миром идей, принципиально отличным от реального мира: Абсолют наполняется реальностью естественного мира, и происходит это посредством Софии.

В Софии, являющейся как бы представительницей материального мира, но мира, устремленного к одухотворению и единству, само собой разумеется, значительное место принадлежит идее человека. Человечество столь существенно в бытии Софии, что Соловьев вводит еще одно определение: «София есть идеальное, совершенное человечество»[75]. Но София — неразрывная часть Абсолюта, или Бога; она вечный субъект, воспринимающий его воздействие и сама воздействующая на абсолют. Столь же вечным субъектом божественного воздействия становится и человек; без него нет деятельности бога — ее не на что направлять. В философии Соловьева человек совечен Богу. Соловьев отвергает предположение, что «Бог может существовать и без человека и действительно существовал до сотворения человека»[76]. Совечный Абсолюту человек — не из рядов эмпирического человечества, поскольку известный нам земной человек возник в процессе эволюции, «появился на земле в определенный момент времени, как заключительное звено органического развития на земном шаре»[77]. Но вместе с тем, когда говорится о вечном человеке, то подразумевается «не родовое понятие "человек", не человечество как имя собирательное»[78], а нечто другое. Соловьев говорит «о человеке идеальном, но тем не менее вполне существенном и реальном, гораздо более, несоизмеримо более существенным и реальным, нежели видимое проявление человеческих существ. В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, через который переступает постепенно лишь определенная часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целого»[79]. Софийный, идеальный человек «не есть только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно»[80]. Вечность принадлежит не идее человека, она является уделом «каждой отдельной особи»[81].

Оптимальное состояние абсолютно-сущего предполагает существование в нем всего многообразия развитых форм действительно-

го мира. Они сохраняются во всей своей многокачественности, во плоти своей, но во плоти, пронизанной стремлением к единству, упорядоченной, гармонизированной, одухотворенной. Философия всеединства утверждает не только единство различного, но и единство, в котором сохраняется все.

Единое и многое — одна из вечных философских проблем; мыслители обращались к ее обсуждению на всем протяжении истории философии. Но Соловьев воспринимал ее предельно обостренно. Мир и прежде всего человечество находятся, в его представлении, в опасном состоянии, когда интенсивно нарастают процессы дифференциации, разобщения, отделения, отчуждения. Единство потеряно, люди перестают его ощущать «...единство наше со всем другим является для нас как призрачное, несущественное, за настоящую же действительность мы признаем здесь только свое отдельное, особенное Я: мы замкнуты в себе, непроницаемы для другого, а потому и другое в свою очередь непроницаемо для нас... это противопоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других и является коренным злом нашей природы...»[82].

Разорванное существование противопоставляет человека человеку и человека природе, которая рассматривается как нечто пассивное, не имеющее никакого внутреннего самобытного существования. Натурализм — будь то механистический материализм или эмпиризм — является порождением времени, отмеченного господством центробежных сил. Естественно, что в основу природной материи, вещества механистический материализм положил безжизненные атомы, каждый из которых служит объектом внешних механических воздействий. Философский эмпиризм пошел еще дальше в развенчании природы, лишении ее права на существование: он превратил атомы просто в фантомы человеческого сознания. В механистическом материализме и натуралистическом эмпиризме отразились время их возникновения и суть происходящих событий. Гипертрофия расчлененности, разделенности действительно приводит к потере содержания, опустошению, омертвлению; и касается это не одной природы, но и человеческого существования, жизни в целом: «...существа не имеют подлинного бытия в своей отдельности или в безусловном обособлении, но каждое из них может существовать в себе и для себя, лишь постольку оно вместе с тем находится во взаимодействии и взаимопроникновении с другими, как неразрывные элементы одного целого, так как и собственное качество, или характер каждого существа, в своей объективности состоит именно в определенном отношении этого существа ко всему и, следовательно, в определенном взаимодействии его со *всем*»[83].

Утрата содержания, определенности ведет к «хаосу разрозненных элементов»[84], к деструкции, разрушению, гибели. В материальном мире ни одно существо, ни один элемент не избегает гибели, смерти, и, чем энергичнее раскручивается спираль расчлененности, отчуждения, тем интенсивнее в мире процессы распада, разрушения, гибели. Работы Соловьева поражают острым ощущением растущей опасности гибели, разрушения мира. Для второй половины XIX в. это ощущение кажется преждевременным, хотя, конечно, оно могло

основываться на реалиях развития буржуазной цивилизации — свойственном ей феномене отчуждения. Вероятно, оно усиливалось в связи с гибелью дворянской культуры, которая продержалась в России дольше, чем в Западной Европе, что несомненно наложило определенный отпечаток на облик русской мысли, в том числе на философскую концепцию Соловьева. Найти средство противостояния хаосу деструкции и гибели, сохранить мир со всем богатством его развитых форм — вот в чем состояла сверхзадача философии Соловьева. Решение ее он видел в принципе всеединства, который казался ему осуществимым, несмотря на усиливающиеся явления разобщенности.

Для достижения всеединства разобщенность совсем не обязательно рассматривать как непреоборимое препятствие. В определенном смысле она даже необходима для истинного, плодотворного всеединства, которое предполагает синтез не аморфных, неопределенных, неразличимых отдельностей, а, наоборот, проявивших всю полноту своего содержания, многогранных, многокачественных индивидуальностей. Процесс дифференциации, отделения различных элементов от единосущего, этап их самостоятельного существования очень нужен, но он благотворен до тех пор, пока разделение, расчленение не выходит за определенные пределы и не грозит хаосом и небытием.

На этапе дифференциации совершенствуется отдельное при условии, если оно не воспринимает себя в качестве безусловно отдельного, совершенствуются индивидуальности. Из индивидуальностей, способных к усложнению, развитию состоит весь мир, в том числе и та его область, которую принято считать неживой природой. Эволюция, развитие являются принадлежностью не только мира живых организмов, они всеобщи и распространяются на всю природу.

Проблемы эволюции всегда привлекали внимание Соловьева, недаром его образование начиналось с занятия естественными науками, биологией. Понятие развития он считал одним из основных в своей философии, поясняя, что иначе и не может быть, т. е. «понятие развития с начала настоящего столетия вошло не только в науку, но и в обиходное мышление»[85]. Правда, он тотчас же замечает, что распространенность этого понятия отнюдь не способствовала ясности и определенности его содержания. В трактовке Соловьева «субъектом развития не может быть безусловно простая и единичная субстанция, ибо безусловная простота исключает возможность какого бы то ни было изменения, а следовательно, и развития»[86], не подлежит развитию и механический агрегат элементов или частей. В механистической картине мира, естественно, по вполне понятным причинам отсутствует развивающийся мир, особенно его добиологические стадии и формы. Соловьев рисует мир, в котором атомы представляют собой сложные образования, относящиеся не к пассивному неживому веществу, а к миру своеобразных активных существ.

Примыкая к концепции динамического атомизма, он считает, что «атомы суть действующие или активные силы»[87], постоянно пребывающие во взаимодействии. Именно взаимодействие являет-

ся, по Соловьеву, животворящим источником образования любых определенностей, которые только во взаимодействии становятся реальностью для других и действительностью для себя. Формирование действительности для себя происходит следующим образом: «...воспринимая действие другой силы, давая ей место, первая сила ограничивается этой другой, различается от нее и вместе с тем обращается, так сказать, на себя, углубляется в свою собственную действительность, получает определение для себя»[88]. Происходящее напоминает процесс рефлексии и, как полагает Соловьев, может быть названо «сознанием в широком смысле этого слова»[89]. И далее следует вывод, что силы, вовлеченные в такого рода процесс, «суть более, чем силы, — это существа»[90]. Сложность и определенность атомов роднит их с существами.

Нельзя не заметить, что доказательство наличия атомов-существ развертывается у Соловьева по логической схеме, напоминающей ту, которая использовалась им в рассуждениях о диалектике различных способов существования абсолютно-сущего. Диалектика развертывания внутреннего содержания высшего предела бытия и его микроэлементов совпадают.

Атомы являются не только существами, но и идеями; вернее, будучи существами, они уже идеи, потому что идея — «это безусловное качество», которое «составляет собственный внутренний, неизменный характер этого существа, делающий его тем, что оно есть»[91]. То есть идеей именуется подлинная определенность существа, не позволяющая смешать его ни с чем другим и удерживающая его самого от такого смешения, позволяющая ему сохраниться и проявляться в любых условиях именно как данное существо, а не какое-либо другое.

Итак, вне идеи нет существа, но справедливо и обратное. Тождество идеи с существом подчеркивается тем, что Соловьев различает идею «как предмет» и идею «как субъект». По поводу первой имеется в виду, что идея, т. е. квинтэссенция определенного содержания данного существа, отличающего его от любого другого, может быть предметом созерцания; она выявляется для другого, воспринимающего ее как нечто объективное. Но идеи не могут быть только представлениями для другого, иными словами, идеи относятся не только к области представления, созерцания; они должны иметь «собственную, особенную действительность, быть самостоятельным центром для себя... следовательно, обладать самосознанием и личностью»[92]. Истинное устройство мира таково, что он состоит из существ, или, иначе говоря, из идей, личностей. От атома до абсолютно-сущего все есть идея и личность, поскольку идея в полноте своего бытия выступает как личность, личность же вне идеи уже не личность, а бессмысленная пустота.

Абсолютно-сущее тоже не мыслимо в качестве абстрактной идеи, пусть и абсолютной идеи; полнота его бытия требует, чтобы оно было личностью. В генезисе мировых религий Соловьев прослеживал развитие личностного начала божества, достигающее своего апогея в христианстве.

Если бы атомы не были существами, идеями, личностью, то

они оказались бы за бортом эволюции, прогресса. Дело в том, что, по Соловьеву, эволюция, прогресс не поток, который подхватывает пассивно плывущие в нем предметы. Прогресс неосуществим, если его участники являются объектами, движимыми чьей-то волей. Истинный прогресс связан с деятельностью субъектов, обладающих собственной волей, идеей, личностным содержанием.

Поскольку законы эволюции распространяются на всю природу, включая атомы, то в природе должно быть собственное стремление к совершенствованию, единению, сближению с абсолютно-сущим. И действительно, признаки такого стремления налицо. В области физики обнаруживаются могучие силы тяготения, которые Соловьев интерпретирует как первое зримое проявление стремления к единению, свойственного природе, начиная с низших этапов ее развития. Тенденция к единению усиливается постепенно, но неуклонно. Собственно, ее рост и есть внутреннее содержание эволюции, прогресса. Химия открывает явления химического сродства, которые определяют следующую, более высокую ступень в развитии мирового процесса. В живой природе силы единения действуют неоспоримо наглядно. С появлением человека возникают новые возможности для реализации всемирного процесса единения, поскольку личностное начало приобретает в человеке несравнимую с живой и неживой природой глубину и значительность. Стихийные, неосознанные стремления к единству отныне получают разумное осмысление. Человек становится выразителем ведущей тенденции природы; он представитель ее основных интересов.

Если человек отклоняется от линии прогресса, увлекаемый процессами запредельной дифференциации, разъединения, то он не только отрывается от природы, но и встает в позицию противостояния ей: между ними возникают враждебные отношения агрессора и жертвы. Но стоит ему вернуться на правильный путь, и враждебность исчезнет без следа. Преследуя свои цели, человек будет одновременно осуществлять и органичные потребности природы, эволюционирующей, как и человеческое общество, к единению с абсолютно-сущим.

Знакомство с эволюционными идеями Соловьева невольно заставляет сопоставлять их с космологической теорией Тейяра де Шардена. Оба мыслителя придавали исключительное значение процессам эволюции, много общего у них в характеристике активных деятелей и различных этапов эволюции; оба писали о целеполагании в эволюции и ее финализме. Но финал эволюции — точка Омеги у Тейяра[93] и богочеловечество у Соловьева обрисованы поразному.

У Соловьева человечество, будучи вершиной эволюции, огромным напряжением сознания, воли, чувств каждого человека достигает такого состояния совершенства, одухотворенности, что способно преодолеть сначала разобщенность, разорванность в своем собственном существовании, затем разрыв между человеком и природой, и наконец, между материальным и идеальным. Соединение с Абсо-

лютно-сущим, с Богом создаст богочеловечество. Возвышенное, одухотворенное человечество становится партнером Бога для выполнения грандиозной задачи — перевоплощения универсума, космоса. Перевоплощение подразумевает создание мира, в котором сохраняется полнота и многообразие бытия, освобожденного от гибели, распада, уничтожения. Соловьев всемерно поддерживал идеи Н. Ф. Федорова, но его замысел был еще более грандиозным — предполагалось не только сохранение людей, их воскрешение, но и спасение всего мира от гибели, распада, разрушения. Тотальный проект обуздания всеразрушающего времени по плечу лишь богочеловечеству, одно человечество справиться с этим не в состоянии. Космическая по масштабам деятельность развертывается, по мысли Соловьева, не в трансцендентном мире, а в здешнем, земном. Е. Трубецкой считал, что именно эта мысль легла в основу заблуждений философа.

Проблема единства и множества лежит на поверхности философии всеединства, ее нельзя не увидеть. Труднее заметить проблему времени, хотя она занимает в воззрениях Соловьева не менее важное место. Смысл всеединства — противостоять разрушению, неизбежно связанному с течением времени. Всепожирающий Хронос всесилен, но человечество, вставшее вровень с Богом, должно победить его.

Время, по представлениям Соловьева, не обладает абсолютным существованием, оно является принадлежностью лишь определенной стадии бытия мира. В Абсолютно-сущем, содержащим «матрицу» будущего развития мира, — кстати, вспомним, что партнерство человека с Богом тоже запрограммировано в «матрице», поскольку в Абсолютно-сущем человек присутствует изначально и без него нет самого Бога, — времени нет. Оно появляется в мире развертывания потенций, сопровождающемся удалением от Абсолюта, отделением от него. Но на высшей стадии эволюции благодаря деятельности богочеловечества время, по крайней мере его всеразрушающая стрела, вновь исчезнет. Богочеловечество создаст новый космос, победивший хаос, в котором человек, человечество обретут бессмертие, природа будет спасена от разрушения: в нем «ничто не должно быть подавлено и уничтожено».

В творчестве Соловьева многие исследователи отмечают положения, перекликающиеся с теми идеями, которые были развиты в персонализме, философской антропологии, феноменологии, экзистенциализме (И. Балакина, Г. Даам, В. А. Лувакин). Но нельзя не сказать об отношении его философии к идеям космизма, получившим распространение в русской мысли начала XX в. В концепции ноосферы, разработанной В. И. Вернадским, в трудах К. Э. Циолковского человек предстал деятелем космического плана. Тот же масштаб прилагал к человечеству Соловьев, пытавшийся доказать в своей сложной философской системе, что перед человечеством стоит дилемма — или, идя путем совершенствования, взять на себя ответственность за единение и сохранение всего существующего, или, предпочтя разобщенность, бездуховность и пассивность, способствовать гибели мира.

[1] *Лопатин Л.* Философское миросозерцание В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. М., 1901. Кн. 1(56). С. 49.
[2] См.: *Лосев А. Ф.* Вл. Соловьев. М., 1983. С. 53—100.
[3] *Бердяев Н.* Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Сборник первый о Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 105.
[4] См.: *Коган Л. А.* В. С. Соловьев и Н. Г. Чернышевский // Вопр. философии. 1973. № 11.
[5] См.: *Булгаков С. Н.* Тихие думы. М., 1918.
[6] *Бердяев Н.* Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Сборник первый о Владимире Соловьеве. С. 115.
[7] Там же.
[8] Там же. С. 116.
[9] Там же. С. 105.
[10] *Трубецкой С.* Основное начало учения В. С. Соловьева // Вопросы психологии и философии. Кн. 1(56). С. 110.
[11] Стихотворения Владимира Соловьева. 5-е изд. М., б. г. С. 78.
[12] *Dahm H.* Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a comparative interpretation: A Contribution to the history of phenomenology. Boston, 1975. P. 203.
[13] *Лопатин Л.* Указ. соч. С. 86.
[14] См.: Там же. С. 87.
[15] См.: *Шкуринов П. С.* К оценке идеализма Вл. Соловьева // Против современных фальсификаторов истории русской философии. М., 1960.
[16] *Асмус В., Рашковский Е., Роднянская И., Хоружий С.* Соловьев Владимир Сергеевич // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5.
[17] *Коган Л. А.* В. С. Соловьев и Н. Г. Чернышевский // Вопр. философии. 1973. № 11; *Рашковский Е. Б.* Владимир Соловьев: учение о природе философского знания // Вопр. философии. 1982. № 6.
[18] *Лосев А. Ф.* Указ. соч.
[19] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. 2-е изд. Т. 2. Б. м., б. г. С. 401.
[20] Там же. С. 412.
[21] Там же.
[22] Там же.
[23] Там же.
[24] Там же. С. 402.
[25] Там же. С. 403.
[26] Там же.
[27] Там же. С. 405.
[28] Там же. С. 406.
[29] Там же. С. 407.
[30] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. 1-е изд. Б. м., б. г. Т. 8. С. 269.
[31] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. С. 408.
[32] Там же.
[33] Там же. С. 409.
[34] Там же. С. 409—410.
[35] Там же. С. 410.
[36] Там же. Т. 1. С. 33.
[37] Там же. С. 34.
[38] Там же. С. 33.
[39] Там же. С. 54.
[40] Там же. С. 56.
[41] Там же.
[42] Там же. С. 57.
[43] Там же.
[44] Там же. С. 282.
[45] Там же. С. 410.
[46] Там же. С. 411.
[47] Там же.
[48] *Соловьев В. С.* Конт // Энциклопедический словарь Брокгауз и Ефрон. СПб., 1895. Т. XVI. С. 133.
[49] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 298.
[50] Там же. С. 302.
[51] Там же. С. 120.
[52] Там же. С. 118.
[53] Там же. С. 119.
[54] Там же. С. 121.
[55] Там же. С. 119.
[56] Там же. С. 149.
[57] Там же. С. 332.
[58] Там же. С. 333.
[59] Там же.
[60] См.: *Богомолов А. С.* Гегель и диалектическая концепция развития // Философия Гегеля: проблемы диалектики. М., 1987. С. 70.
[61] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 334.
[62] Там же. С. 336.
[63] Там же. С. 348.
[64] Там же. С. 349.
[65] Там же. С. 350.
[66] Там же. С. 354.
[67] Там же. С. 353.
[68] Там же. С. 354.
[69] Там же. С. 355.
[70] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. С. 96.
[71] Там же. С. 102.
[72] Там же. С. 106.

[73] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 372.
[74] Там же.
[75] Там же.
[76] Там же. С. 111.
[77] Там же. С. 118.
[78] Там же. С. 112.
[79] Там же. С. 116.
[80] Там же.
[81] Там же.
[82] Там же. С. 120—121.
[83] Там же. С. 134.
[84] Там же.
[85] Там же. С. 251.
[86] Там же.
[87] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. С. 48.
[88] Там же. С. 49.
[89] Там же.
[90] Там же.
[91] Там же. С. 50.
[92] Там же. С. 64.
[93] См.: *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987.

К СТОЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ АЛЕКСАНДРА КОЙРЕ КОПЕРНИКАНСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

(По поводу философско-методологических оснований концепции философа)

В. С. Черняк

ВВЕДЕНИЕ

Нынешнюю ситуацию в эпистемологии нередко характеризуют как поворот от статики к динамике научного знания, от логики к истории науки. Существенным результатом такого поворота событий явилась тенденция к соединению философии науки с историей науки, нашедшая свое отражение в парафразе известного кантовского афоризма: «Философия науки без истории науки пуста, история науки без философии науки слепа».

Нельзя сказать, что до последнего времени сознание такой связи вообще отсутствовало. Некоторые выдающиеся историки (среди которых в первую очередь следует назвать В. Уэвелла, Э. Маха, П. Дюгема) своими работами доказали, что история науки не может служить лишь источником примеров, а должна рассматриваться *наряду с эпистемологией* в качестве составной части философского анализа науки. Но такие историки были скорее исключением, чем правилом.

В 60-е годы альянс логики (методологии) науки с историей науки казался свершившимся фактом, тем более что буквально по следам недавно еще нашумевших логико-эпистемологических концепций стали буквально на глазах множиться соответствующие им историко-научные реконструкции. Некоторые философы (логики, методологи) были уверены, что им, каждому на свой лад, удалось обратить в свою веру историков науки.

Действительность, однако, не оправдала этих надежд. Многие профессиональные историки не торопились использовать достаточно популярные логические концепции, а в ряде случаев отнеслись к новой философии науки, в том числе к ее «историческому направлению», весьма настороженно. По словам Мак-Маллина, «причиной для беспокойства является ощущение историков науки, будто они

© В. С. Черняк, 1993

попали на маскарад, а не на почву реальной истории... Философский подход (сам по себе, возможно, и ценный, и интересный) оказывается чуждым историку, привыкшему к собственным методам»[1].

С этой точки зрения теория развития науки или, как мы говорим, логика развития науки должна быть адаптирована к предмету истории науки, выражать его сущность, а не прикладываться к нему извне. Поэтому логические модели не имеют абсолютного приоритета перед историческими реконструкциями. Они кристаллизуются в ходе историко-научного поиска.

Блестящим примером такого созревания эпистемологических концепций в лоне историко-научной мысли могут служить работы Александра Койре, оказавшие значительное влияние на формирование современной философии науки в лице ее ведущих представителей (в частности, Хэнсона и Куна)[2].

Койре разработал ряд методологических принципов, определивших новый способ видения и интерпретации научной мысли. Основополагающим является принцип единства научной, философской и религиозной мысли, который привел его к более глубокому пониманию средневековой и классической науки. Другая основополагающая идея А. Койре состоит в том, чтобы представить ход научной мысли в ее творческой, созидательной активности. История научной мысли, согласно Койре, является не хронологией открытий или каталогом заблуждений, но историей страстных и поучительных усилий человеческого духа в его движении к истине. Поэтому ничто не может заменить прямой контакт с источниками, который нам позволяет постичь духовную и интеллектуальную атмосферу изучаемой эпохи, оценить в их подлинном значении мотивы и движущие силы, а также понять те извилистые пути, которые ведут к отказу от старых истин и открытию и утверждению новых истин[3]. Для этого необходимо поместить изучаемые источники в интеллектуальный и духовный контекст эпохи, представив их в подлинном аутентичном значении, не пытаясь прояснять «темную и смутную» мысль наших предков путем перевода ее на современный язык. Говоря о коперниканской мысли, Койре пишет, что мы должны попытаться ее схватить в свойственном ей значении, выявив в ней скрытые мотивы и побуждения, избегая, конечно, ее модернизации. Чтобы это сделать, мы не должны видеть в Копернике предшественника Галилея и Кеплера и интерпретировать его в свете более поздней эволюции, хотя именно это обеспечивает труду Коперника его решающее место в истории мысли.

Существенно также интегрировать в истории научной мысли способ, каким она сознавала себя, противопоставляя себя тому, что ей предшествовало и сопутствовало. При этом необходимо изучать заблуждения и ошибки великих ученых. «Дорога к истине, — пишет он, — не есть прямая линия. И нужно пройти ее извилистые пути и лабиринты, наткнуться на тупики, выйти на ложную дорогу и вернуться назад, чтобы открыть константы исследования и истины и признать вместе с Кеплером, что пути, благодаря которым дух к ним идет, еще более замечательны, чем цель, которую он достигает»[4]. Вообще оригинальная мысль темна в своих истоках и не про-

грессирует от ясного к ясному. Скорее она рождается из неясности и даже из путаницы и отсюда движется к ясности.

Важным достижением Койре является то, что ему удалось поднять историю науки на теоретический уровень путем выявления глубинных устойчивых структур сознания, определяющих условия возможности или невозможности конкретных научных идей. Он одним из первых выдвинул идею некумулятивного развития науки и, вопреки позитивистской историографии, сумел конкретно показать, что развитие науки совершается в тесном единстве с философией и что великие научные революции всегда определялись переворотами или изменениями философских концепций. Наиболее важной он считает научную революцию XVI—XVII вв., которая нашла выражение в глубоком интеллектуальном преобразовании физики и астрономии.

По мнению Койре, сущность интеллектуальной революции XVI—XVII вв. может быть охарактеризована двумя тесно связанными между собою моментами: 1) разрушением античного Космоса и, следовательно, исчезновением из научных рассуждений различного рода концепций, основанных на этом понятии, и 2) геометризацией пространства, т. е. замещением конкретного пространства догалилеевской физики абстрактным и гомогенным пространством евклидовой геометрии.

Разрушение античного Космоса означает разрушение идеи мира, имеющего завершенную структуру, мира иерархически упорядоченного и качественно дифференцированного в онтологическом смысле этого слова. Эта идея Космоса замещается идеей открытого неопределенного и бесконечного Универсума, в котором все вещи принадлежат к одному и тому же уровню реальности, вопреки традиционной аристотелевско-христианской концепции с ее различением и противопоставлением двух миров — небесного и земного. В свете этих интеллектуальных изменений становится очевидным также и то, что видимость непрерывности в развитии физики, начиная со средних веков и нового времени, — это иллюзия. Вопреки П. Дюгему и некоторым другим историкам науки, А. Койре полагает, что классическая физика не является продолжением средневековой физики парижских номиналистов, она располагается сразу совсем в иной плоскости, в плоскости, которую можно квалифицировать как Архимедову науку. Истинной предтечей современной физики является не Буридан, не Николай Оремский, не даже Филопон, но Архимед[5].

В чем же состоит смысл понятия «интеллектуальная революция»?

Разрушение Космоса, считает Койре, было наиболее глубокой революцией, совершенной в человеческих умах со времен изобретения Космоса греками. И дело здесь не столько в критике ошибочных или несовершенных теорий и замене их более совершенными теориями, а в коренной реформе самого способа мышления. Основатели современной науки «должны были с самого начала реформировать сам интеллект, снабдить его серией новых понятий, выработать новую идею природы, новую концепцию науки, другими слова-

ми новую философию[6]. При этом особенностью галилеевской и картезианской науки было то, что она возникла не сразу, как Афина из головы Зевса, а была подготовлена *длительным* усилием мысли, упорно трактующей те же вечные проблемы, преодолевающей те же трудности и препятствия, но при этом «медленно и прогрессивно выковывающая инструменты и орудия, т. е. новые концепты, новые методы мышления, которые позволили бы, наконец, их преодолеть»[7].

I. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В АСТРОНОМИИ XVI В.

1. ТРИ ЭТАПА НАУЧНОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Конкретный смысл понятия «интеллектуальная революция» весьма рельефно раскрывается в работах Койре, посвященных революции в астрономии. Основной замысел этих работ Койре видит не в том, чтобы очертить историю астрономии XVI—XVII вв. от Коперника до Ньютона во всех ее деталях, включая историю астрономических наблюдений, основание и деятельность обсерваторий, изобретение подзорной трубы и т. д. Он ставит перед собой задачу представить историю *революции* в астрономии, т. е. «историю эволюции и трансформации ключевых понятий, с помощью которых астрономия пытается упорядочить или "спасти явления", замещая хаос чувственной видимости умопостигаемой реальностью, которая его объясняет»[8].

Эта революция прошла три этапа, связанных с деяниями трех ученых: 1) Коперник «остановил Солнце и бросил Землю в небеса»: геоцентризм замещается гелиоцентризмом; 2) Кеплер на место кинематики кругов Коперника и древних ставит динамику (в значительной мере аристотелевскую) и создает «эллиптическую астрономию»; 3) наконец, Борелли завершает унификацию земной и небесной физики, которая выражается в «выпрямлении» круга в пользу бесконечной прямой. Мир становится открытым и управляемым динамикой.

Уже одна эта схема ясно показывает, что каждый из переломных этапов представляет собой единый комплекс научно-философских представлений, за которым скрывается гораздо более сложная гамма интеллектуальных, ценностных, эстетических, этических и т. п. трансформаций.

В историко-методологическом плане при оценке глубины коперниканской революции Койре прибегает к своему испытанному приему, о котором мы уже упоминали и который он неоднократно использовал ранее (в частности, в «Этюдах о Галилее», а еще ранее — в статье о Парацельсе (1930)), — это заставить себя забыть то, что мы сейчас знаем, и посмотреть на ситуацию глазами ее действующих лиц. Чтобы оценить в наши дни величие, интеллектуальное усилие, дерзость и моральное мужество Коперника, пишет Койре, следует

«забыть интеллектуальное развитие последних нескольких столетий и вернуться назад к наивной уверенности и доверию, с которым здравый смысл принимал непосредственную очевидность неподвижности Земли и движения небесного свода. Но даже и этого ретроспективного взгляда было бы недостаточно: к всесилию этой очевидности мы должны были бы добавить груз тройного объяснения — научного, философского, теологического, тройной традиции и тройного авторитета. Лишь тогда только было бы возможно оценить беспримерную смелость коперниканской мысли, которая оторвала Землю от ее "естественного места" и бросила в небо»[9]. Впрочем, этот метод «исторической интроекции» диалектически сопрягается у него с методом «исторической проекции», что вполне естественно, поскольку *изначальная* оценка исторического события и выбор соответствующих источников определяется, говоря словами Г. Башляра, «санкционированной историей», тем, что выдержало проверку временем. «Историк проектирует в историю интересы и шкалу ценностей своего времени и только в соответствии с идеями своего времени (и своими собственными) он производит свою реконструкцию[10]. Если «интроективный» метод позволяет взглянуть на ситуацию изнутри, то «проективный» метод открывает возможность прочертить основные линии развития историко-научного объекта.

2. ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В АСТРОНОМИИ

Если бросить общий взгляд на эволюцию астрономической мысли, пишет Койре, то она с самого начала была направлена на открытие реальной упорядоченности в движении небесных тел, скрытой за видимым беспорядком. Для этого греки воспользовались идеей естественного кругового движения, откуда с необходимостью следовало объяснение видимых движений небесных тел посредством суперпозиции круговых движений. Но если философы и космологи считали, что небесные тела движутся благодаря равномерным движениям небесных сфер, то греческие астрономы и математики занимали другую позицию: «Александрийские астрономы объясняли, что целью астрономической науки является не открытие реального механизма движения планет, который, впрочем, непознаваем, а только лишь спасение феноменов... на базе эмпирических наблюдений, путем некоторого ловкого приема — сочетания системы воображаемых окружностей и движений — рассчитать и предсказать положения планет, которые можно будет наблюдать»[11].

Койре, подчеркивая феноменистический характер птолемеевской системы, в ряде своих статей напоминает, что позитивизм был понят и развит не парижскими номиналистами XIII в., как полагает Дюгем, а греческими астрономами, которые, выработав и усовершенствовав метод научной мысли — наблюдение, гипотетико-дедуктивную теорию и, наконец, ее верификацию посредством новых наблюдений, — были не в состоянии проникнуть в сущность подлинных движений небесных тел и потому ограничились чисто

формальным описанием наблюдаемых данных[12]. «Я думаю, — пишет Койре, — что Птолемей решился на подобный разрыв между астрономией физической и астрономией математической потому, что он верил в астрологию и что с астрологической точки зрения было бесполезно знать, как именно физически планеты достигают данного места на небесном своде»[13].

Феноменистический подход к астрономии (оставим же математику математикам и будем рассматривать гелиоцентризм как новую гипотезу, не претендующую на истину) долгое время приписывали и Копернику. Эта интерпретация была представлена как принадлежащая самому Копернику в очень искусном введении издателя книги Коперника А. Осиандера «К читателю о гипотезах настоящего сочинения», где он, в частности, писал, что наука, и в особенности астрономия, совсем не знает простых и глубоких причин движения небесных светил и что ее гипотезы являются лишь основой для вычислений.

«Этот маленький эпистемологический трактат — позитивистский и прагматический, — пишет Койре, — который кажется очень современным и очень интересным и который во всяком случае весьма любопытен и полон значения с точки зрения истории философии и науки, тем не менее был сурово осужден друзьями Коперника»[14].

Сам Коперник, вопреки Осиандеру, настаивал на правах научной мысли и долге астронома искать истинное представление о космической реальности, о чем свидетельствует его письмо-посвящение папе Павлу III.

Койре отмечает, что Осиандер еще до опубликования главного труда Коперника советовал принять феноменистическую позицию «спасения явлений», дабы успокоить перипатетиков и теологов, оппозиции которых опасался Коперник. Однако, как свидетельствует об этом Кеплер, Коперник со стоической твердостью провозгласил необходимость открыто опубликовать свои мнения, не скрывая чего бы то ни было. Кеплер и сам потратил немало усилий, выступая против «гипотетических» интерпретаций коперниканства. В своей первой работе «Тайна вселенной» он доказывает *истинность* системы Коперника и полемизирует с теми, кто допускает возможность того, что выдвинутые Коперником гипотезы могут быть ложными, хотя из них следуют истинные следствия.

Койре приводит любопытные выдержки из Кеплера, где утверждается, в частности, что «аналогия (между истинным заключением, извлеченным из ложных посылок, и теорией Коперника. — *В. Ч.*) ни на чем не основана, поскольку заключение (истинное. — *В. Ч.*), выведенное из ложных посылок, является случайным и его внутренняя ложность немедленно обнаруживается, как только его применяют к иному объекту, чем тот, для которого оно было выведено. Совсем иначе обстоит дело для того, кто помещает Солнце в центр, поскольку, выдвинув эту гипотезу, можно вывести одну вещь из другой, заставляя увидеть при этом их внутреннюю связь. Причем самые сложные доказательства всегда приводят нас к одним и тем же исходным гипотезам»[15].

Отметим сразу же особенность логики кеплеровских рассуждений в дополнение к комментариям Койре: у Кеплера логика и онтология как бы совпадают, когда он говорит о том, что «можно вывести одну вещь из другой», отождествляя при этом мир слов (терминов) и мир вещей, в некотором смысле предвосхищая известное положение Спинозы о том, что порядок идей и порядок вещей совпадают. Видимо, этим обстоятельством объясняется то, что Кеплер негативно относится к логическому правилу, известному еще стоикам, что из ложных посылок следует все что угодно, в том числе истина. Эта эпистемологическая установка во многом определяет стиль научного мышления Кеплера. Так, открыв математический закон планетных движений, согласно которому скорость планет обратно пропорциональна расстоянию, он пытается дать ему динамическое объяснение. С формальной точки зрения динамическое объяснение кажется целиком бесполезным. Почему же тогда Кеплер настаивает на нем? «Я думаю, — пишет Койре, — что ответ может быть найден только в глубокой неприязни Кеплера к любой чисто формалистической (позитивистской) и вычислительной манере исследования. Для него, как я уже неоднократно говорил, речь идет не о том, чтобы уметь вычислять и предсказывать положения и движения планет, а о раскрытии реальной структуры Универсума и реальных движений реальных небесных тел»[16].

Поиск скрытой основы наблюдаемых явлений определяет примат *теоретического* подхода перед данными астрономического наблюдения. Величие Коперника состоит не в открытии новых фактов, но в развитии новой теории. Его система покоится скорее на данных его предшественников, чем на новых данных, и суть ее заключается в *новой интерпретации* данных, известных в подавляющем большинстве Птолемею. Конечно, теория Коперника упростила вычисления, элеминируя ряд бесполезных кругов, улучшила теорию Луны и Марса. Кроме того, используя собственные наблюдения и наблюдения своих предшественников, Коперник придал большую точность некоторым астрономическим константам. «Но не в совершенствовании астрономических методов, а в установлении новой космологии состоит "коперниканская революция"»[17]. В этих словах Койре выражена его идея коперниканского переворота в астрономии. В самом деле, упрощение вычислительной техники, усовершенствование методов расчета планетных движений, более точное объяснение и предсказание астрономических фактов — все это соответствует некоторым из современных моделей развития знания[18]. Но этим будет ухвачен лишь момент развития астрономического знания, но не его радикального преобразования, соответствующего понятию «коперниканской революции». Для Койре революция в астрономии связана с ломкой традиционного мировоззрения людей, с перестройкой философских оснований научного знания. По его мнению, для практики, т. е. вычисления положения планет, астрономия Птолемея была относительно удовлетворительной, и в этом отношении астрономия Коперника была едва ли лучше.

С математической точки зрения Коперник также мало превзошел Птолемея. Поместив центр орбиты Земли в точке, находящей-

ся вблизи Солнца, он перевернул систему мира, но не математическую структуру астрономической науки (если не считать некоторых незначительных деталей). Но с космологической точки зрения, когда возникла необходимость трактовать круги и сферы как реальные тела в реальном же пространстве, дело обстояло иначе. В этом случае возникают определенные трудности: круги и сферы вращаются сами по себе, а их центры ничем не заполнены, что формально противоречит космологии Аристотеля, который считал, что такие движения невозможны. В конце концов это привело астрономов XV в. к попыткам преодолеть оппозицию между «философами» и «математиками» либо путем примирения системы Птолемея и Аристотеля, либо путем снятия этой проблемы и трактовки астрономии в качестве чисто вычислительной науки, призванной «спасти явления».

Линию примата теории (в широком понимании этого термина) Койре последовательно проводит — во всяком случае он настойчиво убеждает в этом читателя — и в отношении других пионеров научной революции — Кеплера и Борелли. В свое время Кеплер утверждал, что источником его новой теории явились восемь минут, указывающие на отклонение от наблюдений Тихо Браге. По мнению Койре, это отклонение потому имело для него столь важное значение, что он пытался интерпретировать его в рамках своей небесной физики, идея которой зародилась у него прежде, чем он получил доступ к наблюдениям Тихо Браге. Истолкованное же в рамках астральной кинематики (теории Браге) указанное отклонение не имело бы никаких серьезных последствий.

То же самое он говорит о Борелли. Источником трактата Борелли «Теория медичийских планет» явилось открытие Галилеем спутников Юпитера. С тех пор много занимались этими планетами и все же, несмотря на усовершенствование астрономических приборов, дело нисколько не продвинулось вперед, пока за него не взялся Борелли. Поскольку наблюдения не привели к желаемой цели, оставалось приступить к проблеме с теоретической стороны: развить *a priori* теорию периодических движений планет в собственном смысле (включая и спутники планет), опираясь при этом на известные физические закономерности, и дедуцировать из них необходимые следствия, которые затем будут сопоставлены с данными наблюдения.

Такой подход, по мнению Койре, значительно упростил стоящую перед учеными задачу, ибо, проводя наблюдения *после,* а не *перед* разработкой теории, они заранее знали, что именно нужно наблюдать и искать. А зная это «что», легко его найти.

Попутно заметим, что гипотетико-дедуктивный метод Борелли, как ясно показывают нам цитируемые Койре отрывки его сочинения, совсем не тот, что у Галилея, динамику которого он пытается приспособить к небесным движениям. Галилей в значительной мере верил в абсолютную истинность постулируемых им гипотез и мысленных экспериментов. У Борелли же просматривается другой подход, который ближе к гипотетической физике Декарта с ее, если можно так выразиться, *правдоподобным* подходом к знанию скрытых механизмов природных явлений в духе так называемой «мо-

ральной достоверности». В этом отношении характерно для Борелли выдвижение нескольких альтернативных гипотез, из которых он в конечном счете выбирает наиболее правдоподобную.

Конечно, следует с некоторой долей осторожности относиться к декларируемому Койре пантеоретизму новой астрономии, помня при этом преподанный им же самим урок с «платонизацией» Галилея. Известная запальчивость и полемическая заостренность подобной постановки вопроса ныне совершенно понятна, в особенности если учесть неослабевающую вплоть до 50-х годов тенденцию позитивистской философии представить науку нового времени как результат индуктивного обобщения фактов.

Может быть, сам того, не замечая, Койре своим анализом демонстрирует своеобразное оборачивание метода, когда теоретические спекуляции уступают место жесткой необходимости «считаться» с фактами. Та же ситуация с «восемью минутами», о которых речь шла выше, при описании кеплеровского открытия эллиптичности планетных орбит дает нам основание для такого заключения. Это ясно хотя бы из приводимых цитат самого Кеплера. «Моя утомительная работа, — пишет он, — нашла свое завершение только тогда, когда посредством чрезвычайно трудных доказательств, *используя огромное число наблюдений* (курсив мой. — *В. Ч.*), я установил, что траектория планеты в небе является не кругом, а овалом, точнее, эллипсом»[19].

Весьма примечателен также комментарий самого Койре «Достаточно замечательно, — пишет он, — и это очень характерно для духа Кеплера и его доверия к наблюдениям Тихо Браге, что он без сожаления признал "овальность" орбиты Марса и не был обескуражен признанием, что его великое открытие — открытие *совершенной* кругообразности всех орбит было лишь заблуждением... Достоверно, однако, что вердикт эмпирически данного, которому сам Кеплер приписывал решающее значение, упал на хорошо подготовленную почву...»[20].

И все же преобладающей у Койре является, несомненно, тенденция к пантеоретизму при рассмотрении всех участников великого переворота в астрономии. О Борелли он пишет: вовсе не телескопические наблюдения движения планет, а решение распространить на астрономию принципы новой динамики обеспечили ему в истории астрономической революции место рядом с Коперником и Кеплером. С той же долей категоричности он убеждает читателя в приверженности Коперника и Кеплера к чисто теоретическому и даже априорному подходу к астрономии.

Постоянный акцент на роли теоретического *объяснения,* в самом широком смысле этого слова (метафизического, физического, теологического и даже мифологического), имел в виду, конечно, вполне определенного идейного противника: инструментализм Дюгема. Известно, что «Система мира» Пьера Дюгема составляет энциклопедию истории наук исключительной ценности. Так ее характеризовал Г. Башляр. «Именно в необъятном богатстве документов состоит непреходящая ценность труда Дюгема» — так оценил ее сам Койре. Но интерпретация Дюгемом этих обширных документов во многом

не удовлетворяла Койре, хотя в ряде методологических пунктов (таких, как критика индуктивизма, скептическое отношение к так называемым «решающим экспериментам», признание теоретической «нагруженности» эмпирических фактов) их позиции были достаточно схожими. В чем Койре решительно расходился с Дюгемом — так это в вопросе оценки «реализма», действительно присущего пионерам научной революции. Дюгем считал эту реалистическую позицию ошибкой и целиком был на стороне инструментализма Осиандера. Но именно этот «реализм» является отправной точкой для Койре при анализе самой сути проблемы, потому что именно здесь заключается тайна «интеллектуальной революции», совершенной в астрономии.

Реализм так или иначе связан с поиском истины. Но что есть истина в данном случае? В решении этого вопроса исторически наметились два направления[21]. Одно из них, представленное Проклом, утверждало, что видимая (воспринимаемая) картина сложных движений и есть сама реальность или первосущность вещей, а то, что астрономы постулируют как равномерное круговое движение — всякие там круги, эксцентры и эпициклы, — есть лишь фикция, существующая в нашем уме. Другое направление, представленное Симплицием, шло дальше: «Здесь утверждали, что не только за эксцентрами или эпициклами нельзя признать никакой реальности, но что, более того, те сложные движения, которые изучает наблюдатель, сами являются только некоторой видимостью, отображающей непознанную человеком реальность»[22]. Эти же вопросы постоянно воспроизводятся в средние века и в эпоху Возрождения. Аверроэс, например, считает систему Птолемея ничтожной в отношении существующего, но удобной для вычисления того, что не существует. Маймонид из Кордовы указывает на несовместимость аристотелевской физики с птолемеевской астрономией: с точки зрения Аристотеля, все обращается вокруг Земли и не должно быть ни эксцентров, ни эпициклов. Но откуда же возникают сложные движения? — вопрошает он.

Словом, перед Коперником стояли вполне традиционные проблемы и трудности, которые ему предстояло преодолевать. Новая истина, возвещенная Коперником, покоилась на двух принципах: 1) применении начала относительности к изучению всех воспринимаемых нами движений и 2) требовании соответствия астрономических теорий природе вещей.

3. МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТЕОРИИ КОПЕРНИКА

Сейчас трудно понять мотивы, которыми руководствовался Коперник, создавая свою систему, — пишет Койре. Однако несомненно, что одним из таких мотивов было наличие в системе Птолемея явного разрыва между астрономией математической и астрономией физической.

Для Коперника именно невозможность физического, механического объяснения движения планет в системе Птолемея казалась совершенно недопустимой. По словам его ученика Ретика, большое

преимущество новой астрономии состояло в том, что она нас снабдила единым образом космической реальности, а не двумя образами — образом философа и образом астрономов-математиков.

В то же время одним из решающих факторов, определивших великую астрономическую реформу, были эстетические и метафизические соображения. Солнце казалось Копернику разумом, который управляет миром и создает его, это светило находится в центре Универсума, который оно освещает. Парадоксально, но факт, что в небесной механике Коперника Солнце играет крайне незначительную роль. Действительно, Коперник, помещая Солнце в центр Вселенной, не помещает его в центр небесных движений: центр земной сферы, как и центры планетных сфер, находятся не в самом Солнце, но лишь около него. Поэтому можно сказать, что в небесной механике Коперника Солнце вообще никакой роли не играет. Его роль совершенно иная — освещать Вселенную, давать ей жизнь и тепло.

Такая интерпретация может быть прямо обоснована текстом Коперника. «Действительно, в таком великолепнейшем храме кто мог бы поместить этот светильник в другом и лучшем месте, как не в том, откуда он может одновременно все освещать. Ведь не напрасно некоторые называют Солнце светильником мира, другие — умом его, а третьи — правителем. Гермес Трисмегист называет его видимым богом, а Софоклова Электра — всевидящим. Конечно, именно так Солнце, как бы восседая на царском троне, правит обходящей вокруг него семьей светил»[23]. Это место привлекло внимание и других исследователей, и в частности такого видного историка астрономии, как Н. И. Идельсон, который считал «изумительной» эту *языческую* аргументацию, помещенную в ответственнейшую часть книги (посвящение папе Павлу III) и свидетельствующую о силе гуманистической культуры того времени. Однако значение этой аргументации он видит преимущественно в противопоставлении ее авторитету творцов церковной доктрины, а также в обращении к древней науке, которую Коперник «лишь обновляет, дополняет, возрождает своими новыми началами относительности движений к истинности познания»[24]. Н. И. Идельсон приводит также любопытные сведения о том, что учение Коперника воспринималось его современниками не иначе, как пифагорейская доктрина. Повод к этому могли дать имена нескольких пифагорейцев, названных в книге, или другие события, но во всяком случае достоверно то, что в декрете Конгрегации запрещенных книг от 5 марта 1616 г. новое учение именуется пифагорейским. Процитировав соответствующую часть этого декрета, где учение Коперника квалифицируется как «ложная пифагорейская доктрина», И. Н. Идельсон заключает: «Таким образом, получалось, что то ясное и непреложное знание, которое Коперник строил на почве наблюдений и строгих математических выводов и рассуждений, здесь сочеталось с мифической премудростью пифагорейцев, от которой церковь считала должным оградить свою паству как от некоторого опьяняющего яда. Совершенно рациональный характер и смысл новой науки тут абсолютно не был учтен и понят». И далее он заключает свой доклад «Жизнь и творчество Коперника», прочитанный на юбилейной сессии АН СССР в 1943 г.,

словами что сам процесс исторического развития знаний «развеял миф о пифагорейской доктрине». Вероятно, такая позиция в те времена вряд ли могла встретить сомнения у большей части историков, в особенности если учесть, что подобное идеологическое «убеждение в существовании объективной науки» вполне вписывалось также и в «рациональность» позитивистской историографии науки. Об этом свидетельствуют и высказывания самого Койре. «Не всегда замечают, — пишет он, — или по крайней мере делают это недостаточно, что, помещая Солнце в центр мира благодаря его достоинству, Коперник возвращается к пифагорейской концепции и полностью опрокидывает иерархию мест средневекового и античного Космоса, в котором центральное место никоим образом не является самым почетным, но, напротив, наиболее недостойным (презренным). Оно является фактически наиболее низким и присущим несовершенству Земли; совершенство находится наверху, на небесном своде, выше которого находятся «небеса», между тем как ниже Земли (ее поверхности) находится как раз преисподняя»[25].

Вот почему Койре подчеркивает, что приписываемая Солнцу функция озарять и освещать Вселенную является для Коперника чрезвычайно и предельно важной. Парадоксально, но факт: то, что оставили без внимания другие историки или во всяком случае не придали этому особого значения, Койре возводит в ранг решающего события. Ведь апелляция к пифагорейской доктрине была связана в первую очередь с эпохальным переворотом в системе ценностей, которые произвел Коперник, сделав Солнце центром Вселенной. По существу это был революционный переворот *в онтологии,* которая с античности представлялась в виде иерархии ценностно нагруженных пластов бытия. Но эта революция, как ни странно, есть *возрождение* старой традиции. «Лишь старые традиции, традиция метафизики Света (метафизика, которая в течение средних веков целиком порождает и сопровождает изучение оптики), платоновская реминисценция и возрождение неоплатонизма и неопифагорейства (Солнце видимое, представляющее Солнце невидимое, мэтр и король видимого мира, и следовательно, символ Бога...) могут объяснить чувства, с которыми Коперник говорит о Солнце. Он его обожает и почти обожествляет... Коперник, как я об этом часто говорил и как об этом задолго до меня говорили другие, не является коперниканцем. Он "несовременен"»[26].

Но какое, собственно, отношение имеет эта метафизика к чисто научной стороне дела Коперника? И стоит ли вообще уделять столько внимания метафизике и всякого рода верованиям, когда речь идет о научной теории? Научные достоинства учения Коперника были очевидны для его современников. Для Ретика, например, решающее преимущество Коперника перед Птолемеем состояло в сокращении числа небесных движений, освобождении от бесконечных кругов и сфер, в унификации, упорядочении и систематизации небесных движений, в отбрасывании неправильностей видимых движений (с их замедлениями, остановками, движениями вперед и назад) в небытие «чистых видимостей», в лучшем объяснении ряда феноменов (видимых движений Меркурия, Венеры, Марса).

Однако все это обретало подлинный вес в рамках определенной метафизики. Для Ретика упрощение и систематизация, введенные в систему мира Коперником, в высшей степени соответствовали великому метафизическому принципу, согласно которому природа или, точнее, Бог ничего не делают напрасно. Для Коперника научно-теоретические аспекты его системы имеют ценность лишь постольку, поскольку они являются побочным результатом метафизических принципов.

Если метафизика Света объясняет положение и роль Солнца во Вселенной, то для объяснения движения планет Коперник привлекает другие принципы, также уходящие своими корнями в античную философию. Среди них особую важность имеет принцип кругового равномерного движения, на котором греческие астрономы пытались основать механику планетных движений. Поскольку объекты надлунного мира считались совершенными, неизменными и вечными, то их движение должно быть подобающим, т. е. равномерным и круговым. Поэтому греческие астрономы по совету Платона пытались представить движение планет в виде комбинации круговых равномерных движений небесных сфер, что в значительной мере удалось сделать знаменитому математику Евдоксу Книдскому.

Хотя принцип кругового равномерного движения признается историками в качестве *основного* принципа теории Коперника[27], тем не менее значение этого принципа в общей кинематической схеме нуждается в прояснении. Трудность здесь заключается в том, что, с точки зрения Аристотеля и Птолемея, сферы, являясь невесомыми, не обладают физической реальностью, чем и отличаются от тяжелой Земли, которая в своем вращательном движении должна порождать центробежные силы, могущие разорвать ее на части. К тому же если бы Земля вращалась, то тела, отделенные от нее (облака, птицы и т. п.) должны были отставать, а тела, брошенные вверх, никогда не смогли бы упасть на место, откуда их бросили. Само же естественное движение Земли вокруг Солнца в силу того, что она является тяжелым телом, должно быть направлено к центру мира (что несвойственно небесным светилам, не имеющим тяжести). На эти возражения против движения Земли Коперник дал ответ, суть которого сводится к следующему: «Если кто-нибудь выскажет мнение, что вращается Земля, то ему придется сказать, что это движение является естественным, а не насильственным... Поэтому напрасно боится Птолемей, что Земля и все земное рассеется в результате вращения, происходящего по действию природы; ведь это вращение будет совсем не таким, какое производится искусственно или достижимо человеческим умом.

Но почему не предполагать этого в еще большей степени относительно Вселенной, движение которой должно быть во столько раз быстрее, во сколько раз небо больше Земли?... Что же мы скажем относительно облаков и всего остального, что каким-либо образом парит в воздухе или опускается вниз и снова стремится вверх? Да лишь то, что вращается не только Земля с соединенной с нею водной стихией, но также и немалая часть воздуха и все то, что каким-либо образом сродно с Землей... Если говорят, что у простого тела

будет простым и движение (это прежде всего проверяется для кругового движения), то это лишь до тех пор, пока простое тело пребывает в своем природном месте и в целостности. В своем месте, конечно, не может быть другого движения, кроме кругового, когда тело всецело пребывает в себе самом наподобие покоящегося»[28].

Выше мы цитировали рассуждения Коперника, касающиеся «сродства» Земли с предметами, окружающими ее поверхность (водная стихия, облака, воздух и т. п.). Понятие «сродства», или стремление подобного к подобному, также имеет свой источник в античности и встречается у философов, принадлежащих далеко отстоящим друг от друга школам, так что есть резон считать его универсальной категорией не только античного мышления, но, как показал М. Фуко, и мышления средневекового. Но у Коперника эта категория приобретает в значительной мере новый смысл в связи с тем, что она заменяет собою аристотелевское понятие тяжести. «Что касается меня, — пишет Коперник, — то я полагаю, что тяготение есть не что иное, как некоторое природное стремление, сообщенное частям божественным провидением творца Вселенной, чтобы они стремились к целостности и единству, сходясь в форму шара...»[29]

Именно это понятие стремления к образованию Целого Койре и делает исходным пунктом своего анализа. Тяжесть не есть стремление тяжелых тел к их единственному месту в мире, она есть стремление, свойственное *всякому* небесному телу, а также Земле, к образованию Целого.

Таким образом, против старого аргумента о телах, отделенных от Земли (облаков, птиц), которые в случае вращения Земли должны были бы отсутствовать и т. п., Коперник возражает, что эти тела, будучи «земными» и принадлежащими фактически природе Земли, участвуют равно в ее «естественном» движении вращения, которое сосуществует в них с их собственными движениями.

Мы видим, пишет Койре, что Коперник, как и все до Галилея и Декарта, принимает различие между естественным и насильственным движением, однако он утверждает, что для Неба и для Земли применяются одни и те же законы, благодаря чему он закладывает основу глубокого преобразования человеческой мысли, которой в истории дано имя коперниканской революции.

Находясь, вероятно, под влиянием Николая Кузанского, но заметно превосходя его, Коперник геометризирует природу: «Когда средневековая и классическая физика говорит о форме, она имеет, в общем, в виду субстанциональные формы. Коперник, напротив, мыслит форму геометрическую». Впрочем, Койре оговаривается: речь идет не о полной геометризации, поскольку каждое небесное тело, включая Землю, имеет особую природу. Но если в прежней физике особая природа тела определяла и специфический тип движения — прямолинейное для подлунного мира и круговое для небесных тел — то у Коперника эта дифференциация исчезает. Тела вращаются не в силу своей специфической природы, но в силу того, что они имеют сферическую форму, и эта форма является достаточным основанием, чтобы породить наиболее совершенное и естественное движение. Именно в метафизике Койре ищет ключ к систе-

ме Коперника. Метафизический принцип, согласно которому сферическая форма является причиной естественного кругового движения, позволяет: 1) приписать Земле круговое движение, подобное тому, которым наделены планеты; 2) утверждать идентичность законов движения Земли и планет; 3) отбросить противопоставление подлунного и надлунного миров, утверждая тем самым единство и единственность Вселенной.

4. ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ: ПОЧЕМУ КОПЕРНИК НЕ ЯВЛЯЕТСЯ КОПЕРНИКАНЦЕМ?

Подобная интерпретация встречает и возражения, проистекающие, вероятно, от неопределенности текстов самого Коперника. Так, Бранчвогель (на которого ссылается А. Койре) трактует учение Коперника как продолжение античной традиции стоицизма, где Солнце — это источник тепла и жизни. Что же касается сферичности небесных тел, то в ней он видит лишь условие «естественного» характера их движения, но отнюдь не источник последнего. Койре тем не менее настаивает на том, что Коперник придерживался платонистской и пифагорейской традиции. Нам кажется, что подобный спор не случаен. И во многом причиной разночтений Коперника может послужить знаменитое место из «Вращений» (гл. X, книга I), где Солнце он называет «светильником мира» и обращается к свидетельствам древних, которые именовали его то «светочем мира», то «душой», то «управителем». «Трисмегист называет его видимым богом, Электра у Софокла — всевидящим».

Из этого отрывка ясно, что он обращается не к одному, а к нескольким истокам древнего происхождения, которые так или иначе подразумевались и могли быть идентифицированы культурными людьми той эпохи (середины XVI в.).

Так «Электра» Софокла написана примерно в 30-х годах V в. до н. э. Тот, «который видит и от века правит всем», — это Зевс, к которому Электра взывает: «Ты, божественный свет»[30]. Вероятно, здесь имеется в виду мифологическое обожествление Солнца, свойственное многим древним народам. Древние греки, к примеру, именовали Гелиоса-солнце «неутомимым оком эфира»[31].

Что же касается Гермеса Трисмегиста — мифического автора «Герметического корпуса», то в эпоху Возрождения он воспринимался как реальное историческое лицо — его считали египетским жрецом, ставшим впоследствии источником мудрости Пифагора, Платона и других греческих мыслителей. Почтение к наиболее древним учениям вообще было свойственно средневековой и ренессансной культуре с ее установкой: «чем древнее, тем истиннее». Может быть, поэтому Коперник упоминает «трижды величайшего» Гермеса, а не более поздних, как ему тогда представлялось, греческих философов. Однако такое общепринятое в то время убеждение было ошибочным. По словам Ф. Ейтс, эти сочинения, вдохновлявшие многих ренессансных мыслителей, которые почитали их глубоко древними, на самом деле были написаны во II—III вв. и отражали скорее религиозную мысль раннего христианства. Герметиче-

ский корпус представляет смесь поверхностного платонизма, неоплатонизма, стоицизма и прочих бытовавших в Греции философских учений в сочетании с персидской магией и халдейской астрологией. Для герметической традиции Возрождения было характерно представление Солнца как центра мироздания и источника мистико-магической силы, а также убеждение в том, что все в мире движется, так как нет жизни без движения. Поэтому с точки зрения герметизма нелепо предположение, что земля, эта колыбель всего сущего, должна быть неподвижной: без движения дать жизнь невозможно. В то же время при всем своем почитании Солнца как источника жизни не все герметисты Возрождения приписывали ему центральное положение. Так, первый переводчик «Герметического корпуса» (трактата «Пэмандр») с греческого на латинский (1471 г.). Марсилио Фичино не оспаривал астрономическое положение, которое занимало Солнце в системе Птолемея, и в соответствии со старой традицией считал его «медиумом», т. е. занимающим среднюю орбиту среди семи светил[32].

Что же касается самого Коперника, то, как считают современные исследователи герметизма, он не избежал влияния герметического мистицизма, связанного с Солнцем. Это обстоятельство проливает новый свет на вышеупомянутую полемику Койре и Бранчвогеля относительно истоков гелиоцентризма Коперника, где обе стороны столь же правы, сколь тенденциозны в своей односторонности. В целом же, как нам представляется, Коперник не был продолжателем какой-то одной традиции (скажем, неоплатонической или пифагорейской). Скорее он апеллировал к множеству традиций, которые имели важное и конструктивное значение для него самого или же были «модными» в глазах «мыслящих людей» его времени. В самом деле, что может быть общего между «Электрой» Софокла, созданной в V в. до н. э., и «Герметическим корпусом», появление которого датируется II—III вв. нашей эры?

Надо сказать, что Койре не придал особого значения упоминанию Коперником Гермеса Трисмегиста. Сопоставляя позицию Ейтс с установками Койре в этом вопросе, В. П. Визгин отмечает, что «Койре и следующие за ним историки науки фактически отбрасывали анализ витализма и магии, герметизма и других "теневых", неофициальных сторон духовной жизни средних веков»[33]. Однако сам факт упоминания Гермеса Трисмегиста нам представляется не случайным. Не только Гермес именует Солнце «видимым богом», но как утверждает Коперник в другом месте книги, «многие философы ввиду необычайного совершенства неба называли его видимым богом»[34]. Здесь по-видимому, нелишне обратиться к контексту, в котором Коперник упоминает различные источники его вдохновения и моральной поддержки.

В посвящении папе Павлу III Коперник признается, что в душе долго колебался, следует ли выпускать в свет свои сочинения, написанные для доказательства движения Земли, и не лучше ли будет последовать примеру пифагорийцев, передавших тайны философии не письменно, а из рук в руки своим друзьям и родным. «Когда я все это взвешивал в своем уме, — пишет Коперник, — то боязнь презре-

ния за новизну и кажущуюся бессмысленность моих мнений чуть было не побудила меня отказаться от продолжения задуманного произведения»[35].

Объяснив чисто научные причины, побудившие его взяться за перо (точное определение продолжительности тропического года и определение формы мира и точной соразмеримости его частей), Коперник ищет поддержку в авторитетах прошлого и настоящего, указывая на то, что он «принял на себя труд прочитать книги всех философов, которые только мог достать, желая найти, не высказал ли кто-нибудь мнения, что мировых сфер существуют движения, отличные от тех, которые предполагают преподающие в математических школах»[36]. И находит подобные прецеденты в античности: Никетас упоминается у Цицерона, Плутарх называет Филолая, Экфанта и Гераклида из Понта. Не чурается он также и известных церковников — епископов Павла Миддельбургского и Тидемана Гизе, кардинала Шомберга.

Обратим также внимание на то, что Коперник пытается опереться на мнение «всех философов», аппелируя прежде всего к тем из них, включая и легендарного Трисмегиста, которые могли иметь какое-то отношение к провозглашенной им доктрине. Тем более что авторитет древней традиции в глазах просвещенных гуманистов Возрождения (а таковым и был папа Павел III) имел особую ценность. И он обращается к Павлу III, чтобы его «авторитетом и суждением легко можно было подавить нападки клеветников».

В связи с этим необходимо отметить и роль Аристотеля. Основным лейтмотивом рассуждений Койре является «привязка» Коперника к неоплатонической и пифагорейской традиции. И для этого, конечно, есть основания. Как писал Ретик, «господин мой наставник, следуя Платону и пифагорейцам, величайшим математикам того божественного века, решил, что для определения причин... нужно сферическому телу Земли придать круговые движения, и увидел (как свидетельствует и Аристотель), что если Земле дано одно движение, то она может иметь и другие перемещения, как показывает пример других светил; поэтому, рассудил он, следует прежде всего допустить, что Земля должна двигаться тремя наиболее важными движениями»[37].

В других местах он говорит о Платоне как главе мудрости, величая его «божественным», и приводит приписываемое ему изречение, что астрономия создана под руководством бога (а «бог всегда занимается геометрией»[38]). Впрочем, Ретик, не оставляет без внимания и Аристотеля, к авторитету которого он постоянно прибегает, особенно в тех случаях, где он касается логико-методологических вопросов.

Что же касается Койре, то его оценку роли аристотелизма довольно сложно выразить однозначно. Даже там, где Коперник недвусмысленно оперирует понятиями «естественного места», «естественного» и «насильственного» движения, он стремится все же затушевать роль Аристотеля в создании коперниканской концепции и, наоборот, подчеркнуть особое значение идеи геометрической формы, приписываемой Платону, т. е. идеи сферичности Земли как

причины ее равномерного движения. Однако, доказывая сферичность Земли и планет и называя их поэтому *простыми* телами, Коперник, как мы показали выше, недвусмысленно опирается на динамику Аристотеля. Не случайно известный историк физики Ф. Розенбергер называет Коперника «истинным последователем Аристотеля». Без аристотелевских понятий «естественное место» и «естественное движение» Коперник не мыслит свою систему. «Ведь ничто не противоречит так всему порядку и форме мира, как то, что какая-нибудь вещь находится вне своего места», — пишет он [39]. Та решающая новация, которую он ввел в аристотелевскую кинематику планет, состояла в разрушении границы между миром подлунным и надлунным, что и позволило ему перевернуть всю структуру планетных движений.

С этим связана и новая метафизика прямой и кривой, когда для подлунного мира «естественным» становится также круговое движение. Прямолинейное движение по своему статусу ниже кругового и свойственно телам, которые покидают свое «место» или же каким-то образом вытесняются из него. Оно происходит, когда не все идет как следует.

«Круговое движение всегда совершается равномерно, ибо оно имеет неубывающую причину. У прямолинейных же движений эта причина поспешно иссякает, так что тела, достигнув своего места, перестают быть тяжелыми или легкими, и это движение прекращается. Таким образом, поскольку круговое движение присуще совокупностям, частям же свойственно и прямолинейное движение, то мы имеем право сказать, что круговое движение может сосуществовать с прямолинейным, как живое существо с болезнью»[40]. (Вероятно, здесь сказалось влияние Николая Кузанского.) Заметим особо, что подобное сосуществование кругового и прямолинейного движения свойственно не только Земле, но и всем небесным телам, поскольку каждое из них представляет собой Целое, состоящее из частей. Существен и другой момент: когда тело достигает своего места, оно перестает быть легким или тяжелым. Тем самым Земля и небесные тела, будучи невесомыми, вновь могут быть идентифицированы с античными концептами движения небесных сфер, которые по существу мало чем отличались у Платона и Аристотеля (Стагирит по существу лишь усложнил модель Евдокса Книдского, доведя число сфер обращения планет с 26 до 55).

Таким образом, Коперник, преобразуя античную и средневековую космологию, сохраняет тем не менее аристотелевскую динамику и архаическое понятие естественного кругового движения. «Но подобное примирение гелиоцентрической системы Коперника с научной программой Аристотеля было все-таки искусственным и не убеждало современников Коперника», — пишет П. П. Гайденко[41]. Тем более оно представлялось все более чуждым последующим поколениям коперниканцев.

С учетом вышесказанного можно прийти к выводу, что «интеллектуальную революцию» XVI в., совершенную Коперником, вряд ли возможно представить как победу одной из философских традиций над другими, например, неоплатонизма и пифагореизма над

аристотелизмом, к чему склоняется Койре. Тем более что неоплатонизм исторически развивался в результате смешения разнородных традиций, и в первую очередь платонизма, аристотелизма, неопифагореизма[42]. Скорее здесь имеет место плюрализм тенденций и традиций, часто противоречивых и несовместимых друг с другом, их взаимное переплетение и сплавление в новый синтез, который именуется «коперниканской революцией».

Такого рода множественность традиций в точке их пересечения должна, по-видимому, обладать повышенной способностью к «интеллектуальным мутациям» или новациям типа интеллектуальных гибридов. Возможно, в этом состоит одна из закономерностей появления нового в науке (и конечно, не только в науке).

Может быть, поэтому Койре, упорно отстаивая в течение многих лет тезис «реванша Платона», т. е. победы *одной* философской традиции, в конце концов от него отказался, найдя объяснение феномена Галилея *в странном альянсе* двух, казалось бы, несовместимых традиций — Платона и Демокрита, который он же и уподобил союзу Великого Турка с Христианнейшим королем (Людовиком IX).

Подобное причудливое соединение разнородных философских традиций являет собою и коперниканская революция. Будь Коперник правоверным перипатетиком, ему бы и в голову не пришла мысль оторвать динамику Аристотеля от его космологии. Вряд ли он преуспел бы и в том случае, если бы рьяно придерживался учения Платона. Вместо этого Коперник соединяет, казалось бы, несоединимое: к традиции Аристарха Самосского он «прививает» несовместимую с ней динамику Аристотеля и получает поразительный по своей продуктивности гибрид — коперниканскую астрономию. Конечно, с нашей точки зрения, подобная «прививка» является искусственной и ненужной, но для того времени она была понятной и совершенно естественной, так как другого объяснения просто не было. По существу Коперник создает прецедент логически противоречивой теории, которая, как нам кажется, в чем-то аналогична другой революционной теории, появившейся несколько веков спустя, — боровской модели атома, где «коперниканская система» орбит электронов находилась в противоречии с классической электродинамикой.

5. КАК ДЕЛАЛАСЬ КОПЕРНИКАНСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ?

В одной из своих статей, посвященных изменению структуры мышления в становлении естествознания, В. Гейзенберг поставил в общей форме вопрос: «Как делаются революции?» и дал на него следующий ответ: «Революции делаются, когда мы стремимся изменить как можно меньше». При этом «все всегда начинается с весьма специальной, узко ограниченной проблемы, не находящей решения в традиционных рамках. Революцию делают ученые, которые пытаются действительно решить эту специальную проблему, но при этом еще стремятся вносить как можно меньше изменений в прежнюю науку»[43]. Гейзенберг допускает, что такого рода ответ может иметь всеобщее значение, хотя свое обобщение он строит на приме-

ре широко известных парадигм современной физики, обладающих, как известно, большой инерцией и верностью традициям «нормальной науки».

Действовал ли Коперник именно так, стремясь изменить в существовавшей до него астрономии как можно меньше? Обратимся к тексту. В обращении к Павлу III Коперник говорит, что к размышлениям о другом способе расчета движений мировых сфер его «побудило именно то, что сами математики не имеют у себя ничего вполне установленного относительно исследований» движения Земли. Этому способствовали также *разногласия* среди математиков относительно принципов представления видимых вращений и движений, *разнообразие* и *множественность* астрономических систем, неспособных с точностью удовлетворить принципу равномерного кругового движения. Как видим, у Коперника не было каких-либо научных или философских оснований, чтобы оглядываться на старые традиции, стремясь как можно меньше трансформировать их.

Скорее дело обстояло наоборот. В силу плюрализма и ненадежности существовавших традиций Коперник был волен изобретать любые гипотезы, лишь бы они «спасали явления». Так, он пишет: «Зная, что и до меня другим была предоставлена свобода изобретать какие угодно круги для показа явлений звездного мира, я полагал, что и мне можно попробовать найти (в предположении какого-нибудь движения Земли) для вращения небесных сфер более надежные демонстрации, чем те, которыми пользуются другие математики»[44]. Однако не следует забывать, что пока речь идет о математической, или, проще говоря, вычислительной, астрономии, где свобода изобретения каких угодно кругов для «спасения явлений» еще с античности превратилась в своеобразную традицию. Самые смелые и дерзкие построения в этой области могли лишь улучшить технику вычислений, не затрагивая при этом существа дела, т. е. скрытой реальности космического механизма, видимые явления которого были предметом математического описания. Следовательно, никакой астрономической революции на этом уровне не было и быть не могло (чем, возможно, и объясняется спокойствие, с которым был принят первый трактат Коперника «Малый комментарий» церковниками и широкой публикой). Именно это обстоятельство подчеркивает Койре.

Коперниканская революция начинается с того момента, когда математические построения рассматриваются как истинное изображение структуры мира, как символы, имеющие *онтологический* смысл. Эпистемологическая революция становится прелюдией революции в астрономии. И только на этом уровне Коперник должен искать себе поддержку у философов, обращаясь к всевозможным авторитетам, популярным в то время. Но и здесь благодаря плюрализму философско-религиозных традиций Коперник обладал свободой действий, достаточной для крупных революционных новаций в онтологическом осмыслении «мирового механизма».

Первый решающий шаг Коперника был связан с определением годового равномерного движения Солнца относительно некоторой неподвижной системы — совокупности звезд, что Птолемей считал

нелепым и не более подходящим, как если бы кто-нибудь предположил делать так по отношению к Юпитеру или Сатурну. Таким образом, суточное вращение небесной сферы заменялось суточным вращением Земли. Такое мнение не было вполне оригинальным открытием Коперника, его высказывали еще Филолай и Геракл Понтийский. Однако в свое время эта гипотеза была опровергнута, во-первых, по физическим соображениям, подробно изложенным Птолемеем, а также потому, что она казалась противоречащей факту процессии перемещения точек весеннего равноденствия навстречу видимому движению Солнца. Коперник устранил это противоречие путем введения поступательного движения Земли вокруг Солнца и так называемого деклинационного движения (годового вращения оси Земли вокруг полюса эклиптики).

Таким образом, предположив одно движение Земли (вращательное), Коперник тут же вводит два других. Тем самым тезис Гейзенберга, согласно которому научные революции делаются, когда мы стремимся изменить как можно меньше, фальсифицируется примером коперниканской революции. Это отнюдь не отменяет его истинности в других случаях.

Верным в данном случае остается другой тезис Гейзенберга: «Все начинается с решения специальной проблемы», который полностью подходит и к коперниканской революции.

Действительно, Коперник начал свое исследование со специальной проблемы определения продолжительности года и месяца, связанных с движениями Солнца и Луны, индуцированной, между прочим, практической задачей исправления календаря. Койре также считает, что именно теорию Луны — одно из слабых мест системы Птолемея — Коперник атаковал в первую очередь и что именно успех в этой области (возможность объяснить движения, не прибегая к эквантам) побудил его проделать то же самое в отношении других планет.

Возникает вопрос: что побудило Коперника пойти по такому пути? Частично мы коснулись его связи с обращением Коперника к Павлу III. Там он, в частности, писал, что «ненадежность математических традиций относительно установления мировых сфер», а также то, что «у философов не существует никакой более надежной теории движения мирового механизма»[45] побудили его предпринять экскурс в историю, дабы найти мнения, отличающиеся от традиционно преподаваемых в математических школах.

Койре в своей реконструкции обращает внимание на то, что Коперник, касаясь трудностей теории движения Венеры и Меркурия, указывает на концепцию, упоминаемую Марцианом Капеллой и некоторыми другими латинскими авторами, согласно которой эти две планеты имеют центром своих движений Солнце, т. е. обращаются вокруг него. Экстраполяция этой идеи на другие планеты — Сатурн, Юпитер и Марс — позволяет найти истинное объяснение их движений. По мнению Койре, здесь дан намек на дорогу, пройденную мыслью Коперника. Кроме того, Ретик указывает, что невозможность объяснить факт значительных изменений яркости Марса, убедил Коперника в том, что Марс вращается вокруг Солнца, а не

вокруг Земли, что указывает по существу на тот же путь его мысли. Впрочем, замечает Койре, Коперник мог бы избрать и логически возможный путь Тихо Браге, поскольку в этой системе планеты вращаются вокруг Солнца, а Солнце вместе со всеми планетами вращается вокруг неподвижной Земли. С математической точки зрения, учитывающей лишь относительные положения и движения тел Солнечной системы, эта концепция идентична концепции Коперника. Однако же Коперник избрал другой путь. Собственно, его поразил тот факт, что в системе Птолемея Солнце играет особую роль, о чем и свидетельствует Ретик: «Из общих принципов астрономии, — писал он, — можно было видеть, что небесные явления распределяются по среднему движению Солнца и вся гармония небесных движений устанавливается и сохраняется этим направляющим началом, почему древние и называли Солнце правителем и царем природы»[46].

Заметим, что Койре производит свою реконструкцию в соответствии с теми побудительными мотивами, которые Коперник изложил в своем обращении к Павлу III. (Направлением своего исследования он обязан древним авторитетам.) Однако эту версию ставит под сомнение известный историк астрономии Дж. Л. Дрейер, с которым полемизирует Койре. Дрейер сомневается в искренности Коперника и считает, что письмо Коперника к Павлу III не позволяет ответить на вопросы: была ли его новая гипотеза навеяна чтением древних или он разработал гелиоцентрическую астрономию прежде, чем нашел подтверждение этой идеи в сочинениях других авторов?

Кто же прав? Вероятно, перед нами случай, когда историография предлагает нам две логически равновозможные версии с той лишь разницей, что одна из них относится к логике открытия, а другая — к логике обоснования, что, впрочем, доказывает историческую релятивность обеих логик.

Вполне вероятно также, что вместо строгой дизъюнкции Дрейера допустима конъюнкция, какие-то авторы индуцировали концепцию Коперника, а каких-то он привлек позже с целью ее обоснования и утверждения через авторитет.

Наконец, следует упомянуть еще одно обстоятельство, оказавшее влияние на путь исследования Коперника. Это проблема исправления календаря, которой церковь придавала важное значение в связи с правильной датировкой христианских праздников. Дело в том, что юлианский календарь, принятый на Никейском соборе в 325 г., был основан на величине тропического года (годовом перемещении Солнца между звездами), который был больше истинной величины тропического года на 11 минут 14 секунд. Эта разница, накапливаясь, привела к тому, что дата празднования Пасхи — важнейшего религиозного праздника — постоянно отодвигалась, так что первые попытки исправления календаря были предприняты еще в XIV в. Во времена Коперника на Лютеранском соборе в 1514 г. была создана комиссия по реформе календаря, среди экспертов которой был и Коперник. Однако комиссия пришла к выводу о невозможности в то время решить этот вопрос. Коперник пишет: «Вопрос остался нере-

шенным только по той причине, что не имелось достаточно хороших определений продолжительности года и месяца и движения Солнца и Луны. С этого времени и я начал заниматься более точными их наблюдениями»[47].

Таким образом, задача исправления календаря предопределила выбор той *специальной проблемы,* с решения которой и началась коперниканская революция. Конечно, с точки зрения чистой логики развития астрономии задача исправления календаря была внешним и к тому же случайным поводом к обновлению астрономии. Но для истории это очень важный факт, игнорировать который, конечно, нельзя.

Как ни странно, этот факт совершенно выпал из поля зрения Койре. Он даже не упоминает его. В чем тут дело? Причина, очевидно, заключается в его исторической методологии, упорно игнорирующей социальные факторы развития науки. Уже на первых страницах своей «Астрономической революции» он заявляет, что «человек в качестве духовной субстанции не может быть объяснен посредством факторов, принадлежащих к его материальному и социальному бытию».

Это чрезвычайно суживает горизонт исторического видения Койре. Впрочем, Койре иногда нарушает свое табу, давая скупые, но емкие объяснения феномена личности Коперника. Он подчеркивает, что Коперник не является узким специалистом, астрономом-техником, но человеком глубоко проникнутым богатством и полнотой культуры своей эпохи: художник, ученый, эрудит, человек действия, гуманист в лучшем смысле этого слова. Далее он касается периода обучения Коперника в Италии, где помимо астрономии Коперник изучал также право, философию, медицину. Он изучал греческий, прочел Платона, проникся менталитетом Ренессанса и подвергся сильному неоплатоническому и пифагорейскому влиянию, которое господствовало в Италии и убежденным представителем которого был его учитель Новара.

Мы всегда должны помнить, что Коперник не просто «астроном», но гуманист, один из самых образованных умов своего времени, — пишет Койре. На этом фоне выглядит несколько странным его утверждение на предыдущей странице, что человек и его творение не могут быть объяснены через «ситуацию, среду, исторический момент»[48]. Возьмем проблему самой возможности коперниканской революции. Согласно Койре, интеллектуальный переворот, совершенный Коперником, состоял в разрушении мира, который наука, философия, религия представляли центрированным на человеке и созданным для него, в крушении иерархического порядка, который противопоставлял подлунный мир миру небесному.

Почему же, начиная с Коперника, человек перестал быть центром мира и Космос более не располагается вокруг него? Как показывают современные исследования, ответ на эти вопросы следует искать в социокультурных условиях эпохи Реформации.

Преобладающим в мировоззренческих установках средневековья было понятие иерархии, которое в концентрированном виде выражало сущность феодализма, его социально-политическое и

идеологическое содержание. Антиподом понятию иерархии явилось понятие равенства, которое трансформировалось в политические, религиозные, а также научные убеждения эпохи Реформации и буржуазных революций.

Совсем не случайным является то, что разработка Коперником гелиоцентрического учения и пик реформационного движения хронологически в точности совпадают. Но дело не в простом их хронологическом совпадении, а в идентичности мировоззренческих устремлений этих двух великих событий. Коперник в астрономии сделал в известном смысле то же, что деятели Реформации в своих христианско-теологических трактатах и прокламациях. Учение Коперника показывает, как общемировоззренческая тенденция к разрушению понятия «иерархия» и замене его понятием «равенство» (в данном случае равенства Земли и планет) нашла свое преломление в астрономических учениях той эпохи.

Отказываясь, однако, от социокультурных объяснений причин коперниканской революции, Койре переводит эту проблему в план сугубо личностного феномена Коперника. Почему никто, кроме Коперника, не открыл гелиоцентрическую систему, когда любопытные отношения между движением планет и движением Солнца должны были поразить многих философов? — ставит он вопрос. И отвечает: вопрос праздный. Потому, что никто прежде Коперника не обладал его гением. И его мужеством. И не было никого, кто был бы одновременно гениальным астрономом и убежденным пифагорейцем.

Согласимся, что в такой постановке вопрос действительно выглядит праздным... В чем урок Койре?

Койре выдвинул чрезвычайно продуктивное понятие «интеллектуальной революции», которое позволило включить научные революции, традиционно рассматриваемые в рамках «санкционированной истории», в контекст философских трансформаций соответствующей эпохи.

Не все, конечно, верно в этой концепции, в особенности в том, что касается определения характера научной революции XVI—XVII вв. как «реванша Платона» и отрицания какой бы то ни было социокультурной детерминации науки. Ныне, когда образ науки существенно изменился и дихотомия когнитивного и социального аспектов науки оказалась в значительной части преодоленной, не трудно, конечно, найти уязвимые места его концепции. Это, однако, не умаляет огромного значения вклада Койре в историю науки. Недаром коллеги называли его «учителем чтения» за редкий талант проникновения в тексты прошлых эпох и способность видеть настоящие проблемы там, где до него никто не видел. О Койре можно сказать то, что он сам говорил о крупных ученых прошлого: его ошибки и неудачи столь же поучительны, как и достижения. Ценность подобной работы состоит не только и даже не столько в «правильности» и «истинности» ее результатов (слишком правильное не синоним ли банальности?), сколько в эвристичности — способности дать импульс дальнейшему научному поиску.

[1] *McMullin E.* The history and philosophy of science: A taxonomy // Minn. Stud. Philos. Sci. Minneapolis, 1970. Vol. 5. P. 18.

[2] Койре (Koyrés) Александр (1892—1964) — французский ученый-философ и историк науки, ведущий представитель интерналистского направления историографической науки. Родился в России. Высшее образование получил в Гэттингенском и Парижском университетах. С 1930 по 1963 г. директор исследований в Практической школе высших исследований. После второй мировой войны возглавлял также французский Центр исследований по истории науки.

Основные сочинения: «Этюды о Галилее» (Études Galiléenues, P., 1939); «От замкнутого мира к бесконечной вселенной» (On monde clos à l'universe infinie. P., 1962); «Революция в астрономии: Коперник, Кеплер, Борелли» (La révolution astronomique: Copernic, Kepler, Borelli. P., 1961); «Ньютоновские исследования» (Neutonion Studies. N. J., 1965), в рус. пер.: Очерки истории философской мысли. М., 1985. После опубликования «Этюдов о Галилее» Койре стал признанным лидером интернационалистского направления в историографии науки, объясняющего развитие науки исключительно интеллектуальными факторами.

[3] *Koyré A.* La révolution astronomique... P. 11.

[4] Ibid. P. 18.

[5] *Койре А.* Очерки истории философской мысли. С. 131.

[6] *Koyré A.* Etudes d'histore de la pensee scientifique. P., 1966. P. 178—179. (Далее: Koyré A. EHPS).

[7] Ibid. P. 176.

[8] *Koyré A.* La révolution astronomique.

[9] Ibid. P. 15.

[10] *Koyré A.* EHPS. P. 353—354.

[11] *Койре А.* Очерки истории философской мысли. С. 22.

[12] *Koyré A.* EHPS. P. 67.

[13] Ibid. P.79.

[14] *Koyré A.* La révolution astronomique... P. 39.

[15] Ibid. P. 130.

[16] Ibid. P. 199.

[17] Ibid. P. 83.

[18] В частности, подобные теоретические преимущества коперниканской системы могут быть достаточно корректно описаны в рамках методологии исследовательских программ Лакотоса.

[19] Ibid. P. 266.

[20] Ibid. P. 228.

[21] См.: *Идельсон Н. И.* Этюды по истории небесной механики. М., 1975.

[22] Там же. С. 19.

[23] *Коперник Н.* О вращениях небесных сфер. М., 1964. С. 35.

[24] *Идельсон И. Н.* Указ. соч. С. 36—37.

[25] *Koyré A.* La révolution astronomique... P. 114.

[26] Ibid. P. 69.

[27] См., например: *Веселовский И. Н., Белый Ю. А.* Николай Коперник. М., 1974. С. 189.

[28] *Коперник Н.* Указ. соч. С. 26—28.

[29] Там же. С. 30.

[30] Греческая трагедия. М., 1956. С. 191.

[31] *Евсюков В. Г.* Мифы о вселенной. Новосибирск, 1988. С. 102.

[32] Марсилио Фичино (1433—1499) — основатель Флорентийской академии, прозванный современниками «вторым Платоном».

[33] *Визгин В. П.* Герметическая традиция и генезис науки // Вопр. истории естествознания и техники. М., 1985. № 1. С. 60.

[34] *Коперник Н.* Указ. соч. С. 16.

[35] Там же. С. 11—12.

[36] Там же. С. 14.

[37] Там же. С. 213.

[38] Там же. С. 523—526.

[39] Там же. С. 29.

[40] Там же.

[41] *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 540.

[42] *Шичалин Ю. А.* Неоплатонизм // Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
[43] *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987. С. 198—199.
[44] *Коперник Н.* Указ. соч. С. 13.
[45] Там же.
[46] *Коперник Н.* Указ. соч. С. 507.
[47] Там же. С. 15.
[48] *Koyré A.* La révolution astronomique. Ch. I.

БЫТИЕ КАК ТЕКСТ. ФИЛОСОФИЯ В ЭПОХУ ЗНАКА (Хайдеггер и Деррида)

Б. Г. Нуржанов

Творчество Деррида вызывает сегодня самые оживленные дискуссии на Западе. Его нередко называют «живым классиком» философии XX в. Огромная популярность Деррида в 70—80-годы объясняется ошеломляющей необычайностью его концепции письма, его языка, его «способа философствования», в которых новые и традиционные проблемы гуманитарного знания находят совершенно неожиданное решение. Этой же ошеломляющей необычностью объясняется и неприятие этой концепции определенной частью западной интеллигенции. Но как бы ни относились современники к творчеству Деррида, бесспорным является его огромное влияние на современную мысль. Будучи блестящим диагностиком и симптоматологом современной эпохи, Деррида сам является чрезвычайно симптоматичной фигурой для понимания того, что происходит сегодня в философии, в культуре, с человеком. В его творчестве как в фокусе пересекаются самые гетерогенные, разнонаправленные, расходящиеся тенденции современной мысли в самых различных ее областях — истории, этнографии, философии, лингвистике, литературной критике, психологии, социологии, экономике и т. д. — в том комплексе, который сегодня называют гуманитарным знанием.

В творчестве Деррида заметно влияние многих философов прошлого и настоящего. Но пожалуй, никому из них он не уделяет столько внимания, сколько Хайдеггеру. Именно Хайдеггера исследователи Деррида считают его «философским отцом» (включая в этот термин и сложный фрейдистский смысл). Чем объясняется это первостепенное внимание Деррида к Хайдеггеру? Почему мысль Деррида вновь и вновь возвращается именно к Хайдеггеру?

Хайдеггер, будучи «сыном своей эпохи», больше, чем кто-либо другой, выразил и в творчестве и в жизни, и осознанно и бессознательно, и явно и скрыто ее характерные черты, тенденции, противоречия, трагизм. Как мыслитель для Деррида он интересен не только как создатель фундаментальной онтологии, но прежде всего как критик западной цивилизации, западного мышления и западного

© Б. Г. Нуржанов, 1993

образа жизни (западного способа бытия), как «последний философ» западной метафизики. Хайдеггер не просто открыл новую перспективу философии: открыв, он лишил ее этой перспективы. Он претендовал на то, чтобы поставить последнюю точку в западной философии. Веком раньше подобную иллюзию испытал Гегель, посчитав историю философии завершенной и осудив последующие поколения на интерпретацию собственной системы. (Это пророчество парадоксальным образом сбылось и останется в силе, по-видимому, и в будущем — мало кто из великих в философии XX в. обходился без Гегеля — хотя и не в том смысле, в котором это предрекал Гегель.) Как и Гегель, Хайдеггер вынес приговор философии, утвердив ее «конец». И, как в случае с Гегелем, это пророчество сбывается, начало сбываться еще при жизни Хайдеггера, но опять не совсем в том смысле, в котором он предрекал.

Последняя точка в западной философии, которую поставил Хайдеггер, это Бытие. Претензия на то, что эта точка «последняя», отнюдь не иллюзорна: дальше бытия, больше бытия, предельнее бытия мыслить невозможно, мыслить нечего (принимая во внимание известную сопряженность бытия и ничто у Хайдеггера). Мыслить «философски». Значительная доля очарования философией Хайдеггера проистекает из того, что эта «точка» позволяет продуктивно интерпретировать различные философские концепции (и в прошлом и в настоящем) как различные модификации «бытия». Сам Хайдеггер блестяще это показал на многих примерах как древней, так и новейшей истории философии.

Бытие как последняя точка, поставленная Хайдеггером, с особой остротой ставит вопрос о том, как возможна философия post? Что может быть после (post) последнего? Что можно сказать в философии после Хайдеггера? Вопрос не в том, можно ли создать иное, а в том, возможно ли post? Иное — рядом, это порядок сосуществования. «До» и «после» — это иной порядок, иная организация отношений. Хайдеггер в этой возможности потомкам отказал. И в этом мы видим один из главных смыслов его тезиса о «конце философии».

Но философия никогда не сдвинулась бы с места, т. е. попросту была бы невозможна, если бы подобные пророчества сбывались. Еще при жизни Хайдеггера, в 1967 г., были опубликованы работы Жака Деррида, которые (в очередной раз) «сняли» эти неразрешимые вопросы, определив новые горизонты философствования. И тот, кто еще недавно выступал в роли судьи, кто еще не успел снять его мантию, опять-таки в очередной раз сам оказался на исторической «скамье подсудимых». В горизонте дерридианской грамматологии Хайдеггер, осудивший западную философию от Платона до Ницше как метафизику, сам оказался увязшим в этой метафизике.

Итак, как возможна философия после конца философии, в эпоху, когда последнее философское слово уже сказано? Поясним этот завещанный нам Хайдеггером вопрос. По Хайдеггеру, западная мысль с момента своего возникновения была «завязана на бытии». Само возникновение так называемого «западного мышления» было детерминировано вопрошанием бытия. Первоначально — у досократиков —бытие понималось как несокрытость (alétheia), как фю-

сис — явленность из сокрытости и удержание себя в этой явленности. Вопрос о бытии для досократиков звучал как вопрос о том — «как обстоит (дело) с бытием?» (wie steht es um das Sein?). И лишь позже, начиная с Платона, бытие начинает пониматься как сущее, как ontos on. Вопрос «wie steht es um das Sein?» становится вопросом «warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?» (почему вообще есть сущее, а не ничто?)[1]. Превращение первого вопроса во второй знаменует собой возникновение философии, возникновение метафизики, которая отныне определяет весь горизонт понимания бытия западной мыслью.

Возникновение метафизики как философии или философии как метафизики означает начало забывания бытия в западном мышлении. Вопрос «почему вообще есть сущее, а не ничто?» становится основным вопросом метафизики (основным вопросом философии). Забывание коренится в том, что бытие уже не понимается более как несокрытость, как восходящее господство-пребывание, а как находящееся в распоряжении и годное к употреблению сущее, наличность. В этом процессе забывания основная тяжесть вопроса «почему?..» ложится на его первую половину, в то время как его вторая часть воспринимается как мешающий довесок, от которого западная философия старалась избавиться на протяжении всей своей истории. Но именно эта вторая часть (вопрос о ничто) постоянно расшатывала и дестабилизировала западную мысль, выбивая почву из-под сущего, делая эту почву зыбкой и эфемерной. Именно эта вторая часть позволяет нам вновь поставить вопрос о бытии как таковом, а не о бытии сущего. Опыт обращения с бытием в горизонте метафизики свидетельствует о превращении его в пустой звук, словесный мираж, «последний дымок испарившейся реальности» (Ницше).

Хайдеггер постоянно подчеркивает, что забывание бытия как история западной метафизики — это не ошибка, не заблуждение, не случайное явление, имевшее место по чьему-то недомыслию, а судьба бытия, проистекающая из его сути. Западная мысль должна была пережить эту историю как свою судьбу. И лишь пережив ее в конце этой эпохи метафизики, она способна (вновь) поставить вопрос о смысле, истине и сущности бытия. Но постановка вопроса о бытии самом по себе (для Хайдеггера этот вопрос тождествен вопросу о смысле, истине и сущности бытия), а не о бытии сущего означает тем самым конец целой исторической эпохи (эпохи господства метафизики), конец эпохи истории, метафизики, философии. Философии приходит конец потому, что вопрос о бытии самом по себе выходит за пределы всякой философии, философии как таковой, как определенного исторического способа представления мира властному субъекту (представление бытия как сущего). Последнее слово уходящей со сцены философии, *после* которого ей нечего больше сказать, — это Бытие. Таков «приговор-завещание» Хайдеггера.

Новые горизонты философствования, открываемые Деррида после Хайдеггера, ни в коем случае не означают реабилитацию и восстановление в правах философии как таковой. «Критика» Хайдегге-

ра Деррида ни в коей мере не направлена на восстановление «незаконно попранной» философии. Напротив, с выводом Хайдеггера о конце философии Деррида вполне солидарен (правда, не совсем в хайдеггеровском смысле). Более того, в концепции письма Деррида философия как господствовавший способ мышления подвергается еще более суровой критике, точнее, пародированию. (Критика как форма философствования принадлежит эпохе метафизики-философии, порождена ею, является ее детищем и поэтому уходит со сцены вместе с уходом философии.) И все же Деррида утверждает возможность философствования после «конца философии», само творчество Деррида есть пример и парадигма такого философствования, а его работы — это прежде всего *философские* тексты. «То, что я хочу подчеркнуть, состоит лишь в том, что выход за пределы философии заключается не в том, чтобы перевернуть (очередную) страницу философии (что чаще всего означает плохое философствование), а в том, чтобы продолжить определенным образом *читать* философов»[2].

В самом общем плане возможность философии после конца философии утверждается как необходимость децентрализации философии — смещение ее самой с позиций абсолютной или конечной истины, а также смещение традиционных абсолютных ценностей (бытия, логоса, идеи, истины, смысла, сущности, экзистенции и т. д.) внутри философии и перенесение не-центра тяжести на маргиналии. Другими словами (словами Деррида), философский текст не имеет никакой привилегии перед всеми другими текстами и рассматривается как равноправный текст среди текстов. Это и есть ответ на вопрос о том, как возможна философия post. В горизонте философствования как текстуального анализа теряет смысл не только драматизм вопроса о конце философии, но и вопрос о философии как таковой.

Но отложим пока этот малоприятный ответ и попытаемся ответить: что позволяет Деррида обращаться с философией подобным образом, т. е. рассмотрим отношение Деррида к Хайдеггеру. Из всего многообразия сложных «сыновне-отцовских» отношений (отношений заимствования-неприятия) Деррида и Хайдеггера мы выделим один, как нам представляется, главный аспект: отношение к метафизике. Первое заимствование из Хайдеггера у Деррида состоит в восприятии западной философии как метафизики, истории западной философии как истории метафизики. Но это заимствование тут же оборачивается неприятием, «критикой», поскольку вписывается в совершенно иной, чем у Хайдеггера, контекст. В этом контексте Хайдеггер, определивший западную философию как метафизику, как историю забывания бытия, сам оказывается «органично вписанным» в историю этой метафизики. Если для Хайдеггера «последним метафизиком» Запада был Ницше, то для Деррида таким «последним метафизиком» явился сам Хайдеггер[3].

В самом общем смысле своеобразие восприятия западной метафизики и ее истории (в том числе и философии Хайдеггера) Деррида определяется своеобразием его концепции письма — грамматологией. Эта концепция является необычным синтезом лингви-

стики и философии. Без понимания «лингвистического элемента» этой концепции в ней трудно понять ее «философский элемент». Непонятным остается прежде всего понятие «присутствие» (presence) — основной параметр оценки западной философии как метафизики Деррида. По его мнению, именно «присутствие» является той скрытой формой, сущностью, основанием, началом, телосом, которое детерминировало движение всей западной философии с момента ее возникновения. «История метафизики, как история Запада, была историей этих метафор и этих метонимий. Матричной формой в них была... детерминация бытия как присутствия — во всех смыслах этого слова»[4]. Хайдеггерово «бытие» (само являясь такой матрицей для западной философии в концепции Хайдеггера), так же как и основные понятия философии и, может быть, в еще большей степени, чем они, является одним из модусов «присутствия».

«Присутствие» как основная парадигма западной метафизики также содержит в себе следы заимствования из Хайдеггера, следы хайдеггеровской Anwesenheit. И опять же это заимствование оборачивается неприятием хайдеггеровского смысла этого слова, поскольку детерминируется иным, чем у Хайдеггера, основанием. Этим «основанием» у Деррида является не бытие (Wesen, Anwesenheit как «пребывание при», как «со-бытие»), а изъявительное наклонение настоящего времени, т. е. существенно лингвистический аспект этого понятия[5]. Деррида и здесь в известном смысле последователь Хайдеггера, который еще в «Бытии и времени», но в особенности во «Введении в метафизику» непосредственно связал анализ Sein с его грамматическими формами. Хайдеггеру принадлежит известное определение языка как дома бытия, как и мысль о том, что «грамматика есть бытие языка»[6]. Уже для него очевидно, что основные понятия-термины метафизики суть продукты грамматической структуры западных языков. И все же для него язык — это лишь *путь* к бытию, *условие* понимания сущности бытия. Бытие как «абсолютное означаемое» определяет язык (и все остальное), но не наоборот. Деррида видит в этом существенную двусмысленность Хайдеггера, его ангажированность в метафизику. Для Деррида, чтобы решить вопрос о бытии, лингвистике нужно выйти из-под влияния трансцендентальной феноменологии и фундаментальной онтологии, из горизонта и понятий метафизики. Бытие следует понимать не как первичное и абсолютное означаемое, а следует поместить в систему определений языка и его «исторических значений». Ибо метафизика — это господство лишь одной исторической формы: презенса (присутствия). Нужно выспросить источник, горизонт и границы этого господства — то, что так блестяще начал, но не завершил Хайдеггер.

Что это за система определений языка, в которую следует поместить бытие? Деррида ссылается на достижения современной лингвистики, в первую очередь на Ф. де Соссюра, Ч. Пирса, Р. Якобсона и др., определивших язык как систему знаков, а лингвистику (семиотику) как его интегральную часть. Знак, согласно де Соссюру, имеет две стороны: означающее и означаемое, чувственное и интелли-

гибельное, выражение и содержание. Традиционно означающее, обозначение всегда отделялось как внешнее от смысла, истины, логоса, бытия и т. д. Тем самым утверждалось господство означаемого над означающим. Бытие выступает в этой традиции как фундаментальное означаемое, как главная категория языка (грамматики) epistéme. Выйти из-под влияния метафизики — здесь освободить означающее от господства логоса и истины, господства означаемого. Деррида подчеркивает при этом, что речь идет не о том, чтобы просто перевернуть отношение означающего и означаемого и установить господство означающего над означаемым (это попросту бессмысленно), а о том, чтобы деконституировать всю систему понятий, сформировавшихся вокруг знака, т. е. деконституировать основные понятия-слова онтологии. Деконструкция бытия — это расшатывание, смещение, децентрализация этой категории, но не ее устранение или уничтожение.

В традиции язык всегда был связан с голосом, с господством голоса, поэтому метафизику Деррида определяет как фоноцентризм. Голос, phone, понимается метафизикой в его непосредственной связи со смыслом, как то, что ближе всего смыслу. Голос порождает смысл, открывает и выговаривает его. Уже Аристотель утвердил непосредственную близость голоса и души: голос есть непосредственное выражение состояний души. Близость же души и бытия, вещей и их воздействий на душу провозглашается здесь как *естественная* связь. Голос ближе всего к означаемому — смыслу — вещи. Голос *непосредственно* близок бытию, смыслу бытия, идеальности смысла. «Уже здесь возникает предчувствие, что фоноцентризм неразрывно связан с историальным определением смысла бытия в целом как *присутствия* со всеми его дальнейшими определениями, которые зависят от этой общей формы и организуют в ней свою систему и свое историальное развертывание (присутствие вещи взгляду как eidos; присутствие как субстанция/ сущность/ экзистенция (ousia); темпоральное присутствие как точка (stigma) "теперь" или "миг" (nun); присутствие себе cogito, сознания, субъективности; со-присутствие другого и "Я" — интерсубъективность как интенциональный феномен ego и т. д.). Поэтому логоцентризм был солидарен с определением бытия сущего как присутствия. В той мере, в какой этот логоцентризм отчасти еще присущ хайдеггеровской мысли, он, возможно, еще утверждает ее в этой эпохе онто-тео-логии, в этой философии присутствия, т. е. философии как таковой»[7].

Мысль, подчиняющаяся «голосу бытия» (Хайдеггер), — фундамент метафизической концепции знака, его различения на означающее и означаемое. Мысль о бытии как мысль о трансцендентальном означаемом заявляет о себе в голосе, в языке слов. Голос слышит себя (слышится) — по Деррида, это и есть сознание — в непосредственной близости (от) себя как устранение означающего: как чистая самоаффектация, приобретающая неизбежно форму времени и не нуждающаяся ни в каком внешнем означающем. Порядок означающих, с помощью которых субъект движется от себя к себе, отказываясь заимствовать извне себя какие бы то ни было обозначения, продуцируя их и побуждаемый ими, и есть голос. Этот поря-

док образует систему «слышать—говорить», или «сознание». Она существует за счет исключения письма как внешнего обозначения.

Этот опыт из-себя-самого-себя-порождения и есть идеальность. Как опыт стирания означающего в голосе, он является условием идеи истины (голос как истина). В этом опыте слово переживается как единство означаемого и голоса, понятия и его выражения. Это и есть опыт бытия. Бытие как пра-слово (Ur-wort — Хайдеггер) утверждает возможность бытия для всех других слов. Пред-понимание слова «бытие» позволяет поставить вопрос о смысле бытия. И хотя Хайдеггер прав: смысл бытия не есть слово «бытие» и не понятие бытия, все же он тесно связан с языком и словом «бытие». Именно вопрос о смысле бытия порождает философию, сводится к ней и позволяет ей представить историю его решения как историю философии, историю метафизики.

Но не кто иной, как Хайдеггер, высказал и другую мысль —о молчаливом, немом, беззвучном голосе: a-phone. Этим он разрушает «простое» единство слова, расчленяет единство смысла. Поэтому Хайдеггер существенно двусмыслен: «Разрыв между изначальным смыслом бытия и словом, между смыслом и голосом, между "голосом бытия" и "phone", между "призывом бытия" и артикулированным звуком — такой разрыв (который утверждает одновременно и фундаментальность метафоры и подозрительность к ней, осуждая это метафорическое смещение) хорошо передает двусмысленность положения Хайдеггера по отношению к метафизике присутствия и логоцентризму. Она одновременно вовлечена в метафизику и преступает ее. Но разделить ее невозможно. Одно и то же движение преступания порой удерживает ее по эту сторону границы»[8]. Поэтому Хайдеггер стоит одной ногой в метафизике, другой вне ее: бытие ускользает от знаковой деятельности, от техники обозначения.

Деконструкция метафизической системы фоноцентризма и приводит Деррида к теме письма — центральной теме его концепции. В истории метафизики, пишет Деррида, тема письма всегда была изгоем. Письмо как знаковая деятельность, как техника обозначения в метафизике отделяется в качестве внешнего от смысла, истины, бытия, присутствия и т. д. как «загрязняющее» их чистоту. Оно определено здесь как производное, подчиненное логосу, бытию. Письмо в эпоху логоцентризма рассматривается как средство выражения звука, голоса, как посредник между бытием и смыслом (понятием). Деррида называет его пневматологическим (в отличие от грамматологического) письмом. Фонографическое письмо есть голос как закон, команда; в интимности присутствия себе он слышится как голос другого: приказание. Правда, в истории метафизики есть и догадки об оригинальной роли письма. Так, Платон в «Федре» противопоставляет подлинное письмо чувственному (фонологическому). Но у него же происходит и переворачивание этого отношения: подлинное письмо он называет метафорой, а чувственное — подлинным, или собственно письмом. Тем самым письмо подчиняется задаче выражения логоса, истины. Аналогичные догадки Деррида обнаруживает в средневековой схоластике, у Руссо, Гегеля, де Соссюра, Ясперса.

Что же такое и как возможно нефонетическое письмо? Прежде всего, считает Деррида, нужно открыть иное пространство письма, в котором означающее уже не отсылается к абсолютному означаемому, а отсылается к другому означающему (к означаемому как означающему), т. е. к самому себе. В деконструкции фоноцентристской лингвистики речь идет не о том, чтобы просто перевернуть отношение «речь—письмо», а о том, чтобы устранить мнимую оригинальность означаемого. Уже Аристотель определил письмо как знак знака, означающее означающего. Поэтому историческая лингвистика не права: не было и не может быть первоначального, «буквального» письма, всякое письмо всегда аллегорично. Письмо есть замещение вещи, где вещь исчезает; то, что представлено, не сама вещь, а ее дубликат, двойник, идеальность вещи. Аллегория начинается здесь, с письма. Не может быть изображения вещи, так как прежде всего нет самой вещи. Современное письмо — это замещение замещения, означающее означающего, и в этом смысле «ничего не означающее». «Абсолютная анонимность представителя (заместителя) и абсолютная потеря подлинности... такова... рациональность, свойственная алфавитному письму и цивилизованному обществу»[9].

Принято считать, что развитие письма движется от пиктографического к иероглифическому и далее — к алфавитному. Деррида связывает развитие письма с тремя фазами развития общества по Руссо: дикость—варварство—цивилизация или охота—пастушество—земледелие. Письмо возникает на второй стадии — пастушества или варварства, «охотник рисует живые существа, пастух уже пишет язык(ом)»[10]. Во втором случае уже присутствует условность, договор: изображение не вещи, а знака. Язык пастуха — идеофонография, отсылка к некой фонетической целостности и концептуальному синтезу, к сложному единству смысла и звука. Здесь закладывается переход к собственно фонографическому письму (например, алфавитному), в котором зримое означающее отсылает к звуковому единству, уже не несущему в себе никакого смысла. Идеофонограмма предполагает двойную условность: ту, которая связывает ее с фонетическим означаемым, и ту, которая связывает это означаемое (уже в качестве означающего) с его означаемым смыслом (понятием). Поэтому «письмо несет смерть». Уже Платон это знал: подражание есть убивание жизни. Деррида связывает письмо с образом жизни дикаря: «Письмо было живописным изображением преследуемого зверя: магическая поимка и убийство»[11].

Становление фонографического письма неразрывно связано с переходом от кочевничества к оседлости, с экономией, с процессами накопления, иерархизации общества, формированием идеологии пишущего класса. Деятельность, изменяющая экономию письма, десакрализующая иероглифическое письмо и стремящаяся устранить означающее в пользу означаемого, именуется философией. Пиктография и алфавитное письмо — вот два полюса, между которыми развертывается история письма, история науки, история философии, т. е. история вообще. История письма поэтому есть история как письмо. Концепция истории лежит в основании различных мифологий универсального письма, разрабатывавшихся в различ-

ные эпохи. Эта история развертывается как стратегия де-поэтизации, целью которой является вытеснение (для все более полного подчинения) означающего. Концепция истории есть концепция философии и epistéme (знания): история есть история философии — абсолютное, завершенное знание (Гегель).

Но в пределах этой истории зреет иное письмо, «в котором философия записана как некое место в некоем тексте, которым она не распоряжается. В этом письме философия является лишь этим движением письма как стирания означающего и желания присутствия, бытия, обозначенного и восстановленного в его блеске и славе. Развитие и собственно философская экономия письма осуществляется поэтому как стирание означающего, принимающего форму забвения или вытеснения»[12]. Забвение и вытеснение (бытия) являются закономерным продуктом самой философии. Поэтому истина как присутствие означаемого (aletheia) отнюдь не определяет это движение знака (как полагал Хайдеггер), а сама является продуктом этого движения.

В этом отрывке Деррида наиболее определенно высказывает свое понимание философии после «конца философии». Конец философии — это конец господства голоса и основанного на нем фонетического письма — прозы. «...История философии есть история прозы, или, скорее, становление мира прозой. Философия есть изобретение прозы. Философ говорит прозой»[13]. До изобретения письма говорили (точнее, запоминали) стихами. Появление письма как нового способа запоминания есть появление философа, испытывающего отвращение к поэзии. Деррида приводит слова Руссо: «...культивируя искусство убеждать, забывают искусство волновать. Сам Платон, завидуя Гомеру и Еврипиду, обругав одного, оказался неспособным подражать другому»[14]. Поэзия — это письмо до появления буквы, философ же «понял письмо буквально»[15].

Что это за «письмо до появления буквы»? Нефонетическое письмо, письмо до появления письменности и даже языка Деррида называет архи-письмом (archi-ecriture). Он подчеркивает, что архи-письмо не следует понимать как письменность, запись, написание. Архи-письмо — это та тотальность, которая делает возможным само письмо, шире — весь язык, речевую деятельность и еще шире — общество, историю, мир, человека и т. д. Почему эту тотальность, условие самого письма Деррида называет (архи)-*письмом*? И почему *архи*-(письмом)? (Архи)-письмом потому, что он связывает его с письмом (с вульгарной концепцией письма) как его началом, источником. Стратегия деконструкции Деррида — это стратегия расшатывания, подрыва метафизики *изнутри* самой метафизики. Наилучшим средством этого подрыва Деррида считает пародирование языка самой метафизики, не прибегая к критике «извне». (Архи)-письмо отсылает, указывает на связь с пародируемым элементом — письмом. Архи-(письмо) же оно называется потому, что это то, что «существует» до письма, сверх письма, что является условием и источником письма. Но оно «существует» не как бытие, не в модусе бытия, а в форме следа, различия (о которых мы будем говорить ниже). Оно скорее не «существует», а «имеет место».

Понятие архиписьма тесно связано с дерридианской концепцией начала (как различия и следа). Метафизическая концепция начала покоится на мифе о простоте начал. Начало понимается здесь как самое простое, понятное, очевидное, фундаментальное, короче — присутствующее. Хайдеггер установил в качестве такого «последнего начала» бытие-присутствие(м). И он же развеял миф о простоте начала: самое начальное (бытие) изначально скрывает (забывает) себя, презентируясь, становясь — присутствием. Все запутано в начале[16]. Путаница и есть миф о простоте начала. Но не только миф о начале, но и начало как миф.

Этим началом у Деррида является метафора. Изначально язык всегда метафоричен. Точный и «правильный» — не-метафорический — язык — это утопия. Язык пишется, про-грессирует по мере того, как сохраняет или стирает в себе метафору, т. е. свое начало. Метафора — это черта, которая соотносит язык со своим началом. Поэзия — первая форма литературы — сущностно метафорична. Тогда письмо — это то, что стирает эту черту. История языкознания и метафизики — это история искоренения метафорического из «подлинного» языка.

Архи-письмо требует концепции следа как начала. След — это упразднение начала через утверждение не-начала, упразднение оригинального через утверждение не-оригинального, устранение традиционной концепции начала и установление начала как симулякра. «След, не будучи присутствием, а лишь *симулякром* присутствия, который расчленяется, смещается, отсылается, не имеет, собственно, места; стирание принадлежит его структуре»[17]. След есть начало начала, архислед (archi-trace). Все начинается со следа. След всегда немотивирован, но это *не существование* иммотивации следа, а формирование следом самого себя как иммотивированного. Понимание следа в модусе бытия сделало бы невозможной концепцию следа как начала. Его нужно помыслить до сущего, поскольку он артикулирует возможность всего поля сущего (которое метафизика определила как сущее-присутствие). Но движение следа всегда скрыто. В отличие от сущего, которое манифестируется как присутствие себя, след манифестируется как сокрытие себя. «Письмо есть *представитель* следа в самом общем смысле, оно не есть сам след. Сам след не существует. (Существовать — значит быть, быть сущим, сущим-присутствием, to on)»[18].

Понятие следа как начала проясняется (но и усложняется) в понятии различия (differance). Это понятие то же заимствование-неприятие Хайдеггера. В философии Хайдеггера это понятие играет немаловажную роль как понятие, позволяющее различить изначальное различие бытия и сущего. И как таковое оно, как и у Деррида, связано с началом[19]. Но и здесь Хайдеггер существенно двусмыслен: как понятие, позволяющее различить бытие и сущее, оно должно быть до самого бытия (и) сущего, предшествовать бытию, чтобы сделать это различие возможным. Но, с другой стороны, бытие у Хайдеггера — это абсолютное начало, и ему ничто не предшествует.

Для выражения структуры этого понятия Деррида создает нео-

логизм, заменяя «е» в слове difference (различие) на «а», получая слово differance. Этот неологизм призван выразить существенную двусмысленность структуры «различия»: с одной стороны, сохранить этот (хайдеггеровский) смысл изначальности различия (до бытия-присутствия), с другой — ввести новый, вытекающий из этимологии слова «differer» как «отсрочивать», «откладывать» (в бесконечность). «А, в differance указывает также, что расположение (в пространстве) есть темпорализация, косвенность, откладывание, с помощью которого интуиция, восприятие, потребление — одним словом, отношение к присутствующему, референция к присутствующей реальности, к сущему всегда уже отсрочены»[20]. «...Циркуляция знаков отсрочивает момент, когда мы могли бы встретиться с самой вещью, завладеть ею, потребить или истратить ее, прикоснуться к ней, увидеть ее, получить о ней наличную (присутствующую) интуицию»[21].

Differance призвано выразить присутствие себя в метафизических проектах как иллюзию, тем самым поиски абсолютного начала, трансцендентального означаемого как неосуществимое желание полного присутствия. Конечной целью метафизического разума, его антропологический telos, является тотальное порабощение присутствия (сущего, настоящего). Эта претензия оборачивается тотальным порабощением самого человека. В эпоху цивилизации и алфавитного письма закон замещает природу, а письмо замещает речь. Замещение (supplement) есть репрезентация, представление. Тотальное представление присутствия оборачивается тотальным отчуждением — репрезентативным отчуждением. Безудержное представление есть безудержное отчуждение; оно целиком захватывает присутствие и целиком его себе представляет. Когда власть отчуждается от представляемых и передается представителям, политическая свобода невозможна. Деррида цитирует Руссо: «Когда народ представлен представителями, он более не свободен, его более нет (il n'est plus libre, il n'est plus)»[22]. Можно передать власть, но не волю. Представитель «появляется в момент differance, когда суверенная воля делегируется и, следовательно, пишется закон. И тогда всеобщая воля рискует стать переданной властью, партикулярной волей, преимуществом, неравенством»[23]. Письмо есть источник неравенства, ибо всеобщая воля выразима лишь в голосе. В письме — законах, декретах и т. д. — она выступает как партикулярная воля. Распространение письма, разработка его инструментария, пишет Деррида, это политическая деятельность порабощения. Правительства заинтересованы в том, чтобы голос заглушался, чтобы нельзя было говорить с народом непосредственно. Злоупотребление письмом есть политическое злоупотребление.

«Присутствие» как форма заимствования-неприятия отсылает к еще одному фундаментальному хайдеггеровскому понятию: времени. Присутствие, презенс, — это лингвистическая форма (настоящего) *времени*. О том, что это неслучайное совпадение, что проблема времени играет важнейшую роль в концепции Деррида, что критика присутствия есть также и решение им проблемы времени, свидетельствует его работа «Ousia u gramme. Замечание об одном при-

мечании "Бытия и времени"». Отмечая, что Хайдеггерова концепция бытия тесно связана с его пониманием времени, Деррида посвящает эту работу анализу метафизической концепции времени, которая не только вытекает из метафизики, но, более того, определяет весь ее горизонт, всю тотальность метафизики. В «Примечании», которое является предметом рассмотрения Деррида (§ 82 «Бытия и времени»), Хайдеггер проводит различие между собственным и «вульгарным» пониманием времени (в метафизике). «Осуществленная в перспективе вопроса о смысле бытия, "деструкция" классической онтологии должна была расшатать прежде всего "вульгарную концепцию" времени, это было условием аналитики здесь-бытия (Dasein): оно (*есть*) *здесь* благодаря открытости вопросу о смысле бытия, благодаря пред-пониманию бытия; темпоральность составляет "бытие здесь-бытия (Dasein), включающее бытие", она составляет "онтологический смысл заботы" как структуры Dasein. Вот почему лишь она может очерчивать горизонт для вопроса о бытии... Поэтому традиционную онтологию можно разрушить лишь через (бесконечное) повторение и вопрошание его отношения к проблеме времени»[24].

Хайдеггер в «Бытии и времени» обнаруживает ряд поразительных совпадений между концепциями времени Аристотеля и Гегеля. Аристотель связывает время с nun (теперь), Гегель — с jetzt, Аристотель определяет nun как oros (граница), Гегель — как Grenze; Аристотель — как stigme (точка), Гегель — как Punkt; Аристотель — как tode ti (неопределенное «это»), Гегель — как absolute Dieses; Аристотель — как khronos sphairos (кругообразное время), Гегель — как Kreislauf. Хайдеггер отмечает, что это не заимствование Гегелем аристотелевской концепции времени и ее основных понятий, но и не случайное совпадение. Эта бизость свидетельствует о принадлежности далеко отстоящих друг от друга по времени мыслителей к одной и той же метафизической культуре.

Деррида высоко оценивает проведенный Хайдеггером анализ, видя в нем первую в истории философии постановку проблемы времени в перспективе структуры «присутствия». «С Парменида до Гуссерля привилегия присутствия никогда не ставилась под сомнение. И не могла быть поставлена. Эта привилегия — сама очевидность; представлялось, что никакая мысль невозможна вне ее элемента. Не-присутствие всегда мыслилось в форме присутствия ...или как модификация присутствия. Прошедшее и будущее всегда определялись как присутствующее-прошедшее или присутствующее-будущее»[25]. Хайдеггер, критикуя «вульгарную», предлагает свою концепцию времени[26]. Но возможна ли, спрашивает Деррида, «невульгарная» концепция времени?

Обращаясь вслед за Хайдеггером к аристотелевской и гегелевской концепциям времени, Деррида дает «альтернативный» анализ проблемы в перспективе грамматологии. Аристотелевская концепция времени базируется на понятии nun, «теперь». Но «теперь» — это то, что не *есть*, поскольку время определяется как то, что «уже не» и что «еще не». «Оно есть то, что не есть, и не есть то, что оно есть»[27]. Таким образом, время составлено из элементов не-сущего,

из того, что не принадлежит присутствию, субстанции, ousia. В этом состоит апория времени, обнаруженная Аристотелем: nun, являясь элементарной частичкой времени, сама вне времени. Но именно она составляет ядро времени — неизменное изменчивого. «Время есть то, что происходит с этим ядром, афицируя его из не-существования. Но, чтобы быть, чтобы быть сущим, нужно не быть аффицируемым временем, нужно не становиться (прошлым или будущим). Принадлежать сущему, (ousia) — значит принадлежать налично сущему (a l'etant-present), присутствию присутствующего, если хотите — присутственности... Привилегия третьего лица настоящего времени изъявительного наклонения показывает здесь все свое историческое значение. Сущее, присутствие, теперь, субстанция, сущность, связаны во всех своих смыслах с формой причастия настоящего времени. И переход к субстантиву ("бытию". — *Б. Н.*) ...предполагает обращение к третьему лицу»[28].

Ставя вопрос о physis, природе времени, Аристотель воспроизводит апорию Зенона: времени нет, не может *быть* (le temps *n'est* pas). Следовательно, оно есть не-бытие, ни-что, отрицание (ne-ant), так как предполагает прошлое или будущее «теперь». Это «так как», это предположение есть предвосхищение того, что есть время (что такое время), а именно время как не-присутствие в форме прошлого или будущего «теперь». Актуальное «теперь» (т. е. настоящее, а не прошлое или будущее) — это не время, поскольку оно есть присутствие. Поэтому для того чтобы говорить о не-бытии времени (о времени как ничто), мы неизбежно обращаемся к пред-пониманию бытия времени — к тому, что *есть* время. И обращаемся прежде всего в дискурсе, в языке — как функционированию временных форм глагола. Для того чтобы мыслить не-бытие как не-присутствие и бытие как присутствие, скрытно, неосознанно мы всегда предварительно уже оказываемся в горизонте смысла времени. Бытие уже определено как присутствие через время прежде, чем мы определили время как неприсутствие и ничто. «Ме on, ни-что времени определимо лишь из бытия времени. Время можно мыслить как ничто лишь через модусы времени — прошлое и будущее. Сущее есть не-время, время есть несущее в той мере, в какой сущее скрытно уже определено как присутствующее, а существенность (ousia) — как присутствие. С момента, когда сущее стало синонимом присутствия, говорить о ничто и говорить о времени — это одно и то же. Время есть дискурсивная манифестация негативности, и Гегель, mutatis mutandis, лишь эксплицирует то, что уже сказано об ousia как присутствии»[29].

Обращаясь далее к гегелевской концепции времени, выраженной в Йенской логике и «Философии природы», Деррида вскрывает сущностную близость ее аристотелевской концепции. Гегель претендует на диалектическое снятие апории времени Аристотеля—Зенона. И, хотя ход его рассуждений иной, он, по сути, лишь повторяет уже сказанное Аристотелем. Природа определяется Гегелем как внешнее бытие идеи. Формой этого внешнего бытия является пространство, или «абсолютное пространство», как оно определено в Йенской логике. Его абсолютность состоит в том, что оно является абсолютным безразличием, неразличимостью, т. е. еще никак не относится

к себе (еще не является «для себя»). «Ничто ни к чему еще не относится. Таково начало природы»[30]. Различение, определенность, качественность возникают как отрицание этой начальной неопределенности, и это отрицание составляет пространственность пространства. Пространственность, отрицая конституирующее ее безразличие, отрицает саму себя. Это первое отрицание пространства Гегель называет точкой. Точка — это пространство, не занимающее никакого пространства, или место, не имеющее места. Точка отрицает, вытесняет и замещает пространство. Этим она располагается в пространстве (il l'espace). Располагаясь, отрицая себя, она полагает другую точку. Это (рас)полагание есть второе отрицание, отрицание отрицания, или пространственное отрицание точки. Таким отрицанием отрицания является линия. Линия — это инобытие точки, ее пространственное бытие. Таким же образом линия переходит в плоскость.

Но где и когда возникает время? Вопрос о возникновении времени, пишет Деррида, всегда уже запоздал. Время всегда уже возникло — в этом состоит «хитрость» (вопроса о) времени. «'Уже не' и 'еще не-'(бытие), которое относило линию к точке и плоскость к линии,— эта негативность в структуре Aufhessung уже была временем»[31]. Всякое отрицание, всякое отношение уже есть время. Поэтому «время есть истина пространства». Пространство «темпорализуется, оно относится к себе и опосредуется собой как время. Время есть пространственность. Оно есть отношение к себе пространства, его для себя»[32]. По-видимому, в этом смысле время у Гегеля «снимает» пространство.

Таким образом, время у Гегеля (как и у Аристотеля) мыслится «от точки», а точка, в свою очередь, от времени. И этой точкой является у обоих nun, jetzt, теперь (maintenant). Деррида отмечает, что эта взаимная соотнесенность, циркулярность времени и точки очень важна для понимания Гегеля, и прежде всего его диалектики. «Здесь аристотелевская апория понята, осмыслена, усвоена в том, что собственно является диалектикой. Достаточно — и необходимо — взять вещи в другом смысле и с другой стороны, чтобы сделать вывод, что гегелевская диалектика есть лишь повторение, парафрастическое изложение экзотерической апории, блестящее оформление вульгарного парадокса»[33]. Матричной структурой, определяющей эти повторения, это вращение в «круге кругов» одной и той же метафизики, является присутствие, parousia. Критиковать понятие «теперь» изнутри этой системы — значит вращаться в кругу: восстанавливать (в различных конфигурациях) одну и ту же систему. Другими словами, «всякий метафизический текст несет в себе... *и* называемое "вульгарным" понятие времени, *и* ресурсы, заимствуемые у системы метафизики для критики этого понятия. И эти ресурсы приводятся в действие с того самого момента, когда знак "время" — единство слова и понятия, означающего и означаемого "время" в самом общем смысле (неважно — отмечено оно метафизической "вульгарностью" или нет) — начинает функционировать в дискурсе»[34]. Поэтому нет «вульгарной» концепции времени, сама концепция времени изначально «вульгарна», т. е. метафизична, и она утверждает господ-

ство присутствия. Вся история метафизики — это «вульгарная» концепция времени, и ей нельзя противопоставить другую, «невульгарную», поскольку время по самой сути своей принадлежит метафизической концептуальности. Другая концепция времени всегда другая *метафизическая* концепция времени. Об *этом* говорит опыт Хайдеггера. Неискоренимая двойственность его основных понятий — бытие (сущее, сокрытость), несокрытость (истина/сокрытость), судьба/забывание, Denken/Dichten, techne/poiesis, Anwesenheit/Gegenwartigkeit и т. д. — объясняется его пониманием границ метафизики и невозможностью выйти из этих границ.

«Чтобы превзойти метафизику, нужно, чтобы в метафизическом тексте был прочерчен след как знак — не к другому присутствию или другой форме присутствия, а к совершенно другому тексту. Такой след не мыслим more metaphysico. Никакая философема не в состоянии его подчинить. Он (есть) то самое, что должно избежать подчинения. Лишь присутствие подчиняется. Способ начертания такого следа в метафизическом тексте настолько немыслим, что его нужно описать как стирание самого следа. След продуцируется как свое собственное стирание. И следу следует стирать самого себя, избегать того, что может его удержать как присутствующий. След ни заметен, ни незаметен»[35].

Итак, деконструкция западной метафизики в стратегии Деррида — это прежде всего деконструкция фундаментальной онтологии, фундаментального означаемого, ее «последнего слова» — бытия. Для Хайдеггера слово о бытии самом по себе (о смысле и истине бытия) в противоположность слову о бытии сущего есть условие преодоления метафизики. Этим словом метафизика кладет себе конец, преодолевает забывание бытия. Но почему, спрашивает Деррида, это «забывание» столь двусмысленно? Почему забывание коренится в самом бытии, а не в метафизике? Почему преодоление забывания осуществляется через *возвращение* к «дометафизической эпохе досократиков? Почему про-грессивное движение преодоления осуществляется (опять) как движение вспять? Почему движение преодоления выражено как мысль о конце философии? И почему сама эта мысль так сущностно двусмысленна, имея в виду не только смысл о конце «старой» философии как мышления бытия сущего, но и (скрыто) содержащийся в ней смысл о конце всякой мысли вообще или по крайней мере бесперспективности философской мысли?

Для Деррида эта двусмысленность Хайдеггера коренится в двусмысленности его отношения к метафизике: захваченности ею и желанием ее преодоления. «Забывание» в хайдеггеровской концепции (то, что забывается) — это забывание различия между бытием и сущим. Забывание — это стирание этого различия, когда от различия не остается (и) следа. След различия стерт. Стирание следа этого различия конституируется как (метафизический) текст. Текст как след этого стирания — это единственная «реальность», с которой мы, по Деррида, имеем дело. История метафизики — это история стирания следов «первоначального» различия, история текстов, история как текст. Операция стирания последнего следа метафизики осуществляется Хайдеггером в тексте «К вопросу о бытии» как

kreuzweise Durchstreichung (перекрестное перечеркивание бытия), которое Деррида называет «последней записью эпохи». Последняя точка в истории метафизики поставлена. Но: «ограничивая онто-теологию, метафизику присутствия и логоцентризма, эта последняя запись есть также первая запись»[36]. Закрывая пространство смысла и звука, это письмо открывает пространство чтения; закрывая пространство присутствия и бытия, оно открывает пространство знака. «Бытие» становится знаком, текстом.

[1] См.: *Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik. Fr. a. M., 1983.
[2] *Derrida J.* L'ecriture et la difference. Ed. P., 1967. P. 421—422.
[3] Поэтому одной из важных задач постметафизической мысли Деррида считает освобождение Ницше от хайдеггеровского прочтения (см.: *Derrida J.* De la grammatologie. P., 1967. P. 32), чему и посвящает одну из своих работ (*Derrida J.* Eperons: Les stiles de Nietzsche. P., 1976).
[4] *Derrida J.* L'ecriture et la difference. P. 410—411.
[5] В русском языке невозможно передать в одной языковой форме то, что Деррида называет присутствием, presence. Деррида здесь, как и во многих других случаях, бесспорно прибегает к игре слов, одному из излюбленных приемов своей стратегии: presence — это и форма бытия как присутствия, наличность, данность, и форма настоящего *времени* в грамматике.
[6] *Heidegger M.* Einfuhrung in die Metaphysik. S. 68—69.
[7] *Derrida J.* De la grammatologie. P. 23.
[8] Ibid. P. 36.
[9] Ibid. P. 423.
[10] Ibid. P. 413.
[11] Ibid.
[12] Ibid. P. 405.
[13] Ibid. P. 406.
[14] Ibid. P. 287.
[15] Деррида прибегает здесь к игре слов: prendre à la lettre означает «понять буквально» и «принять за букву».
[16] По сути дела, начало было самым запутанным у всякого мыслителя — каким бы очевидным оно ни представлялось автору. Хайдеггер лишь артикулировал эту запутанность.
[17] *Derrida J.* Marges: De la philosophie. P., 1972. P. 25.
[18] *Derrida J.* De la grammatologie. P. 238.
[19] См.: *Heidegger M.* Identität und Differenz. Fr. a. M., 1976.
[20] *Derrida J.* Positions. P., 1972. P. 40.
[21] *Derrida* J. Marges... P. 9.
[22] *Derrida J.* De la grammatologie. P. 418—419.
[23] Ibid. P. 419.
[24] *Derrida* J. Marges... P. 33.
[25] Ibid. P. 36—37.
[26] Эта концепция оказала огромное влияние не только на экзистенциализм, но и на всю современную мысль, введя и определив проблематику смерти как одну из центральных в мыслительной культуре XX в.
[27] *Derrida* J. Marges... P. 43.
[28] Ibid. P. 44.
[29] Ibid. P. 58.
[30] Ibid. P. 45.
[31] Ibid. P. 47.
[32] Ibid.
[33] Ibid. P. 48.
[34] Ibid. P. 70.
[35] Ibid. P. 76.
[36] *Derrida J.* De la grammatologie. P. 38.

ДИАЛОГ БУДДИСТА И СУФИЯ О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ИСТИНА

Компаративистика — одна из наиболее интересных и перспективных областей исследования, расцвета которой в нашей науке — или, во всяком случае, резкого повышения интереса к ней — мы можем ожидать в ближайшие годы, хотя бы просто потому, что ответ на вопрос «кто мы такие?», свидетелями болезненных поисков которого мы являемся, невозможен без серьезного изучения других культур и цивилизаций. Стержнем любой культуры, конституирующим ее единство и целостность (и определяющим в конечном счете ее отличия от других культур) является, на наш взгляд, лежащий в ее основе определенный тип мировоззрения. В попытке определить эту фундаментальную структуру и состоит, по-видимому, первоочередная задача компаративистики.

Исполнение этой глобальной задачи возможно лишь после проведения целого ряда исследований в различных областях культуры, и философия составляет только одну из ее граней; вместе с тем это такая грань культуры, которая достаточно адекватно отражает ее целое. Мы попытались приблизиться к искомой цели, начав исследование той фундаментальной мировоззренческой структуры, которая лежит в основе двух типов мистицизма: буддийского и мусульманского. Слово «мистицизм» часто употребляется в качестве некоторого родового понятия, под которое подпадают все его разновидности; основанием для такого взгляда обычно служит совпадение (подчас практически дословное) высказываний представителей мистицизма, принадлежащих к самым разным культурам и эпохам. Исходя из убеждения в том, что различия в фундаментальных мировоззренческих структурах культур накладывают отпечаток на все их проявления, в том числе и на столь, казалось бы, универсальный и «межкультурный» феномен, как мистическое мировидение, мы хотели показать ту принципиальную разницу между буддийским и мусульманским мистицизмом, которая в большей степени определяет специфику этих двух типов религиозно-философской мысли, чем их видимое сходство. Форма диалога показалась нам в данном случае наиболее удобной, ибо она позволяет увидеть ту иллюзию понимания между представителями двух разных культур, за которой стоит истинное, фундаментальное непонимание друг друга, непонимание, которое можно только выяснить, но невозможно устранить, ибо оно проистекает из несовместимости структур основополагающего понятия их философии — понятия Истины. От поверхностного, кажущегося понимания к выявлению фундаментальных различий — такова логика этого диалога, который протекает не между конкретными мыслителями (поэтому мы просим читателя не отождествлять его героев с кем-либо из буддийских или суфийских философов и не искать в тексте каких-либо прямых цитат из их произведений), а между двумя типами мировоззрения, столь, казалось бы, схожими и в то же время столь далекими и отличными.

А. А. Накорчевский, А. В. Смирнов

© А. А. Накорчевский, А. В. Смирнов, 1993

В одной восточной стране, в небольшом старинном городе, который славился добронравием его жителей, встретились двое странников. Один из них, облаченный в шафрановую тогу, был приверженцем учения Будды; другой же, в грубошерстной власянице, принадлежал к великому братству суфиев. Эта встреча не была первой; как и когда они познакомились, нам неведомо, не знаем мы также, когда произошел описываемый нами разговор — может быть, совсем недавно, а может, много веков тому назад. Однако нам известно, что были они в зрелых летах, многое постигли и испытали на стезях земных и духовных.

Поприветствовав друг друга, они удобно расположились в тени деревьев вечнозеленого сада, и потекла неторопливая беседа...

Суфий. Здравствуй, брат мой; ведь ты позволишь мне называть тебя так, хоть мы и знакомы совсем недавно?

Буддист. Конечно, и я чувствую, что ты действительно мне друг и брат, несмотря на все различие между нами. Хотя со дня нашей первой встречи прошло не так уж много времени, я многое обдумал, и мне кажется, что в разговоре с тобой приоткрываются неведомые грани мудрости, сокрытые от меня прежде. И это неудивительно — ведь мы оба, и ты, и я, стремимся к одному и тому же, хоть и идем разными путями, не так ли?

Суфий. Я полностью согласен с тобой; во всяком случае, и мне так кажется, и я тоже надеюсь почерпнуть много полезного из нашей беседы.

Буддист. Но, уже долгое время стремясь к своей заветной цели, ни ты, ни я еще не достигли ее? Я, во всяком случае, не дошел пока до конца пути.

Суфий. То же я мог бы сказать и о себе.

Буддист. Как ты думаешь, не следовало ли бы нам беседу начать с конца, т. е. с нашей цели: ведь она у нас, по-видимому, одна и та же? Я знаю, люди думают, что надо всегда начинать с начала; в наивности своей они уверены, будто поставив рядом два одинаковых слова, они что-то уже сказали, в то время, как, по сути дела, еще и не раскрывали рта. Но мы не будем им уподобляться, тем более что ведь и ты, кажется, не придаешь уж слишком большого значения их суждениям?

Суфий. Люди часто бывают и трогательны, и наивны, и жалки в своих попытках сказать что-то, ничего, в сущности, не говоря; они плетут бесконечные кружева слов, опутывая ими, словно паутиной, тот единственный смысл, который им и хотелось бы выразить. Думая, что могут поймать его в ловушку рассуждений, они только еще глубже скрывают его и от себя и от других. И вот, когда они закончили свою речь или написали последнюю фразу трактата, смысл сказанного оказывается от них дальше, чем в начале: тогда они по крайней мере хоть немного чувствовали его, пусть слабый свет, но все же брезжил в уголках их души. Теперь же непосредственная ясность видения оказалась тусклой и неразборчивой, как надпись на стершейся от долгого хождения среди людей монете. Ведь в том

примере, что привел ты, разве многие понимают, что конец не всегда отличается от начала, более того, что истинное начало и есть конец? Ведь не случайно говорят, что «начала и концы всего — в Боге». Давай же и мы с тобой поостережемся, чтобы нам не впасть в эту ошибку, столь распространенную среди людей, и начнем с истинного начала — с конца.

Буддист. Ты сказал, что начала и концы всего — в Боге, и согласился со мной, что следует начать с конца. Не думаешь ли, что нам следует начать с разговора о том, что ты называешь Богом?

Суфий. Именно так и думаю.

Буддист. И мы будем называть его началом и концом наших рассуждений, не так ли?

Суфий. И в этом я согласен с тобой.

Буддист. И его же мы имеем в виду, говоря, что стремимся к одной и той же цели?

Суфий. Это твое замечание требует уточнения, но я пока отложу его и соглашусь с тобой.

Буддист. Надеюсь, что нас не собьет с толку различное звучание слов, ведь то, что ты называешь Богом, мы именуем иначе.

Суфий. О нет, не беспокойся, я совсем не это имел в виду. Но ты прав, и хотя для нас различие слов действительно не имеет значения, коль скоро мы оба понимаем, о чем идет речь, но все же предпочтительнее нам было бы найти какое-то общее наименование, которое устраивало бы и тебя, и меня, и, может быть, еще кого-то, о ком мы не знаем, но кто готов присоединиться к нам в наших поисках. И это тем более важно, ибо должно быть ясно с самого начала, что мы ведем речь об истинном Боге, оставляя в стороне досужие представления тех людей, что мнят себя знающими о Нем, в то время как знают на самом деле лишь собственные предрассудки.

Буддист. Своего омраченного сознания...

Суфий. Что ты сказал?

Буддист. Ах нет, прости, я просто задумался... Прошу тебя, продолжай.

Суфий. Так вот, как ты думаешь, не лучше ли будет, если мы станем говорить «Истинный Бог»?

Буддист. Пожалуй, я не стал бы возражать против этого. Но вот что я подумал: а не сказать ли нам «Истина»? Ведь это слово и короче, и понятнее, и точнее выразит суть наших представлений.

Суфий. Это даже лучше, чем ты думаешь! Ведь «Истина» — одно из бесчисленных имен Бога, которым мы, суфии, предпочитаем Его называть. Признаюсь, я рад, что ты сам предложил его, и теперь ты видишь, сколь это согласно с моим пожеланием.

Буддист. Ну что ж, прекрасно. Итак, мы поведем разговор об Истине, и, если будем достаточно удачливы и прозорливы, закончим там же, где и начали, вновь возвратясь к ней.

Суфий. Да поможет нам Бог!

Буддист. То есть Истина?

Суфий. Ну да, если тебе угодно выразиться так. Но скажи мне, что ты понимаешь под Истиной? Признаюсь тебе, что сгораю от нетерпения услышать ответ: ведь ничто не является столь важным, как

согласие в вопросе о первоначале, тем более что наше первоначало, как мы рассудили, не отличается от конца. А вдруг, я думаю об этом с содроганием, мы разойдемся в самом начале, а значит, и в конце, и, следовательно, во всем?

Буддист. Я надеюсь, что мой ответ развеет твои сомнения. Признаться, твой вопрос поначалу озадачил меня, ибо я столь свыкся с живущим во мне ощущением Истины, что, всегда воспринимая ее как истинно-сущее, абсолют, перед которым «слова останавливаются», придавал не слишком большое значение словесным определениям, кои Истину выразить не могут. Но пока ты говорил, мне припомнилось, будто мне говорили, что в одной из дальних стран не то явился, не то явится миру мудрец, слова которого таковы: Истина — это всеединое сущее. Давай посмотрим, не послужит ли это изречение нам? Может, мы согласимся с этим великим мужем?

Суфий. Я не нахожу, что я мог бы возразить. Истина есть, для меня это несомненно; что же скорее, чем Истина, может обладать бытием? Итак, я соглашусь, что Истина есть сущее.

Буддист. Я тоже готов принять это утверждение как наилучшее из тех, которые мог породить мыслящий по закону причин и следствий разум. Опираясь на него, я скажу, что только Истина и есть, и нет ничего, кроме нее.

Суфий. Ну что же, если ты не возражаешь против этого, то дальше, я думаю, дело пойдет проще. Ведь вряд ли ты будешь отрицать, что Истина есть все?

Буддист. Коль ничего, кроме Истины, нет, то она действительно есть все, если, конечно, «все» мы будем понимать как единое.

Суфий. Пожалуй... Итак, Истина есть, Истина есть все, Истина есть единое.

Буддист. Ну вот, прекрасно! Теперь ты видишь, сколь правы мы были, сказав, что Истина есть начало и конец: если начало и конец совпадают, то совпадает и все, что между ними, а следовательно, Истина охватывает все, и это все — едино.

Суфий. Однако скажи мне, в каком смысле Истина есть: есть ли она всегда, или только была когда-то, или еще только будет?

Буддист. Мне кажется, ты шутишь.

Суфий. Нет, я вполне серьезен, тем более что я слышал разные мнения на этот счет, в том числе и от людей, мною уважаемых.

Буддист. Если ты настаиваешь, изволь. Истина есть, и только так можно сказать о ней. Никакое время к ней непричастно: разве можно предположить, что Истины не было, а затем она возникла? Если так, то скажи мне, кто или что могло создать ее? Еще более нелепо предположение, что она вдруг исчезла — разве назовем мы с тобой такое Истиной?

Суфий. Конечно же, ты прав, но скажи, как по-твоему, если кто-нибудь приобщается к Истине и сливается с ней, добавляет ли он в нее что-нибудь, а если отпадает от нее, то умаляется ли она?

Буддист. Конечно нет, я не вижу, как можно было бы увеличить или умалить Абсолютную Истину, ведь она есть все.

Суфий. Действительно, такое предположение противоречило бы самому себе. Быть может, ты считаешь, что я задаю слишком много

вопросов, но мне кажется, что нам совершенно необходимо выяснить эти вещи.

Буддист. Эти вопросы вовсе не лишни. Продолжай.

Суфий. Итак, Истина есть, она едина, заключает в себе все и, значит, не приемлет прироста и не уменьшается. Не значит ли это, что она в этом смысле неизменна?

Буддист. Именно так. Нельзя говорить об изменениях в Истине. И вообще нельзя, пожалуй, сказать об Истине больше, чем мы сказали.

Суфий. Что ты имеешь в виду?

Буддист. Я хочу сказать, что словами Истина невыразима, и ты, кажется, имел в виду то же, когда говорил об обреченных на неудачу попытках людей поймать смысл в силки рассуждений.

Суфий. Да, ведь слова всегда односторонни, и те фразы, которые строят из них люди, тоже односторонни. Логика, которая движет их умом, заставляет их идти по прямой линии, а прямая никогда не может ничего охватить. Только круговое движение совершенно; только двигаясь по кругу, ты сможешь обойти все, что пожелаешь, и охватить все вопросы.

Буддист. Но куда же ты придешь?

Суфий. Ты придешь туда же, откуда и начал, и увидишь, что сделанный тобою круг тождествен той точке, из которой ты вышел и в которую пришел, потому что все — Истина.

Буддист. Мне кажется, я перестаю тебя понимать. По-твоему выходит, что Истину и можно и нельзя описать словами, что к ней и применима, и неприменима логика.

Суфий. Да, именно так. А ты придерживаешься иного мнения?

Буддист. Я считаю, что саму Истину словом выразить невозможно. Все, что мы можем сказать об Истине, только подводит нас к ее порогу, к той черте, за которой молчание и пустота. Слово — это путь, который ведет нас к вратам Истины, но, чтобы войти в них, надо сойти с этого пути.

Суфий. Ты выражаешься красиво. Не мог ли бы ты растолковать это как-нибудь иначе?

Буддист. Изволь. Я думаю, что слова годятся только для того, чтобы объяснить, что Истина есть, что ее не может не быть, какой она должна быть и какой она быть не может.

Суфий. Но разве тем самым ты не объясняешь Истину?

Буддист. Отнюдь. Согласись, существует различие между описанием того, каковой должна быть Истина, и тем, что есть Истина на самом деле. Я могу тебе сказать, что у человека две руки и две ноги, голова и т. д., но ведь это не значит, что я сказал, а ты понял, что есть человек. Более того, Истину принципиально нельзя выразить словами: каждое слово едино, но не всё, а все слова — это всё, но они не единое. Слова и порождающий их разум по природе своей предназначены для того, чтобы понимать и объяснять сей мир множественности отдельного. Словами мы говорим в мире и о том, что мы именуем миром. И как я могу не узревшему всеединую Истину человеку «мира сего» сообщить что-либо о ней иначе, чем словами? Я могу словами направить его к Истине, сообщить о том, что она есть,

но это не значит, будто я сообщил, что она есть. Когда с помощью слов я подведу его к порогу Истины, мы оба откажемся от слов, ибо они станут ненужны и негодны... Слова членят Единое, Единое в словах не может быть Единым, и потому Истина в словах уже не Истина, ведь Истина едина. Но Истина, как мы уже говорили, есть и «всё». Значит, и то, что мы называем «мир сей», есть Истина. Неправильное восприятие Истинного приводит к неверным мыслям о существовании «этого мира». «Сей мир» и Истина суть одно и то же, поэтому мы можем с полным правом говорить, что «мир сей» есть и что его нет. Тоже самое мы можем сказать об Истине, ведь какой-то другой Истины, Истины, отличающейся от мира, нет. Ты видишь, что слова, которыми мы пользуемся, мешают нам понять, что есть Истина. Пользуясь словами, мы с равной мерой достоверности можем сказать, что Истина есть и что ее нет. Стали ли мы ближе к Истине? Несомненно, если поняли, что словами выразить Истину нельзя.

Суфий. Мне кажется, что мы в чем-то здесь расходимся, хотя я еще не могу ясно сказать, в чем же именно. Поэтому прошу тебя, продолжай и объясни мне: как можно переступить порог Истины? Что остается нам, когда слова уже более негодны и не могут ничего выразить?

Буддист. Существуют особого рода практики, которые позволяют человеку обрести Истину, стать Истинным или, как мы говорим, буддой. Некоторые наши мудрецы полагали, что человек сам может стать Истинным, опираясь на собственные усилия; другие же считали, что сие не дано человеку и для обретения Истины необходимы усилия всех людей либо всемогущего Будды, т. е. усилия другого или других. Но в любом случае войти в чертог Истины ты можешь, лишь сделав шаг, и никто за тебя этот шаг совершить не может. Иными словами, требуется усилие.

Суфий. Все, что ты рассказал, мне было интересно услышать. И я хотел тебя спросить вот о чем: если вы говорите о необходимости усилия, значит, вы считаете его возможным?

Буддист. Конечно.

Суфий. Этот вопрос, на мой взгляд, один из самых трудных для тех, кто стремится к Истине. Ведь для того, чтобы стремиться к ней, я должен быть уверен, что могу достичь ее, а иначе все мои усилия будут тщетны и мне не стоило бы и начинать своего пути. Но что значит, что я могу достичь Истину? Значит ли это, что я могу достичь ее сам, своим собственным усилием? Хотя многим хотелось бы думать именно так, мне кажется, что утвердительно ответить на этот вопрос нельзя. Если я соглашусь, что я сам, пока еще не достигший Истины, могу собственным усилием ее достичь, то я тем самым признаю, что это усилие принадлежит мне, а не Истине. Следовательно, я войду в противоречие с собственным пониманием Истины как все-объемлющей и все-заключающей. Если Истина — это единство всего, то такое единство заключает в себе и это мое усилие, а значит, я с равным правом могу говорить о нем и как о принадлежащем мне, и как о принадлежащем Истине. Вот почему мы говорим, что свобода воли есть и свободы воли нет, — это лишь

две стороны одной медали, или, если хочешь, два лика Истины, всегда в ней присутствующие.

Буддист. Ты хочешь сказать, что Истина как бы совершает этот шаг за тебя?

Суфий. Можно так выразиться, но не в прямом смысле, конечно. Чтобы быть до конца точным, я скажу так: Истиной предопределено, увенчается мое свободное усилие успехом или нет; успех даруется самой Истиной, как и все в этом мире и как сам этот мир, в Истине укорененный и от Истины неотъемлемый. Смешно было бы думать, что человек, стоящий за порогом Истины, смог бы когда-нибудь этот порог переступить. Нет, если я не нахожусь уже в Истине, то Истина для меня не за порогом, а за неприступной стеной, и эту стену мне никогда не одолеть.

Буддист. Именно так. Человек должен понять, что он есть Истина — ведь, кроме Истины, ничего нет. Мы уже договорились, что Истина есть все, а раз это так, то все есть Истина. Что значит достичь Истины? Я считаю, что достигать-то нечего, идти некуда, коль все есть Истина во всеединстве. Ты должен осознать это, реализовать Истину в себе, отвергнув иллюзорное представление о существовании собственного «я» или, другими словами, того, что называют индивидуальной душой, атманом, как говорили наши индийские первоучители. Именно в иллюзии существования индивидуального «я» коренится омраченность человеческого, именно с него начинается членение принципиально Единого на «я» и «не-я», на «мое» и «не-мое», отсюда возникает вся иллюзорная множественность того, что мы называем миром. Отвергнув «я», сознание, которое членит Единое и потому порождает слова для описания ложной множественности, мы как бы возвращаемся в лоно Истины, хотя никогда и не покидали его. Вспомни речение чужеземного мудреца: «Разум мира сего есть безумие пред Богом». А что касается собственных усилий или усилий другого, то они не относятся к обретению самой Истины, а ведут лишь по пути к ней.

Суфий. Давай к этому вернемся позже, поскольку мы отклонились в сторону от того вопроса, который обсуждали. Ты сказал, что Истину нельзя выразить словами; следует ли понимать тебя буквально?

Буддист. Абсолютно буквально.

Суфий. Иными словами, ты не можешь сказать об Истине абсолютно ничего?

Буддист. Именно так.

Суфий. Не хочу ловить тебя на слове, но ты, по-моему, противоречишь сам себе: ведь недавно ты говорил, что Истина — это всеединство.

Буддист. Ты видишь в этом противоречие? Сказав, что Истина — это все, я ведь, по сути, ничего не сказал, в общепринятом смысле, конечно. Ведь во всяком высказывании ты объясняешь нечто через что-то другое, которое от этого нечто отлично. Такие высказывания возможны только о мире, в котором вещи видятся расчлененными. Я же, сказав, что Истина — это все, объяснил ее не через другое, а через нее саму, ибо все — это и

есть Истина. Если хочешь, я могу сказать иначе: Истина — это ничто.

Суфий. Как, ты хочешь сказать, что все и ничто — это одно и то же?

Буддист. Именно. Истина — это все, и Истина — это ничто, потому что все и есть ничто.

Суфий. Признаться, я первый раз слышу такие поразительные вещи.

Буддист. Мне же они кажутся самоочевидными. Ну вот тебе пример: возьми белый лист бумаги, обмакни кисть в черную тушь и напиши на нем все, что ты можешь сказать, например, о мире. Пиши только на этом листе, и вскоре ты обнаружишь, что весь лист покрылся узорами твоих письмен. Пиши дальше и увидишь, что неизбежно наступит момент, когда ведь лист станет черным без единого белого просвета. Представь себе, что ты написал на этом листе все, но можешь ли ты прочесть хоть строчку? Этот черный лист и есть все, и он же — ничто. Если хочешь, можешь взять теперь белую тушь и начать писать заново, пока этот же лист не станет вновь вполне белым... Но я вижу, что ты немного смущен, поэтому пока оставлю и эту тему, а теперь давай вновь вернемся к твоему вопросу об усилии человека, стремящегося обрести Истину. Ты считаешь, что успех такого усилия предопределен самой Истиной. Несомненно, это так, но вопрос в том, как скоро это произойдет. И мнения наших мудрецов здесь расходятся. Мы ведь считаем, что «миром» правит закон кармы.

Суфий. Что это за закон?

Буддист. Этот закон гласит, что твоя судьба в каждом рождении зависит от того, какие поступки ты совершил в предыдущих жизнях. Это единственный закон, который правит «миром»...

Суфий. Извини, что я тебя перебиваю, но мне показалось, что я ослышался. Ты сказал, что человек живет несколько раз?

Буддист. Не только человек, но и все сущие. Все меняет свои лики: можно вновь родиться в облике животного или, наоборот, какого-нибудь божества. Все зависит от добродетельности твоей предыдущей жизни. Если ты рождаешься на более высоком уровне бытия «этого мира», значит, пелена омраченности стала тоньше и тебе легче достичь Истины, или «войти в нирвану», как мы обычно говорим. При этом некоторые наставники считают (среди них большинство составляют приверженцы «старой мудрости» — тхеравады), что для обретения прозрения понадобится множество жизней, в каждой из которых ты должен улучшать свою карму и тем самым постепенно приближаться к Истине. Другие же полагают, что человек может обрести спасение в течение одной жизни. Таковые относят себя, как правило, к приверженцам «великой колесницы» — махаяны. Относящие же себя к этому направлению некоторые китайские мудрецы, воспринявшие Закон Будды, вообще утверждали, что Истину можно обрести мгновенно, ведь все было, есть и будет Истина, кроме которой ничего нет.

Суфий. Чем дольше длиться наша беседа, тем больше мне кажется, будто я лечу вниз с крутой горы, а подо мной разверзается про-

пасть непонимания, нас разделяющая... Вначале казалось, что мы с тобой вполне во всем согласны. Но так было пока мы говорили об Истине в общих словах, а стоило нам углубиться чуть-чуть в частные вопросы, как оказалось, что ты думаешь одно, а я — совсем другое. Так же и здесь: как можно отрицать смерть, коль скоро это непреложный факт? Далее, тому есть более весомая причина: разве не ясно, что после смерти душа человека сливается с Богом, т. е возвращается в Истину? Конечно, смерти нет, но именно в этом смысле, жизнь после смерти — истинная жизнь, жизнь в Истине, тогда как жизнь в мире — это для большинства людей сон, в котором Истина скрыта от них плотной завесой.

Буддист. Позволь, по-твоему получается. что стоит лишь умереть, чтобы достичь Истины?

Суфий. Да, после смерти все люди пребывают в Истине, равно именуемые праведниками, равно и те, кого называют грешниками.

Буддист. Тогда мне непонятно, какие трудности стоят перед тобой на пути к Истине! Твой путь должен был бы быть чрезвычайно легок, хотя не скажу, что приятен, — чтобы найти Истину, тебе достаточно найти смерть. Должен признаться, что так считали и некоторые заблудшие почитатели Будды. Но коль вы все придерживаетесь такой точки зрения, то неужели ваши братства объединяют искателей смерти?

Суфий. О нет, ты не совсем верно меня понял. Конечно же, я не говорю о сознательном поиске смерти. Отнять жизнь у себя или другого существа — величайший грех, ибо наши жизни нужны Истине так же, как она нужна нам.

Буддист. Пусть так, хотя я что-то не очень понимаю, как наши жизни могут быть нужны Истине. Но все равно, по-твоему выходит, что стоит лишь дождаться смерти, чтобы обрести Истину без всяких усилий и незамедлительно.

Суфий. Примерно так; поэтому мы и говорим, что Бог милостив: «милость Его объемлет всякую вещь». Все живо, и все — под дланью Его, и все пребудет в Нем, в Истине.

Буддист. Но если так, то за чем же стало дело? И для чего — прости меня, коль этот вопрос покажется тебе дерзким, — для чего вообще нужно твое учение? Оно ведь в лучшем случае приоткрывает людям то, что они сполна вкусят чуть позже. Так стоит ли торопиться?

Суфий. Случается, лучше промолчать, чем ответить; так и здесь. Я не смогу убедить тебя; я знаю только, что есть люди, которым Истина сполна открылась еще при жизни, и они рассказали другим об этом.

Буддист. Пожалуй, ты прав: мы все меньше понимаем друг друга...

Суфий. Давай попробуем еще, вдруг наши сомнения развеятся, и окажется, что мы не так уж далеки друг от друга. Когда я так неосторожно перебил тебя, ты говорил о законе кармы, которым определено, достигнет ли человек Истины.

Буддист. Я бы, опираясь здесь, как и в других высказываниях, на учение школы «срединного пути» — мадхьямика, скорее сказал, что

закон кармы определяет, когда человек достигнет Истины. Это единственный закон, который правит «миром» или, точнее, определяет омраченность нашего сознания: других законов в мире нет.

Суфий. Конечно же, нет, поскольку все определяется Истиной, а значит, и все законы надо искать в ней. Наверное, и тот закон кармы, о котором ты говоришь, тоже принадлежит Истине.

Буддист. На этот вопрос трудно ответить однозначно. Если считать, что ничего, кроме Истины, нет, то, несомненно, и этот закон, и даже сама омраченность принадлежат Истине. Но этот закон правит «миром», нашей омраченностью, и потому он к Истине непричастен. В Истине нет того, к чему он может быть приложим, ведь Истина — пуста.

Суфий. Как так? Значит, «все» — это, по-твоему, не только ничто, но еще и пустота?

Буддист. Да, в том же смысле, что и ничто, Она пуста, ибо в ней нет ничего, что было бы в «этом мире». Или еще так: это пустота нашего высказывания об Истине, невозможность выразить ее словом: любое высказывание о ней верно лишь тогда, когда оно пустое, а значит, Истина для нас, пребывающих в «мире», воспринимается как пустота.

Суфий. Позволь спросить тебя вот о чем: разве никто из вас не постигал Истину?

Буддист. Постигали, и очень многие.

Суфий. И они возвращались в мир?

Буддист. Как можно откуда-то вернуться, если ты никуда не уходил?

Суфий. И что же, они тоже говорили, что Истина — это пустота?

Буддист. Конечно, я передаю тебе именно их слова, ничего от себя не домысливая. Истина, если хочешь, пустота в том смысле, что ее нельзя выразить словами. Она ничто из того, что мы видим в «этом мире», ибо она — все, что в нем есть, в нерасчлененном единстве.

Суфий. Тогда мне кажется, что мы говорим о разных Истинах, но разве такое может быть? Никто не говорил, что Истин несколько! Ведь наши мудрецы описывали ее как неисчерпаемое богатство всего, что можно только помыслить и представить, что может только существовать. Я всегда чувствовал Истину именно такой, и потому меня столь поразили твои слова о пустой Истине.

Буддист. А между тем это именно так. Нельзя сказать, что такое нирвана: все, кто был в этом состоянии, в котором открывается Истина, не проронили о ней ни слова, ибо она, прости меня за столь частые повторения, принципиально неописуема, невыразима словами. «Мысль изреченная есть ложь», — сказал поэт. Мы бы сказали, что изреченное описание пребывания в Истине, любое описание Истины есть ложь. Это все равно, что пытаться объяснить глухому от рождения, что есть музыка, а слепому — что такое цвет. Мы можем изобрести сотни способов объяснения этого таким людям, но не увидивший и не услышавший никогда не поймут, что это такое, а видевшему и слышавшему нет нужды объяснять. Представь себе теперь, что все люди поражены недугом, который мы называем «ом-

раченностью», который мешает восприятию Истины. Можно сказать, что «омраченное» сознание человека смотрит на Истину, а видит «мир сей», подобно тому, как глухой слушает музыку, а слышит тишину. Нам надо избавиться от этой «омраченности», излечить ее. Вопрос в том, как возможно это излечение. А то, что оно в принципе возможно, сомнений не вызывает, ибо в каждом из нас есть «природа будды», составляющая истинную сущность человека и всего «мира», а это и есть Истина. Скажу еще так: все люди способны видеть и слышать, лишь под влиянием неблагоприятных условий они утрачивают эти свойства. И если недуг тяжел, то требуется опытный лекарь — тот, кто помогает тебе излечиться. Если же болезнь не очень запущена или не столь сильна, то ты, перепробовав множество снадобий, можешь сам излечить ее. Но в любом случае излечиваешься ты сам, и никто другой за тебя это сделать не может. Так вот, наши мудрецы и расходятся во мнении о тяжести сей болезни. Одни считают, что человек может излечиться сам, но на это потребуется очень много времени. Если ты помнишь, я уже говорил, что таких называют тхеравадинами. Другие полагают, что человек, приняв соответствующее снадобье, может излечиться быстро или даже мгновенно. Таковых большинство среди приверженцев махаяны. При этом и те и другие допускают, что иногда необходим и лекарь, вернее, чаще всего без него не обойтись. Лекарь укажет на чудодейственное зелье, чтобы человек не тратил бессмысленно время на поиски его. Кроме того, ведь «омраченный» может спутать яд с лекарством. Третьи же, мнение которых имеет наибольшую авторитетность среди почитателей будды Амида, утверждают, что никакое лекарство человеку не поможет, сам он не излечится. Болезнь слишком сильна, и посему необходим — да простит меня Великий Будда за такое сравнение — опытный костоправ, который в прямом и переносном смысле возьмет дело излечения в свои руки, а человеку лишь останется довериться ему и уверовать в его умение. Будда Шакьямуни явился в «мир сей» поведать сущим о том, что Истина есть, или, используя мое иносказание, есть музыка и цвет, но каковы они, может познать лишь увидевший и услышавший.

Суфий. Мне все же кажется странным искать то, о чем нельзя сказать ни слова. Все вы стремитесь к Истине, а обретаете пустоту; стоило ли стремиться?

Буддист. Позволь, я расскажу тебе еще одну притчу, поведанную самим буддой Шакьямуни. Слушай: однажды загорелся дом богатого человека. Сам хозяин тут же выбежал на улицу, но внутри остались его сыновья, столь увлеченные игрой, что не заметили начавшегося пожара. Они никак не хотели оставить свои занятия, несмотря ни на призывы отца, ни на грозящую опасность. Тогда отец, зная своих детей и их пристрастия, чтобы выманить их из дому, пообещал им подарить самые лучшие игрушки: повозки, запряженные волами, оленями и козами. Сыновья тут же выскочили из дому, польстившись обещанным. Так вот, горящий дом — это наш полный страданий «мир», призыв выйти из пылающего дома — это призыв к спасению, обретению Истины, которому, однако, не внемлют уши большинства людей, увлеченных, словно неразумные дети,

призрачными удовольствиями. Ты прав, им надо что-то пообещать, чтобы они пошли за тобой; но не таковы мудрецы, их не обманешь пустыми словами, ибо они знают, что в Истине они не встретят ничего такого, что было бы похоже на наш мир, а потому и говорят, что Истина — пуста.

У этой притчи есть продолжение. Увидев, что дети в безопасности, хозяин очень обрадовался. Дети же требовали обещанных подарков, и тогда отец купил им то, на что они никак не рассчитывали, — драгоценную повозку с самыми дорогими белыми быками.

Видишь, люди, обретая спасение в Истине, получают то, о чем они не могли и мечтать и чего не могли даже знать, — они обретают самое драгоценное.

Суфий. Но почему бы тогда тебе не сказать, что Истина — самое драгоценное, что Истина — это «белые быки», что Истина — это блаженство?

Буддист. Поостерегись понимать мои слова слишком буквально: ведь это всего лишь притча, а значит, она нуждается в толковании. Белые быки — только символ, символ того, о чем нельзя сказать словами, что нельзя выразить на языке «мира». Не случайно ведь этот человек обещал своим детям то, что они и не могли предположить.

Суфий. Ну хорошо, а почему ты не можешь сказать, что Истина — это блаженство?

Буддист. Потому, что Истина — это все, а все объемлет все качества, но ни одно из них не присутствует в Истине, или «истинно-сущем» по отдельности, ибо Истина едина. И потому их там нет.

Суфий. Как же нет, если они присутствуют в Истине все сразу?

Буддист. Рассуди сам. Все цвета радуги, слившись воедино, дают нам белый цвет. Можно ли сказать, что они все присутствуют в белом? Ведь не найдешь ты там ни красного, ни зеленого. Разве можно сказать, что белое — это, например, желтое? Представь, что ты живешь в таком мире, где нет белого цвета. Как я могу сказать тебе, что такое белое? Ведь это не желтое, и не голубое, и никакой другой цвет. Это все цвета вместе и в то же время ни один из них. Как мне объяснить тебе, что такое Единое, Истина, если ты все время смотришь на нее сквозь призму своего разума, который по природе своей всегда разделяет? Как я могу поведать тебе, что такое белый цвет, если ты всегда смотришь на него сквозь призму, разлагающую белое на многоцветье? Я могу тебе только сказать — отбрось призму, и ты поймешь все сам. Нужны ли тебе будут потом слова, чтобы объяснить мне, видевшему белый цвет, что это такое? Очевидно, нет. А как ты сможешь объяснить не видевшему белое? Ты можешь лишь сказать, что это не зеленое, не красное, не желтое и вообще никакое другое. Или сказать, что это все цвета в единстве... Ты видишь, что именно так я и описывал тебе наше понимание Истины. Получил ли в результате такого объяснения слушающий тебя представление о том, что есть белый цвет? Я сомневаюсь в этом. Однако такой человек узнает, что белое есть, и будет стремиться увидеть его. Ты видишь, что, исходя из этого, мы и не можем назвать Истину ни блаженством, ни каким-нибудь другим словом. Ибо ни одного

из известных нам качеств в Истине не присутствует по отдельности и, даже лучше сказать, ни одного из известных нам качеств там вообще нет, поэтому Истина — это ничто, пустота. Только так мы можем помыслить о ней, только так определить словом.

Суфий. Мне кажется, твое рассуждение страдает излишней простотой. Представь себе такое всеединое, о котором мы бы сказали, что оно абсолютное богатство всего, что только может быть. Оно, как ты правильно сказал, исключает расчлененность, в нем ничто не отделено от другого, но не в том смысле, что там ничего нет, а в том, что там каждое одновременно оно само и любое другое: каждое в каждом и все во всем. Всеединство может быть различено внутри самого себя, не будучи разделенным. Это, по-моему, и есть Истина.

По-твоему, Истина —это абсолютное ничто, пустота, а по-моему, это абсолютная полнота всего: всевключенность всего во все.

Буддист. Но всевключенность отличается от того каждого, что включено в нее. Истина — это такая всевключенность, которая и означает всеотсутствие.

Суфий. Мне кажется, есть что-то, мешающее нам друг друга понять, и о чем мы пока еще не сказали. Но может быть, это неизбежно: ведь мы с тобой договорились начать с конца, чтобы прийти к началу. Сейчас мы как раз в середине, и в этой середние, я вижу, наши пути не совпадают. Возможно, это несовпадение только кажущееся, и оно исчезнет, когда мы придем к началу; а может, и наши начала не совпадут, и тогда наше нынешнее несогласие окажется непреодолимым.

Вот и сейчас я не могу вполне согласиться с тобой. Я понимаю, что Истину нельзя адекватно описать словами, что ею только можно стать, дабы познать ее, но я не могу согласиться с тобой, что о ней можно только молчать.

Буддист. Ну что же, давай попробуем сказать по-другому. Жизнь — это страдание: такова первая благородная истина, открытая Буддой. Не только то, что называют страданием обычные люди, но даже счастье в этом мире оборачивается страданием. Все в этом мире призрачно, изменчиво, и нет постоянства в нем. Избавление от страданий — это обретение Истины, и может быть, теперь ты поймешь, почему Истина есть пустота: в ней нет страдания, а значит, в ней нет ничего, ибо страдание — это все, что мы знаем в этом мире.

Суфий. И снова я понимаю и не понимаю тебя. Да, человеческая душа страдает в этом мире, потому что не может проявить себя. Но страдает именно душа, сама же она не есть страдание, как ты утверждаешь, ибо душа вечна и ей суждено, как я уже говорил, пребывать в Истине.

Буддист. По-твоему, душа — это некоторая сущность, которая не исчезает в Истине?

Суфий. Не только не исчезает, но сливается с Истиной и вмещает Истину. Душа человеческая — величайшая загадка и наискрытая из тайн: люди потому и не ведают Истину, что не знают души своей. Если б человек мог заглянуть в свою душу, он нашел бы там решение всех загадок мира, он узнал бы все, что можно узнать, и стал бы

всем, чем можно стать. Но лишь в загробном мире спадает пелена с очей, и только там мы увидим свою душу истинной, т е. пребывающей в Истине и слитой с ней. Лишь мудрейшим из мудрых дано увидеть ее такой при жизни.

Буддист. Но что ты разумеешь под душой? По-твоему выходит, что душа человека есть и отдельная сущность, и не сливающаяся с Истиной, и в то же время чуть ли не сама Истина?

Суфий. Почти что так, ведь человек — образ Истины. Человек — избранное существо мира, его опора и его предел. Ради человека Истина явилась в мире и как мир: она вся отразилась в человеке, или, если хочешь, человек вобрал ее целиком. Истине необходимо такое целокупное отражение, чтобы быть, и поэтому я сказал, что наши жизни нужны Истине: если представить себе невозможное, если предположить, что исчезнет последний живой человек, то в то же мгновение свернется «свиток небес и земли», исчезнет весь мир, перестав быть миром и вернувшись в Истину. А коль скоро исчезнет мир, исчезнет и Истина, превратившись в Абсолют — чистую точку, из которой нет выхода наружу.

Буддист. Ты полагаешь, что Абсолют и Истина различаются?

Суфий. Мы называем Бога Абсолютным в том случае, если Он совсем не присутствует в мире и если, следовательно, о Нем совсем ничего нельзя сказать кроме того, что он — Всевышний Бог. Истина же — это Бог, не только вознесенный над миром, но и присутствующий и разлитый в нем. Более того, мир — это вечно меняющиеся проявления Истинного Бога.

Но я говорил о человеке. Как видишь, человек — это поистине микрокосм, малый мир. Он — центр большого мира и его опора, перешеек меж бытием и небытием, а потому — опора Истины. Он вобрал в себя Истину, а значит, Истина — в нем, и кратчайший путь к ней — через себя самого.

Буддист. С последним утверждением твоим я полностью согласен. Да, кратчайший путь к Истине лежит через себя самого. Я уже говорил, что в каждом сокрыта «природа будды», тождественная Истине. Но это не индивидуальная душа, не «я», отличное от всех других, а универсальный субстрат, абсолютно тождественный Истине. Истина и Абсолют для нас суть одно и то же. Как может Абсолютная Истина, которая есть всеединство всего. испытывать недостаток в чем-либо? Зачем ей человек, зачем мир? Человек — это просто существо, достигшее такого уровня, который позволяет ему разрушить иллюзию того, что называют «миром», и тем самым спасти себя и все другое от извечности страданий.

Мне кажется, я начинаю понимать, что же действительно разделяет нас. Ты думаешь, что Истины не может быть без мира и вне мира, что Истина нуждается в человеке, а я считаю, что Истина и мир суть одно и то же. То, что мы называем «миром», есть неправильно воспринятая Истина, и в то же время «мир» абсолютно тождествен Истине. Они по отдельности не существуют, между ними нет и малейшего различия. Они не нуждаются друг в друге, ибо нет двух, а есть одно.

Суфий. Но тогда скажи мне, отчего сознание человека,

как ты выражаешься, «омрачено»? Почему он видит мир, а не Истину?

Буддист. Ты правильно сказал. что есть случаи, когда нужно промолчать, да и что толку искать ответ на этот вопрос?

Суфий. Ты хочешь сказать, что ответа у тебя нет?

Буддист. Я лишь следую примеру будды Шакьямуни, который на подобные вопросы отвечал молчанием, ибо эти ответы совсем не обязательно знать людям, желающим обрести спасение.

Суфий. Как же не обязательно? По-моему, с этого вопроса начинает всякий, кто почувствовал в себе стремление к Истине. Ведь я сначала должен понять, кто я и что есть мир, в котором я живу. Может быть, он сам и есть Истина, как говорят некоторые, и иной Истины нет, или, как утверждают другие, Истина вовсе запредельна, навсегда от нас закрыта и никогда не постичь ее? Как же мне отказаться от этого вопроса, если, как ты видишь, он должен быть решен в первую очередь?

Буддист. Я нисколько не отрицаю важности этих вопросов. Но согласись, существует различие между вопросом о том, что есть мир, на который ответ мы даем, и вопросом, имел ли он начало и каково оно. И если ответ на первый существенно важен для спасения, то что толку тебе во втором? Если ты попал в дом и он загорелся, тебе важно знать, что начался пожар. Но разве будешь ты, охваченный одним желанием побыстрее покинуть его, доискиваться в это время, кто поджег его? Ища спасения от огня, разве будешь ты в тот момент одолевать хозяина расспросами, кто и когда построил его? Предположим, что ты узнал ответы на эти вопросы. Тогда скажи мне, облегчат ли они твой путь к спасению? А еще может статься, что поиск этого бесполезного знания займет слишком много времени и сил, и ты просто не успеешь выскочить из дому, оставшись навеки в пламени.

Ты говоришь, что можешь сомневаться в том, что есть Истина и как она относится к миру. Но можно сказать, что и эти вопросы не столь существенны для большинства людей, твердо вставших на путь спасения. Представь, что когда ты выбирался из горящего дома, на тебе вспыхнула одежда. Не будет ли тебе все равно, какой водой потушишь ты ее: морской или речной? И даже если источник находится довольно далеко от дома, разве будешь ты сетовать по этому поводу, вместо того чтобы мчаться к нему сломя голову по указанному уже побывавшими у него направлению?

Так что, брат мой, ты видишь, что излишнее мудрствование может не довести до добра. Я считаю, что прежде всего следует размышлять о путях спасения.

Суфий. То есть обретения Истины?

Буддист. Да.

Суфий. Ну что ж, давай поговорим об этом. Мы, кажется, миновали середину и подошли к началу — и вот я все больше убеждаюсь, что мы говорим о разных Истинах. Посмотрим, схожи ли наши пути.

Я то здесь, то там немного говорил об этом, сейчас же соберу все

вместе и добавлю необходимое. О пути к Истине можно кратко сказать вот что: это путь самого человека или самой Истины — скажи как хочешь, ведь человек — это проявление Истины, а значит, все, что с ним случится, определено Истиной. Однако определено не так, что Истина — одно, а человек — другое. Нет, человек, если хочешь, ипостась Истины, одна из ее бесчисленных граней, а потому ты не можешь отделить его от Истины, как не отделишь грань алмаза от самого алмаза. Но только алмаз — застывший и неподвижный камень, а Истина — вечно живущее и вечно меняющееся всеединое бытие; ее грани всегда текучи и изменчивы, как то определено всецелой жизнью Истины. Все, что происходит с человеком и что он совершает, — это и есть жизнь Истины. Так вот, если ты желаешь постичь Истину, постарайся так раскрыть ей свое сердце, чтобы оно вместило ее. Но помни, что успех будет ваш общий — твой и Истины, а значит, и зависит не только от тебя, но и от Истины. Ну, а что ты думаешь о пути к Истине?

Буддист. В буддизме существует множество течений, и каждое из них выбирает свой путь — если ты помнишь, я уже говорил об этом. Но во многом для большинства из них будет справедливым такое объяснение. Представь себе чистое, абсолютное всеединство, лишенное всех известных нам качеств; там нет отдельных сущностей, к которым были бы приложимы эти качества или свойства. Теперь предположи, что в этой абсолютной чистоте появляется точка — и тотчас всеединство распадается, ибо появляется нечто, отличное от всего другого. Наш разум и чувства наши как раз и творят эти иллюзорные точки и штрихи, которые делят Единое и благодаря которым это Единое воспринимается как множество отдельных сущностей, наделенных своими качествами. Это неправильное, «омраченное» восприятие. Но это не значит, что разум и чувства действительно творят «вещи». Нет, таково их только кажущееся, иллюзорное восприятие, порожденное их собственной «омраченной» структурой. Уподобим разум и чувства сети, заброшенной в воду. Когда единый, однородный речной поток проходит сквозь нее, он как бы дробится на множество отдельных струй, но не будет ли глупо каждую из них считать отдельной рекой? Именно так и воспринимает «истинно-сущее» простой человек и неправильное восприятие свое зовет «миром».

И еще постараюсь объяснить это так: представь себе абсолютный и чистый ноль разделенным на два континуума положительных и отрицательных чисел. Все вместе они — ноль, ничто и в то же время все. Это ничто и все — их подлинное всеединство, а как таковые они составляют бесконечность, протянувшуюся и в ту, и в другую сторону. Вот в этом смысле мы и говорим, что сознание людей омрачено: оно может видеть только числа, но не способно увидеть ноль, являющийся их всеединством. В этой разделяющей и расчленяющей омраченности — источник страданий, ибо первой возникает иллюзия собственного «я», с которым человек соотносит все им воспринимаемое. Возникают страсти и желания, все больше запутывающие человека в «сети» омраченности.

Теперь ты видишь сам, каков путь к Истине. Нужно избавиться

от омраченного сознания, разорвать «сеть», членящую единый Абсолют, и тогда он сам откроется тебе.

Суфий. Но как же этого достичь?

Буддист. Существует множество практик, и каждый человек волен выбирать свой путь, а залогом его успеха является изначальная тождественность Истине, которую, как я уже говорил, называют часто «природой будды». Как познавательная способность она именуется «праджней». Это особая интуитивная мудрость, позволяющая воспринять Истину в ее всеединстве, ибо она абсолютно тождественна ей. Здесь в общем-то нельзя говорить о восприятии, ибо оно предполагает наличие воспринимаемого и воспринимающего. Здесь нет разделения на субъект и объект, каждый из них одновременно является и тем и другим, так как в этом случае Истина воспринимает Истину. Здесь, как ты видишь, исчезают все различия, и потому часто говорят не о восприятии, а о слиянии. У простого человека праджня «скрыта» омраченностью, она бездействует, как у глухого уши, а у слепого — глаза. Пробуди ее, верни слепому зрение, а глухому слух, и ты узришь Истину и станешь ею.

Суфий. Ну что же, вот мы и подошли к началу. Я думаю, ты согласишься со мной, что наши начала разошлись, а значит, мы разошлись и во всем остальном, хотя многим и кажется, что наши учения сходны. Итак, вот наши начала, как я их понимаю; послушай меня, и если я в чем-то ошибусь, поправь.

Ты думаешь, что мир — это и есть Истина, только неправильно увиденная и искаженная нашим омраченным сознанием. Ты думаешь, что в Истине нет ничего сверх мира, но воспринимаемый нами мир не есть Истина. Однако мир и Истина тождественны, потому что мир — это неправильно воспринятая Истина, а множественность и разделенность, кои в наших представлениях составляют сущность того, что мы именуем «миром», суть лишь иллюзия, порожденная омраченным сознанием и чувствами. А потому ты и ставишь такую задачу: перестать видеть мир и прийти к Истине.

Мое начало бесконечно далеко от твоего, хотя отличие лишь в одном слове: не «мир тождествен Истине», а «мир вместе с Истиной». Я считаю, что есть и Истина, и мир, только большинство людей ошибается, думая, что мир не есть Истина. Нет, он — Истина, но не вся Истина. Мир — это только один из бесчисленных всплесков Истины, частичное и ограниченное проявление Истины. Поэтому Истина есть не чистая пустота всеединства, а абсолютная полнота его.

При этом мира не было бы и не было бы Истины как Истины, если бы не было человека — заметь, не сознания его, как говоришь ты, а человека как такового, с его телом и душой. Человек — фокус Истины, различающий ее единство. Я потому могу говорить о различенности всеединства, что для меня мир и человек — вместе с Истиной: в них Истина различается, оставаясь в самой себе всеединой. А потому моя задача, коль скоро мир есть грань Истины, — увидеть не только мир, но и Истину.

Вот так, по-моему, обстоит дело. И нет ничего удивительного в том, что наши пути разошлись — ведь разошлись наши начала.

А коль скоро они незримо присутствуют в каждом нашем рассуждении, и в них — наша последняя опора, то и вполне естественным мне кажется теперь, что об одних и тех же вопросах мы рассуждали по-разному.

Буддист. Ты прав, наши начала разошлись. Теперь я вижу, что мы никогда не придем к согласию. И все же наш разговор был полезен, ведь знать об этом — это уже знать очень много, не так ли?

Суфий. Конечно, ведь когда мы встретимся в следующий раз, мы уже не будем пробираться к согласию на ощупь, а, напротив, исходя из различных начал, сможем исследовать многие вопросы, которые, я думаю, волнуют и тебя и меня.

Буддист. Прекрасно, лучшего нельзя и пожелать. Встретимся здесь же и продолжим, вернее, начнем сначала наш разговор.

«ИНТРОДУКЦИЯ» В ФИЛОСОФСКИЙ КУРС ФЕОФИЛАКТА (Лопатинского)

А. В. Панибратцев

Московская Славяно-греко-латинская академия, основанная братьями Лихудами в 1687 г., в первой четверти XVIII в. оставалась крупнейшим российским образовательным центром. К сожалению, история академии с надлежащей полнотой до сих пор не изучена, не исследовано и философское наследие профессоров академии, многие из которых оставили заметный след в духовной эволюции русского общества.

Среди профессоров Московской Славяно-греко-латинской академии архиепископ Феофилакт (в миру Ф. Л. Лопатинский) занимает особое, в высшей степени примечательное место. Трудами Феофилакта преподавание философии в стенах академии удалось поднять на качественно новый, профессиональный уровень. Начиная с курсов Феофилакта, академическая философская традиция более уже не прерывалась вплоть до 1917 г.

Просвященный Феофилакт родился на Волынщине в дворянской семье. Первоначальное образование он получил в Киево-Могилянской академии, затем путешествовал по Европе, чтобы пополнить образование. В 1702 г. его уже можно было встретить в Москве, где ему пришлось сотрудничать с преподавателями преобразованной Московской академии. С 1704 по 1706 г. Феофилакт читал студентам философский курс, после завершения которого сам начал читать лекции по богословию. С 1708 по 1722 г. Феофилакт был ректором Московской академии, одновременно исполняя должность настоятеля Заиконоспасского монастыря.

Занимая пост ректора, Феофилакт деятельно поддерживает преобразовательную политику Петра I, составляет проповеди, в которых патриотически оцениваются события русско-шведской войны.

С 1714 по 1726 г. Феофилакт плодотворно трудился над славянским переводом Библии, в 1728 г. издает основное со-

© А. В. Панибратцев, публикация, 1993

чинение Стефана Яворского «Камень веры». Публикация «Камня веры» вызвала отрицательную реакцию среди ориентирующихся на Германию государственных деятелей; кроме того, придворная верхушка с раздражением воспринимала упорное нежелание Лопатинского участвовать в многочисленных дворцовых интригах, в чем, к примеру, весьма преуспел Ф. Прокопович. Понятно, что, обладая означенными качествами, Феофилакт не мог рассчитывать на спокойную жизнь. Так и случилось в действительности: в мрачное десятилетие бироновского террора Феофилакт стал жертвой беспощадной борьбы придворных группировок.

В регентство Анны Леопольдовны, когда были пресечены наиболее вопиющие преступления предшествующего режима, Феофилакт получил помилование, причем ему были возвращены все должности и привилегии. 6 мая 1741 г. измученный многолетними страданиями тяжело больной старик тихо отошел в вечность...

Философское и литературное наследие Феофилакта весьма обширно, многое до сих пор не опубликовано, часть рукописей за прошедшие 250 лет оказалась испорчена или утеряна. Публикуемая нами в переводе с латинского языка «Интродукция» (введение) представляет собой самостоятельный раздел обширного философского курса, читавшегося Феофилактом в Московской Славяно-греко-латинской академии с 1704 по 1706 г. При работе над переводом использовались рукописи, в настоящее время хранящиеся в ОР ГБЛ, Ф. 173.1. № 289, 290, 291. В спорных случаях предпочтение отдавалось рукописи № 289, сохраняющей следы авторской правки. Автор перевода выражает чувство глубокой благодарности Е. В. Антоновой, оказавшей существенную помощь при подготовке данной работы.

Каких трудов, прилежания и усидчивости требует изучение философии, ясно слушателю из заглавия. Некогда Геракл остановился на распутье двух дорог, нам же предстоит пройти все три пути Аристотеля, так что для успешного завершения предприятия нам потребны силы по крайней мере равные силам Геракла, если не большие. Многие отправлялись в путь, но многие и не выдерживали трудностей:

> Только те немногие герои, к кому благосклонно
> Отнесся справедливый Юпитер или поднявшиеся на небо
> Благодаря собственной доблести, смогли получить награду.

Прочитал я вам стихи не с тем умыслом, чтобы отпугнуть переступающих порог мудрости, отвращая их тем самым от учения весьма полезного и единственно необходимого. Напротив, я хочу побудить вас к трудам, соразмерным способностям каждого, ибо способности эти даровал нам Всемогущий и Все-

благой Бог. А для занятий философией такие способности вполне достаточны. Потому требую я от вас мужества и неустанных трудов, замечая, что многое обещает благоприятный исход, так как вы рождены с задатками Алкида для великих дел.

Наши верные надежды на благоприятное завершение философского курса мы связываем с Единым в Троице и Троичным в Едином Господе Боге. С именем Его мы и приступаем к изложению философского курса. Пусть Святейшая Божья Матерь, Завершение Вечной Премудрости, откроет для нас подступы к наукам, ибо от Ее непрочной колыбели принимаем мы саму философию[1]. Вы же, святые небожители, осветите незрелые умы светом вашей славы, так как непосредственно дарованное от Бога знание делает вас философами. После него вам посвящаем мы наши труды. Пусть же ваша постоянная милость и острый ум разрешат все трудности. Напрасны были бы усилия и речи наши без чаяния награды, поэтому мы надеемся воспитать мудрых учеников, величайшую за наши старания прибыль.

Философию изучим мы с помощью самого распространенного и общеупотребительного способа: прежде всего приступим к диалектике, во-вторых, к логике, потом к физике, далее к метафизике, затем изложим вторую часть физики вместе с прочим туда относящимся[2]. Перед тем как перейти к каждой из этих частей в отдельности, мы объясним философию в общем. Здесь мы следуем естественному порядку, ведь сначала следует излагать более общее, как то учит Аристотель в 7 главе 1 книги «Физики»[3]. Подобное объяснение послужит нам своеобразным вступлением.

Л.2.

ДИСПУТ ВСТУПИТЕЛЬНЫЙ. ОБЪЯСНЯЕТСЯ, ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ

Мы часто ненавидим незнакомое, как заметил еще Тертуллиан, говоря о язычниках, ненавидевших христианство из-за незнания преимуществ нашей веры. Тертуллиан сказал: «Они ненавидят, потому что не знают предмет своей ненависти. Но как только они узнают его, то сразу перестанут и ненавидеть». Вот почему мы предлагаем начинающим прежде всего ознакомиться с объяснением философии. Объяснение это заключается в пяти вопросах: первый вопрос — об имени, понятии и существовании философии, второй вопрос — о причинах философии, третий касается свойств, четвертый — разделения, или видов, пятый посвящен философским направлениям.

Вопрос первый. Имя, понятие и существование философии.

1. Мы опускаем такие риторические определения и перифразы, как: «Философия есть искательница истины в той и другой жизни, властительница нравов, мать славных искусств». Для обозначения философии существует только два простых

отличительных имени. Одно из них древнее, а именно мудрость, другое новее — философия. Поэтому те, кого сегодня называют философами, раньше назывались мудрецами. И до сих пор мы говорим о семи греческих мудрецах: Фалесе Милетском, Солоне Саламинском, Хилоне Лакедемонянине, Питтаке Митиленском, Бианте Приенском, Клеобуле Линдском и Периандре Коринфском.

2. Слово «мудрость» (sapientia) означает некое выдающееся знание (cognitio), благодаря которому как бы простым усмотрением раскрываются следствия, скрытые в основании. Подобным знанием обладают ангелы. Слово же «философия» составлено из двух греческих слов — φίλος и σοφία и означает «любовь к мудрости». Лучше всего оно передается русским словом «любомудрие»[4]. Сенека прекрасно сказал о философии и мудрости в 89-м письме: «Для человеческого ума высшим благом является мудрость, философия же представляет собой страстную любовь к мудрости. Мудрость указывает путь, по которому должна следовать философия... Точно так же, как сильно отличаются скупость и богатство — скупость алчет, к богатству стремятся, отличаются друг от друга мудрость и философия. Мудрость — это результат занятий философией и награда за такие занятия. Философия находится в движении, цель которого — мудрость»[5]. Только обладание мудростью делает мудрецами стремящихся к этому. Так, некогда Пифагор, как свидетельствует Диоген Лаэртский в жизнеописании философа, на вопрос, заданный тираном Леонтом: «Мудрец ли ты?» — скромно ответил: «Я не мудрец (σοφον), но стремящийся (φιλοσωφον) мудрости »[6].

3. Если останавливаться на содержании, то, следуя общепринятому мнению, философия есть знание сущего, как сотворенного, так и несотворенного, знание, полученное благодаря свету природного и верного разума (secundum naturae et uctae rationis lumen). Или же: достоверное и очевидное познание дел божественных и человеческих, а также их причин. Или же, как обычно определяют, познание всех вещей, существующих в природе, так как сверхприродное в философии не изучается. Под божественным и духовным следует понимать Бога и Его творения, под человеческим — тела, самого человека и человеческие действия.

4. «Философия» может употребляться как собирательное понятие, применимое к энциклопедии наук о природе, тогда наши определения будут правильны. Но «философия» может также употребляться и распределительно (distributive), а именно вместо каждой из наук о природе, например вместо логики, физики и т. д. Если придерживаться такого употребления, то наши определения окажутся неподходящими. Приведем пример: физика не дает познания обо всем существующем в природе, так же как и метафизика. При распределительном употреблении следует дать следующее определение философии: философия есть достоверное и очевидное познание природных

вещей (rerum naturalium), отвлекаясь от видовых отличий, т. е., когда мы не говорим, относится ли познаваемое к предмету логики, этики, физики, метафизики или математики. Далее, понимаемая собирательно, философия может рассматриваться двояко. Во-первых, как совершенная, относящаяся ко всему, и во-вторых, как несовершенная, относящаяся только к некоторому. После предварительных рассуждений начинается

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ,
В КОТОРОМ УСТАНАВЛИВАЮТСЯ ПОЛОЖЕНИЯ

5. Положение первое. Некоторая философия возможна

Доказательство: к философии мы стремимся естественным образом, а то, к чему стремятся естественным образом, будет и возможным, ибо никакое естественное стремление не может обманывать. И Аристотель в 1-й книге «О небе» сказал, что Бог и природа ничего не делают напрасно[7]. Но к философии мы стремимся естественным образом, следовательно, философия возможна. Меньшая посылка доказывается, во-первых, авторитетом Аристотеля. В начале 1-й книги «Метафизики» читаем: «Все люди от природы стремятся к знанию»[8]. Следовательно, к философии мы стремимся естественным образом. Во-вторых, та же меньшая посылка доказывается рационально (ratione): естественным будет то стремление, которое мы обнаружим в каком-нибудь целом виде, например всякий камень стремится к центру и т. д. Но стремление к знанию мы обнаружили у целого вида, а именно у людей[9]. Следовательно...

6. *Положение второе. Некоторая философия существует.*

Положение направлено против древней академии, в которой допускался «акаталепсис»[10], т. е. непознаваемость всего сущего. Направлено оно и против пирронистов, в действительности стремившихся единственно к «арреписии» и «эпохэ»[11], т. е. к сомнению обо всем. Пирронисты убеждали всех, что истину необходимо искать, оттого их и назвали скептиками и инквизиторами. // Доказательство: многое познается естественным образом, достоверно и очевидно, например камень падает, потому что он тяжелый, кровопускание сбивает жар, так как тепло, вызывающее жар, находится в крови. Следовательно, философия существует. Следования смотри в определении физики под № 3. Положение подтверждается и тем, что написано много книг по физике и во всем мире существует множество философских школ.

л.з.

7. Положение третье. Совершенной философии не существует.

1-е доказательство из «Екклезиаста», гл. 1, где после слов о движении солнца и вечном течении рек в море добавлено: со-

вокупность существующего сложна и не объяснить всего речью[12].

2-е доказательство: совершенной философией мы называем достоверное и очевидное знание обо всем существующем в природе. Но такого знания не существует. Следовательно, не существует и совершенной философии. Объсняю меньшую посылку. Никто до сих пор так и не отыскал истинной причины волнения моря, лихорадки, поворота стрелки магнита к полюсу, следовательно, нет и знания (обо всем существующем в природе). Сказанное можно объяснить тем, что большинство объектов слишком отдалено от наших чувств, а в уме ничего нет, чего бы прежде не находилось в ощущении. Или же, исходя из слов Гиппократа, «обучение искусствам требует длительного времени, жизнь коротка, а опыт достигается трудно». Итак, совершенной философии не существует. В силу приведенных нами оснований ясно, что совершенной философии не только не существует, но и нет никакой естественной возможности для ее возникновения.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ. ОТВЕТЫ НА ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ ПРЕДШЕСТВУЮЩИХ ПОЛОЖЕНИЙ

8. Возражение 1-е: против положения 1-го под № 5, разрушается основание наших рассуждений. Из стремления к философии неправомерно заключать о ее возможности. Люди стремятся иногда к недостижимому, подобно тому как Первозданный человек[13] стремился к божественности. Следовательно, хотя мы и стремимся к философии, но это еще не значит, что она возможна.

Отвечаю, отрицая антецедент, и уточняю доказательство. Я согласен с тем, что к невозможному стремятся произвольно и свободно (appetitu arbitrario et libero), но не согласен с тем, что к невозможному стремятся естественным образом. С другой стороны, к философии мы стремимся естественным образом, как было сказано в § 6.

9. Ты скажешь, что к некоторым невозможным вещам мы стремимся естественным образом. Например, человек естественным образом стремится к бессмертию, но достичь такого состояния естественным путем он не может. Следовательно, ответ на возражение неудовлетворителен.

Ответ. Отрицаю антецедент, уточняя доказательство. Соглашаюсь с тем, что человек стремится естественным образом к бессмертию и не может его достигнуть естественным путем для себя как целого. Отрицаю то, что человек не может естественным образом достигнуть бессмертия для какой-нибудь своей части, в самом деле, душа человека по природе бессмерт-
Л.3.об. на и об этом речь пойдет // в «Анимастике». Достаточно того,

чтобы естественное стремление не было напрасным. Отсюда же утверждаю, что стремление к философии не относится к человеку как к целому, ибо не существует совершенной философии, как говорилось в § 7. По крайней мере подобное стремление существует частично.

10. Ты будешь настаивать: дикие звери естественным образом стремятся к бессмертию, например они избегают смертельной опасности. Но подобное стремление никоим образом не может проникать в животное частично, следовательно, существует естественное стремление к невозможному для целого.

Подтвержение: мул стремится к деторождению естественным образом, так как у него есть необходимые для этого органы, но породить детей он не может. Следовательно, естественное стремление может быть напрасным.

11. Отвечаю на возражение, отрицая большую посылку: животные не достигают бессмертия из-за ограниченности своего стремления. Очевидно, что животные стремятся сохранить то состояние, в котором они пребывают, и уклоняются от того, что может причинить вред, но все это происходит не из-за стремления к бессмертию. Большую посылку можем опустить, попросту отрицая меньшую: звери естественным образом достигают бессмертия, но не в отдельном животном, а как вид. Аристотель учит об этом во 2-й книге «О душе», глава 3[14].

12. Антецедент подтверждения нас не устраивает, кроме того, он вообще ложен, что подтверждается следующими местами: Аристотель «История животных», главы 22 и 24 шестой книги[15], Плиний «Естественная история», 44-я глава восьмой книги[16]. Разъясняю консеквент: итак, естественное стремление бывает напрасным у монстров, возникающих в силу ошибок природы. Следовательно, стремление... Здесь я соглашаюсь со следованием, но отрицаю то, что подобное происходит в соответствии с законами природы. Нет ничего удивительного, когда природа ошибается в своем ошибочном действии.

13. Возражение второе против второго положения (§ 6). Философия представляет собой достоверное и очевидное познание, но такого познания не существует. Следовательно, философии не существует. Доказательство меньшей посылки: то, что опирается на недостоверное (incertum) свидетельство, само оказывается недостоверным. Но все наше познание опирается на недостоверное свидетельство, так как оно опирается на показания чувств, а оно определенно ложное и недостоверное. Следовательно, не существует достоверного познания и т. д.

Меньшая посылка доказывается следующим положением — «в уме нет ничего, чего раньше не было бы в ощущениях», которое, кажется, опирается на Аристотеля («Вторая аналитика», кн. 1, гл. 15; «О душе», кн. 3, гл. 8[17]). Следовательно, все наше познание основывается на показаниях органов чувств.

14. Отвечаю, отрицая меньшую посылку и разъясняя доказательство. Соглашаюсь с тем, что свидетельства чувств лож-

ные и недостоверные, когда отсутствуют все необходимые (для правильного чувственного восприятия. — *А. П.*) условия[18], но если такие условия существуют, то возражение неверно. Для правильного чувственного восприятия, при котором чувства нас не обманывают и сами не заблуждаются (nec fallantur), требуются три условия. Во-первых, чтобы органы чувств находились в здором состоянии (Sit bene dispositum). Когда это условие не выполняется, например, при болезни желтухой, зрение
Л.4. нас обманывает. // Во-вторых, не должно быть помех в среде (ut medium sit bene affectum), если второе условие не выполняется, например, когда мы смотрим сквозь цветное стекло, зрение нас обманывает. В-третьих, объект должен находиться на необходимом расстоянии и в определенном соотношении, если это условие не соблюдается, то солнце и атомы кажутся одинаковыми.

15. Ты будешь настаивать — Диоген Лаэртский приводит следующие слова Аристотеля в жизнеописании этого философа: лжецы стяжали себе такую славу, что даже если и скажут правду, то все равно им никто не поверит[19]. Но мы согласились с тем, что чувства иногда нас обманывают. Следовательно, им никогда нельзя верить. Следовательно... Отвечаю, разъясняя большую посылку: лжецы стяжали и т. д. Соглашаюсь с большой посылкой в том, что нельзя никогда доверять чувствам, если не существует правил, с помощью которых можно определить истинность показаний чувств. Но когда такие правила налицо, то большая посылка оказывается ложной. Три правила, приведенные нами раньше, суть те самые, с помощью которых мы определяем истинность показаний органов чувств.

16. Возражение третье против положения седьмого, приведенного в § 7. Мы естественным образом стремимся к совершенной философии. Следовательно, совершенная философия существует. Следование доказывается в § 15. Отвечаю, отрицая вывод. Для того чтобы какое-нибудь стремление не оказалось напрасным, достаточно достигнуть цель хотя бы частично. Это ясно видно на примере материи, которая стремится к обладанию всеми формами, но никогда ими не обладает. Прочее, относящееся к вопросу, будет сказано в пролегоменах к логике.

Вопрос второй. Каковы причины философии?

Так как философия достигает знания посредством раскрытия причин, то и сама она должна быть познана через свои причины, о которых и идет исследование. В большинстве случаев результат получается благодаря действию четырех причин: целевой, действующей материальной и формальной. Понятие от этих причин по праву раскрывается в «Физике». Сейчас же мы просто предполагаем их существование. К указанным четырем причинам прибавляются причины, приведшие к возрождению философии.

17. РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ. УСТАНАВЛИВАЮТСЯ ПОЛОЖЕНИЯ

Положение первое. Материальная цель философии — человек. Основание: философия направлена к удобству и украшению человека. Следовательно, человек будет материальной целью (finis cui) философии. Следование станет более ясным из «Физики».

18. Положение второе. Формальная цель (finis cuius gratia) философии — познание истины и упражнение в добродетели. Доказательство: формальная цель чего-либо есть то благо, ради которого что-либо существует. Но философия необходима для познания истины и упражнения в добродетели. Действительно, все части философии ведут к познанию истины, а этика, кроме того, ведет к добродетельной жизни. Следовательно, формальная цель философии заключается в познании истины и в упражнении в добродетели.

19. Из доказательства следует, что цель философии есть естественное блаженство, заключающееся в познании первой истины и в добродетельнейшей жизни. Вот почему святой Августин считал достижение блаженства единственной целью философии.

20. Положение третье: действующая причина философии — Бог, передавший ее Адаму.

Доказательство первое: Бог сотворил Адама для того. чтобы тот сделался учителем человеческого рода. Следовательно, Бог должен был дать Адаму все необходимое для надлежащего исполнения этой задачи. Разумеется, среди необходимого должна быть и философия, сказано ведь в пословице: «Кто дает существование, тот дает и все для существования необходимое», хотя означенная пословица больше подходит к этике, чем к физике. Основание первое: так как все сотворенное Богом совершенно, Адам, как совершенное разумное существо, должен был быть знакомым с философией. Второе основание: Господь создал вещи вместе с украшениями, как-то: деревья с листьями и плодами. Следовательно, человек был создан с присущими ему украшениями, среди которых не последнее место занимает и философия. Третье основание — Бог придал Адаму не детское тело, но тело могучего мужа. Следовательно, и дух Адама украшался всеми добродетелями и знаниями, свойственными человеку.

21. Доказательство второе: Адам уже в самые первые дни был философом, так как распространенная пословица гласит: «Дело мудрого давать названия вещам», а Адам дал названия всем животным[19]. Но Адам не мог в первые дни обучиться философии, ибо для этого ему не хватило бы времени. Следовательно, философия ему была дарована от Бога.

22. Положение четвертое. Причины, определившие возрождение философии, суть следующие: удивление, опыт и опыт-

ность (admiratio, usus et experientia). Прежде чем приступить к доказательству положения, во-первых, предварительно заметим, что удивление осуществляется благодаря деятельности разума, ибо люди удивляются из-за незнания причин. Удивление вызывает сильное желание познать неизвестные причины. Поэтому ясно, что только существо, разумное по природе, но еще не обладающее знанием, способно к удивлению.

Во-вторых, опыт есть проверяемое приложение причины к следствию.

В-третьих, опытность есть наблюдение многих единичных вещей, их сходства друг с другом, воспринимаемого чувствами или умозрительно.

23. Положение доказывается благодаря авторитету Аристотеля, писавшего во второй главе 1-й книги «Метафизики»: «И раньше и теперь люди начали заниматься философией из-за удивления»[20]. И в первой главе той же книги: «Люди добились знания и искусства благодаря опыту»[21].

Поясним сказанное на примере того, как обычно поступают люди, когда сталкиваются с чем-нибудь непривычным. Сначала они приходят в недоумение, которое принуждает искать причины необычного явления. Когда же весьма вероятная причина найдена, то она проверяется с помощью многих попыток, причем стремятся доказать истинность именно этой причины. Знающими же мы считаем себя только тогда, когда видим, что такая-то причина всегда приводит к такому-то следствию. К примеру, в древности люди сначала пугались, видя как полная Луна внезапно уходила во тьму. Позже они стали искать причину резкого изменения освещенности Луны — может быть, ее закрыли какие-нибудь облака? Но они видели, что до затмения
Л.5. небо было ясным. // Люди продолжали исследование — может быть, Луна ушла в какое-нибудь другое место? Но вот она снова появляется, сохраняя свою прежнюю величину. Тогда, может быть, затмение происходит от того, что Земля оказывается между Луной и Солнцем, препятствуя распространению света? Посчитали подобное объяснение вероятным. После того как неоднократно подмечали убывание Луны из-за нахождения Земли между ней и Солнцем, решили, что так и происходит в действительности, посчитав себя знающими. Подобным образом объясняли и прочее.

24. Решать вопрос о том, какой из народов первый возродил философское знание, следует скорее истории, чем Науке (философии. — *А. П.*). Галлы приписывают возрождение философии своим друидам, греки — мудрецам, персы — магам, индийцы — гимнософистам, египтяне — жрецам, евреи — раввинам, вавилоняне и ассирийцы — халдеям.

Подобные споры с легкостью прекращаются, если сказать, что философию восстановили евреи, египтяне и вавилоняне. От них философии научились греки, от греков — римляне, а уже от римлян — все прочие народы.

Аристотель заявляет, что греки почерпнули от египтян и

вавилонян многие достоверные сведения о звездах. Там же, в 12-й главе второй книги «О небе», Аристотель называет означенные народы древними наблюдателями (неба. — *А. П.*)[22]. В десятой главе 7-й книги «О государстве» Аристотель называет египтян самым древним народом из живущих на земле[23]. В первой главе «Метафизики» сказано, что математикой впервые начали заниматься в Египте[24]. Но как бы то ни было, философия многим обязана Аристотелю, что становится видно при знакомстве с сочинениями этого тончайшего философа.

25. Положение пятое. Каждый человек в отдельности является действующей причиной той философии, которой он владеет. Доказательство: каждый в отдельности является действующей причиной тех природных свойств, которыми он обладает благодаря своим поступкам. Подробнее об этом будет сказано в другом месте. Но философия есть природное приобретенное свойство (habitus Naturalis). Следовательно, каждый в отдельности является действующей причиной по отношению к той философии, которой он владеет. Он становится философом благодаря наставлениям как живущих, так и живших в прошлом.

26. Положение шестое. Стать философом можно двумя способами: с помощью Бога или посредством обучения. Означенные способы нами уже были упомянуты, других же придумать невозможно.

27. Положение седьмое. Человек является отыменным субъектом (subjectum denominationis) философии. Доказательство: отыменным субъектом является нечто, получающее имя от какой-нибудь формы. Но человек и есть то, что получает от философии имя философ. Следовательно, отыменным субъектом философии является человек.

28. Положение восьмое. Формальный субъект свойственности (subjectum inhaesionis quo) философии — человеческий разум. Доказательство: формальный субъект свойственности или ближайшее свойство чего-либо есть та возможность, откуда получается и где оформляется означенное свойство. Но философия выводится из разума и в нем пребывает. Следовательно, формальным субъектом свойственности для философии будет человеческий разум.

29. Положение девятое. Материальный объект философии есть любая материальная вещь, познаваемая естественным образом. Формальный объект есть сама эта познаваемость. Первое доказательство: мы опираемся на авторитет Аристотеля, который говорит во второй главе 4-й книги «Метафизики», что философия представляет собой возможность получать сведе-
Л.5.об. ния обо всем[25]. // Второе доказательство рациональное. Так как философия рассуждает обо всем существующем в природе, то именно эта познаваемость и отличает философию ото всех прочих наук. Следовательно, материальный объект философии есть любая природная вещь и т. д.

30. Положение десятое. Материя, откуда выводится фило-

софия, есть разум. Основание: так как субъект свойственности всегда есть субъект выведения, поскольку любой случайный признак (accidens) выводится из субъекта, которому он присущ. Иными словами, он зависит от этого субъекта в своем возникновении и присущности. Но разум является субъектом свойственности философии, как то было сказано в § 28, следовательно, и субъектом выведения.

31. Положение одиннадцатое. Философия не обладает «материей из которой» в собственном смысле слова. Мы отметили, что философия воспринимается духовным субъектом, т. е. разумом. Следовательно, она духовна. Действительно, любое воспринимаемое должно восприниматься, уподобляясь воспринимающему, значит, философия не обладает материей «из которой» в собственном смысле. Однако такие части философии, как логика, этика и т. д., по аналогии могут считаться материей «из которой» в переносном смысле.

32. Положение двенадцатое. Философия не обладает физической формой. Основание: аксиома гласит — формы от формы не существует. Но философия сама есть форма, воспринимаемая субъектом — разумом. Следовательно, философия не обладает физической формой, хотя она имеет метафизическую форму. Действительно, метафизическая форма с необходимостью наличествует у любой вещи согласно определению в § 3.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ. ОТВЕТЫ НА ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ ПОЛОЖЕНИЙ

33. Возражение первое против положения третьего в § 20. Известная пословица гласит: «Всяк грешит, того не ведая». Но Адам согрешил. Следовательно, он находился в неведении. Следовательно, Бог не вложил в него философского знания.

34. Отвечаю, разъясняя большую посылку. Люди грешат, не ведая в момент совершения греховного действия, т. е. не обращая на грех достаточного внимания. С другой стороны, согласно учению теологов, для совершения греха необходима осознанность. Я отрицаю то, что все грешат, находясь в состоянии незнания, словно бы незнание являлось их устойчивым свойством. Но я согласен с тем, что Адам согрешил. Уточняю следствие — «следовательно, он находился в неведении». Следствие: «Адам не обладал знанием в момент совершения греховного действия» — не удовлетворительно, ибо Адам хорошо знал, что яблоко познания вкушать нельзя. Знал он и наказания, установленные за нарушение запрета. Итак, я отрицаю следование: «Адам не обладал знанием». Впрочем, подобные вопросы рассматриваются в курсе теологии.

35. Ты скажешь: Адам согрешил, стремясь обрести знание. Следовательно, он не обладал знанием. Тем более, знание не могло быть приобретенным свойством. Подтверждение: в книге Бытия сказано, что глаза их (Адама и Евы. — *А. П.*) откры-

лись. Следовательно, до совершения греха глаза были закрыты[26], т. е. они не обладали знанием.

Ответ. Уточняю большую посылку. Соглашаюсь с тем, что Адам согрешил, стремясь к получению знания, которым обладал Господь. Да и дьявол говорил Еве: «Вы станете как Боги», обещая ей Божественную премудрость. Отрицаю большую посылку, если считать, что Адам стремился к знанию, свойственному человеку, ибо таким знанием он уже обладал, как то было
л.б. сказано в § 20. // Уточняю следствие: итак, до совершения греха их глаза были закрыты. Соглашаюсь с тем, что они не знали зла на опыте, но не согласен с тем, что они не имели о нем теоретического представления.

36. Возражение второе против положения четвертого в § 22. Философское познание должно быть достоверным и направленным на общее, да и Аристотель считал, что возможно только знание общего. Однако опыт не дает знания общего, ведь при опыте осуществляется познание единичных предметов. Во-вторых, опытное знание не будет и достоверным. Допустим, я достоверно знаю, что этот человек белый. Тем не менее у меня нет никакой уверенности, что всякий человек бел. Следовательно, опыт не приводит к философскому знанию.

Отвечаю, во-первых, отрицая первую часть большей посылки. Аристотель среди видов доказывающего силлогизма назвал и экспозиторный силлогизм. С другой стороны, высказывание Аристотеля о том, что не существует науки о единичных вещах, остается в высшей степени верным, ибо единичные вещи бывают очень схожими друг с другом. Кроме того, число их не ограничено.

Отвечаю, во-вторых, соглашаясь с большей посылкой и разъясняя меньшую. Соглашаюсь с тем, что опыт не приводит к общему и достоверному знанию случайных признаков. К числу таких признаков относится, например, белизна человека. Отрицаю то, что опыт не приводит к знанию, общему и достоверному, существенных свойств. То, что необходимым образом присуще всем вещам, сходно. Таким образом, изучив два или три неделимых (объекта. — *А. П.*), мы потенциально получаем знание обо всех.

37. Возражение второе против положения пятого в § 25. Следствие из действующей причины должно заключаться в той же причине. Однако первоначально философия в разуме не находится. Следовательно, человеческий разум не является действующей причиной философии, присущей человеку.

Ответ: я согласен с большей посылкой в том, что действующая причина материально и формально содержит в себе свое следствие. Однако я отрицаю то, что действующая причина содержит в себе формальное следствие с необходимостью. Разъяснив подобным образом меньшую посылку, отрицаю вывод. Причина формально содержит в себе следствия тогда, когда она содержит в себе основание или форму этого следствия, так что следствие не отличается от причины ни по виду, ни по

форме. Например, огонь А содержит в себе огонь Б и пышущее пламя — тепло. Причина содержит в себе следствие потенциально (virtualiter), когда самого следствия в ней нет, однако присутствует возможность данное следствие произвести. Например, приправленное перцем вино может согреть человека. Именно таким образом философия первоначально содержится в человеческом разуме.

38. Возражение четвертое против положения шестого в § 26. Боговдохновенное свойство и свойство, приобретенное посредством обучения, различаются по виду. Следовательно, нельзя одновременно обучиться философии и получить ее от Бога.

39. Подтверждение. Невозможно приобрести посредством обучения такие сверхприродные приобретенные свойства, как Веру, Надежду, Любовь. Следовательно, точно так же философия не может быть получена посредством Божественного вдохновения. Отвечаю, разъясняя антецедент: я согласен с тем, что приобретенное и боговдохновенное свойство как таковое (т. е. сверхприродное) различно по виду относительно формы существования. Я не согласен с тем, что боговдохновенное, или сверхприродное, если его рассматривать как случайный признак относительно способа обладания, различается по виду (от
Л.б.об. приобретенного. — *А. П.*). Например, // дана ли способность зрения от природы или же чудесным образом — отличия по виду здесь не будет. Точно так же и философия, приобретается ли она естественным путем, как у нас, или вкладывается Богом, как произошло с Адамом, не отличается по виду.

Отвечаю на подтверждение: отрицаю следование, соглашаясь с антецедентом, хотя он и относится к теологии. Получается противоречие: Бог лишен всякого несовершенства, поэтому он может все то, что можем и мы. Так, он может придать посредством вдохновения те свойства, которые обычно приобретаются посредством обучения. Но человек не может всего того, что может Бог. Значит, он не может самостоятельно приобрести те свойства, которые ему даруются от Бога.

41. Возражение пятое против положения седьмого в § 27. Бог и ангелы также являются субъектами философии, следовательно, не только человек.

Отвечаю, отрицая антецедент. Философия в собственном смысле слова представляет собой приобретенное свойство, достигнутое путем раскрытия причин. Но Бог и ангелы, о которых учат теологи, получают знание о вещах, существующих в природе, не дискурсивно, раскрывая причины, а простым усмотрением видят следствия уже в причинах. Отсюда их правильнее называть мудрыми, но не философами.

42. Возражение шестое против положения восьмого в § 28. В разуме нет ничего, чего первоначально бы не находилось в ощущениях. Однако философия чувственно не воспринимается, следовательно, ей нет места в разуме.

Отвечаю, разъясняя большую посылку: «В разуме нет ничего, чего бы первоначально не находилось в ощущениях». Я со-

гласен с тем, что философия может передаваться посредством своих объектов. Я не согласен с тем, что философия необходимо должна передаваться непосредственно. Философия не передается непосредственно чувствами, но только через объекты. Речь в данном случае идет о формальном субъекте свойственности, так как материальный субъект свойственности — человек. Материальным субъектом свойственности всегда будет то, где реализуется форма.

43. Возражение последнее против положения девятого в § 29. Ни один философ не обладает знанием обо всем существующем в природе. Следовательно, любая природная вещь не может быть объектом философии.

Отвечаю, соглашаясь с антецедентом, как сказано в § 7, и уточняя следствие. Я согласен с тем, что любая природная вещь не может выступать в качестве объекта несовершенной философии, а именно такой философией мы и обладаем. Но я не согласен с тем, что подобное положение применимо к совершенной философии, если ее рассматривать как таковую. Например, когда мы созерцаем какие-либо формы, то мы рассматриваем их как таковые, но не в зависимости от субъектов.

Вопрос третий. О свойствах философии.

44. Под свойствами философии мы подразумеваем некоторые известные ее определения. Первое из них приводит Платон в «Федоне» — «Философия есть приготовление к смерти»[27]. Для того чтобы понять смысл платоновского высказывания, знай — существует два вида смерти. Первая смерть физическая, заключающаяся в действительном отделении души от тела. Вторая смерть моральная, или философская, заключающаяся в освобождении души от телесных влияний. Платон учит,
Л.7. что философия готовит нас к тому и другому виду смерти. // Готовясь к естественной смерти, философ знает, что ему скоро придется умереть, он начинает презирать все земное и преходящее, стремится к вечному и возвышенному. Готовясь к моральной, или философской, смерти, философ отвлекается от телесных соблазнов, предпочитая горнее. Второе определение дается тем же Платоном: «Философия есть уподобление Богу», разумеется, не по природе, что невозможно, но по деятельности воления и познания. Платон учит, что, познавая истину и любя благо, а в этом и заключается добродетельная жизнь, человек уподобляется Богу.

Третье определение дает Цицерон в III книге «Тускуланских бесед»: «Философия есть лечение души»[28], ибо она лечит все болезни души, а именно невежество и порочность. Невежество лечится благодаря всем частям философии, а порочность устраняется этикой.

Вопрос четвертый. Разделение философии.

Древние, как то свидетельствуют Цицерон в первой книге «Об ораторе»[29] и Сенека в 89-м и 90-м письме[30], разделяли

философию на искусность в речах и в образе жизни, т. е. на логику и этику, и, кроме того, на спекулятивные науки, посвященные изучению природы. Далее, философия может быть разделена на теоретическую (habitualis) и актуальную, когда подразумевается само умозаключение о вещах, существующих в природе.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ.
УСТАНАВЛИВАЮТСЯ ПОЛОЖЕНИЯ

46. Положение первое. Философия бывает только или теоретическая (speculativa), или практическая (practica).

Доказательство: человек может, удовлетворясь познанием, не стремится к действию или, не ограничившись одним познанием объекта, стремиться к действию. В первом случае мы сталкиваемся с теоретической философией, во втором — с практической. Теоретическая философия отличается от практической в пяти пунктах.

47. I. Теоретическая философия отличается от практической в субъекте: первая находится в теоретическом, или научном, разуме, вторая, — в практическом, или логическом.

II. Объект теоретической философии необходим и не подвергается воздействию, по крайней мере не подвергается воздействию со стороны познающего и поступающего согласно предписаниям. С практической философией все наоборот.

III. Отличие в задачах. Теоретическая философия способствует облегчению познания, практическая же, по своей сути, облегчает две способности — познания и осуществления.

IV. Отличие в целях. Цель теоретической философии — познание, практическая философия, помимо познания, имеет целью воздействие.

V. Отличие в делении. Только теоретическая философия является познающей, тогда как практическая философия необходима для обучения и практической деятельности.

Прочие существенные свойства практической и теоретической философии будут указаны в пролегоменах к логике.

48. Положение второе. Теоретическая философия важнее практической.

Доказательство: некий род будет важнее другого рода, если он содержит в себе вид, более предпочтительный по сравнению
Л.7.об. // со всеми прочими видами другого рода. Так и сказано у св. Дионисия: «Наинизший из высшего важнее наивысшего из низшего»[31]. Но среди видов теоретической философии мы находим один, важнее которого не встречается вида практической философии, а именно метафизику, там, где речь идет о Боге. Следовательно, теоретическая философия важнее практической. Наше рассуждение заимствовано у Аристотеля, «Метафизика», книга 6, глава первая[32].

Доказательство второе: цель как таковая важнее средства.

Но теоретическое познание представляет собой цель, так как на нем останавливаются. Практическое же есть средство, ибо оно требуется для действия. Следовательно, и т. д.

49. Положение третье. Теоретическая философия делится на три части: физику, метафизику и математику. Сказано против Пико делла Мирандолы, утверждавшего, что знание едино[33]. Сказано также против тех, кто утверждает, что вся совокупность знания представляет собой простое качество.

Положение доказывается умозаключением из 2-й книги Аристотеля «О душе», глава вторая[34]. Теоретическая философия разделяется соответственно разделению объекта теоретического изучения, ведь науки обособляются друг от друга в зависимости от объекта. Объект же теоретического изучения бывает трех видов. Один неотделим от материи даже мысленно, например изучаемое в физике природное тело. Второй отделим от материи мысленно, но неотделим в действительности, например количество в математике. Третий, наконец, отделим мысленно и в действительности, к примеру Бог и ангелы, о которых сказано в метафизике. Следовательно, теоретическая философия бывает трех видов.

50. Далее, материя также может рассматриваться трояко. Во-первых, как материя единичная, или исчислимая, например петровость, павловость и т. д. Во-вторых, чувственно воспринимаемая, постигаемая каким-нибудь одним из внешних чувств, как-то: цвет, запах, вкус и т. д. В-третьих, умопостигаемая, т. е. нечто вносящее в материю упорядоченность. В этом смысле даже разумная душа может быть названа материальной, телесной не в смысле формы своего существования, но по состоянию.

Физика отвлекается от единичной материи, ибо знания о единичном не существует, однако она занимается чувственно и умственно постигаемым в «Анимастике». Математика отвлекается от чувственно постигаемой материи, но не от умопостигаемой, так как она рассматривает количество, которое материально. Что касается метафизики, то она отвлекается от всякой материи. Так доказывается положение: «Теоретическая философия делится на столько частей, сколько существует отвлечений от материи». Теоретическое знание является таковым в той степени, насколько оно отстоит от действия, направленного на какой-нибудь из видов материи. Но, как было показано, отвлечение от материи бывает трех видов. Следовательно, существует три вида теоретической философии.

51. Положение четвертое. Практическая философия делится на два вида — логику (о ней речь пойдет в курсе логики, где будут даны определения) и этику.

Доказательство: практическая философия делится на столько видов, сколько существует действий, достойных философа. Но существует только два действия, достойных философа, а именно действие ума, направляемое логикой, и действие воли,

направляемое этикой. Философия управляет только духовными действиями, оставляя телесные действия иным искусствам.

Итак, практическая философия бывает двух видов. «Логика» покажет, является ли наше деление исчерпывающим.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ. ОТВЕТЫ НА ВОЗРАЖЕНИЯ

52. Возражение первое против положения второго в § 48. Познавать и действовать одновременно важнее, чем просто познавать, так как совершенство в двух вещах предпочтительнее совершенства в одной вещи. Но практическая философия познает и действует, тогда как теоретическая просто познает. Следовательно, практическая философия более предпочтительна, нежели теоретическая. Следовательно, и т. д.

При ответе разъясняю большую посылку: более предпочтительно познавать и действовать, чем только познавать. Соглашаюсь с этим в практической области, но отвергаю большую посылку в области теоретической. Признавая меньшую посылку, я отрицаю вывод. Разъясняю доказательство: соглашаюсь с тем, что совершенство в двух вещах одного порядка предпочтительнее совершенства в одной вещи одного и того же порядка, и т. д. Но я отрицаю, что сказанное относится к совершенству на порядок выше. В самом деле, лучше иметь два обола, чем один. Но один золотой ценится больше, чем два обола. Кроме того, в § 48 было доказано, что теоретическое познание по своей сути выше познания практического.

53. Возражение второе против положения третьего в § 49. Теоретическая философия разделяется на большее количество видов. Следовательно, она не делится только на три вида. Антецедент доказывается по-разному. Во-первых, часть философии есть астрология, во-вторых, медицина, в-третьих, магия, в-четвертых, юриспруденция, в-пятых, теология (все это доказывают с помощью естественных оснований), в-шестых, риторика и даже грамматика. Следовательно, теоретическая философия делится на большее количество видов, чем три.

54. Отвечаю, отрицая антецедент. Во-первых, астрология бывает двух видов: одна физическая, рассматривающая причины и следствия, доказывая положения о свойствах и движении небесных тел. Вторая астрология произвольная, предсказывающая людям будущее. Она ищет в звездах предсказания о
Л.8.об. судьбе. // Выводы подобной науки ошибочны и зависят от мнения людей, как сказано в известной пословице: «Мудрый будет властвовать над звездами». Первая астрология не образует отдельного вида, она сводится к физике, оставаясь частью философии. О второй астрологии этого не скажешь[35].

55. Во-вторых, медицина бывает двух видов. Одна называется этиология, разыскивающая причины болезней и средства

их лечения рациональным путем. Этиология представляет собой часть физики, к ней сводима и подходит под определение физической науки. Вторая медицина эмпирическая, или терапевтическая, определяющая средства лечения болезней из опыта. Она не может рассматриваться как часть философии, ибо ее знание получается не через раскрытие причин.

56. В-третьих, магия также бывает двух видов. Первая магия белая, стремящаяся познать причины удивительных явлений, которые происходят в природе. Белая магия сводима к физике.

Вторая магия черная, способность творить какие-то чудеса, пользуясь явной или тайной помощью демонов. Черная магия недостойна имени философа.

57. В-четвертых, юриспруденция бывает двух видов. Одна естественная, ее выводы основываются на законах природы. Естественная юриспруденция подходит под определение этики. Вторая юриспруденция положительная, смысл которой заключается в установленных законах. Положительная юриспруденция ни коим образом не может считаться частью философии, ибо она зависит от произвола законодателей, да и в разных странах законы ее различны.

58. В-пятых, теология бывает двух видов. Одна теология естественная, дающая доказательное знание о Боге с помощью естественных оснований. Естественная теология по своей сущности относится к метафизике. Вторая теология христианская, дающая знание о Боге благодаря Св. писанию, Отцам церкви, соборам и преданию. Эта теология к философии не относится.

59. В-шестых, риторика представляет собой часть логики, оттуда берутся риторические правила, а она лишь их украшает.

60. Отрицаю седьмой пункт. География и грамматика имеют дело со случайными предметами, а то и прямо с вещами, зависящими от произвола людей. Так, если ты спросишь, почему активный глагол употребляется с винительным падежом или почему наша земля делится именно этим способом, то достаточно просто ответить: «Так захотели наши отцы».

Вопрос пятый. Философские направления.

61. Слова «философское направление» (secta) производятся или от глагола «следовать» (a sectando), например следовать за каким-нибудь предводителем, или же от глагола «резать» (a secando), ибо благодаря им одни как бы отрезаются и отделяются от других. Последователи какого-нибудь видного философа придерживаются его взглядов и не смешиваются с иными философскими школами. По этой причине насчитывают столько же направлений, сколько высказывалось различных точек зрения. Тем не менее все направления сводимы к двум основным — академическому и догматическому.

62. Академического направления придерживаются люди робкие, настолько не доверяющие человеческому уму, что от-

крыто заявляют о непознаваемости всего сущего. Академики подразделяются на следующие направления: одни из них собственно академики (среди которых Сократ), заявляющие, что знают только то, что ничего не знают и знать не могут. Они говорили, что самое большое из достижимого — мнение. Поэтому академики никогда не утверждали: «Огонь горяч», но говорили: «Огонь кажется горячим». Другие — пирронисты, названные так в честь философа Пиррона. Пирронисты не теряли надежды овладеть истиной и искали ее постоянно. Однако до тех пор, пока истина не достигнута, они якобы знать ничего не могут. Пирронисты еще более робкие, чем академики, ибо они не осмеливаются утверждать, что ничего не знают. Пирронисты даже не утверждают решительно: «Огонь кажется горячим».

63. Академики все это насочиняли для того, чтобы избежать страдания. Они находили блаженство в отсутствии страдания, причем последнее устраняли с помощью сомнения. В самом деле, разве будет страдать приговоренный к смерти, если он даже не знает о том, приговорен ли он к смерти? На подобные измышления ответ был дан в § 5 и 6.

64. К догматическому направлению принадлежат более решительные философы, которые утверждают, что истина по большей части достижима. Эти философы установили множество твердых истин. Догматическое направление процветало у греков, называясь пифагорейским или италийским. Во главе направления находился ученик Ферекида Пифагор. После путешествий по многим странам Пифагор поселился в Италии, где преподавал философию.

(К догматическому направлению. — *А. П.*) относится и ионическое, названное так в честь Фалеса Милетского, который был родом из Ионии. Ионическое направление разделяется на три главные школы. Первая — стоическая, названная так Апотистеась[36], ибо ее основатель Зенон Китейский преподавал в «пестром портике». Отсюда философы стали называться стоиками, точно так же, как последователи Диогена — киниками, Эпикура — эпикурейцами.

Платон основал школу платоников, он читал лекции в Академии, пригороде Афин, месте приятном и тенистом. Поэтому ученики Платона называются академиками.

65. Перипатетики названы так, потому что глава школы Аристотель преподавал философию, прогуливаясь с учениками по Ликею. Аристотеля обычно называют Стагиритом, так как его родина — расположенный в Македонии город Стагиры. Аристотель в течение трех лет слушал лекции Сократа и двадцати лет — Платона, как о том свидетельствуют Диоген Лаэртский и Аммоний в жизнеописании философа. Около восьми лет Аристотель оставался наставником Александра Великого, затем, вернувшись в Афины, застал во главе платоновской школы Ксенократа и начал сам учить в Ликее[37].

О смерти Аристотеля говорят разное. Дионисий Галикар-

насский сообщает о смерти философа от болезни на 63 году жизни в Колхиде[38]. Другие говорят, что, не поняв причины семидневного волнения Эврипа, Аристотель бросился в означенный пролив. Таким образом, философ был схвачен потоком, смысл бушевания которого ему схватить не удалось. Умирая, Аристотель якобы воскликнул: «Я пришел в мир без всего, прожил жизнь в сомнениях и умираю, так и не достигнув достоверного знания. Куда иду, не знаю. Наивысшее Сущее, сжалься надо мной!»[39]

Л.9.об. 66. По свидетельству Диогена Лаэртского, Аристотель написал около 40 книг[40]. До нас дошли книги по философии, риторике и поэтике. Философские книги делятся на четыре вида — логические, этические, физические и метафизические. Вот почему философия разделяется в школах на четыре дисциплины — логику, этику, физику и метафизику. Мы изучим их все, за исключением этики, так как у нас для этого недостает времени, этика же преподается только в трехгодичном курсе.

Мы не располагаем работами Аристотеля по математике, хотя перечень работ философа говорит о том, что подобные книги существовали. Обыкновенно математика не включается в общий курс. Видимо, одни считают ее простой наукой, не нуждающейся в схоластических объяснениях[41], другие же думают, что математика не нужна для трех профессий, которым посвящают себя образованные люди, а именно теологии, юриспруденции и медицине. Может быть, это зависит и от того, что Аристотель написал очень мало книг по математике, а именно «Вопросы механики» и «О неделимых линиях». В пролегоменах к отдельным частям курса мы упомянем об остальных книгах философа, посвященных разным частям философии.

67. Перипатетики разделились на три знаменитые школы. Первые — томисты, последователи Фомы Аквинского, «doctor angelicus». Фома родился в Неаполе, был членом доминиканского ордена. Расцвет преподавательской деятельности Аквината в Париже приходится на 1265 г. Вторые — скотисты, последователи Иоанна Дунса Скота, родом из Шотландии, члена францисканского ордена, «тончайшего доктора». Скот славно преподавал в Париже с конца XIII по начало XIV в. Третьи — номиналисты, последователи Вильгельма Оккама, англичанина, францисканца, ученика Скота. Оккам славно преподавал в Париже около 1320 г.

68. Среди новейших направлений первое место претендует занять картезианская философия. Ее основатель, Рене Декарт, славился умом и благородным происхождением. Родина Декарта — находящийся во Франции город Людус (La Haye. — *А. П.*), могила же — в Швеции. Туда Декарт был любезно приглашен шведской королевой[42], которая увлеклась сладостью новой философии и славой декартовского гения. Но, едва ступив на шведскую землю, Декарт внезапно заболел и покинул

бренный мир в год (1650. — *А. П.*) по Рождестве Христовом на (54. — *А. П.*) году жизни.

Разрабатывая свое учение, Декарт ступил на путь философствования, по которому уже многие века никто не шел. Философ пытался объяснить видимые большой и малый миры, явления в них происходящие, а также удивительные состояния ощущения, исходя из величины, формы, движения и столкновения тел. Декарт заимствовал эти гипотезы у Демокрита с той единственно разницей, что считал свои атомы, или корпускулы, делимыми. Справился ли Декарт с задачей или нет, мы увидим, когда перейдем к материалу, объясняемому философом.

69. Хотя мы с большим уважением относимся ко всем философам, в особенности к Аристотелю, мы не станем слепо ограничиваться мнением древних, руководствуясь единственно желанием обрести истину. Поэтому мы никому не клянемся в верности, все нам друзья, но истина дороже. Философ должен рационально доказывать свое мнение, а не опираться на авторитет. Арриага[43] сказал, что пристрастие к тому или иному автору помешало многим сделать правильный выбор, превратив тем самым прекрасных сыновей в мерзких обезьян. Мы увидим, что критическое рассмотрение некоторых мнений кое-кем воспринимается как преступление, хотя это чаще всего происходит из-за неправильного понимания отдельных мест из трудов Аристотеля или иного философа, или же просто объясняется произволом яростного критика. Сегодня, как сказал тот же Арриага, у человека те же пять чувств, что и в древности, к тому же нет никакого сомнения в том, что наши чувства не слабее, но сильнее. Поэтому ум не является привилегией ни Платона, ни Аристотеля — да не оскудеет рука Господня.

Л.10. Завершаю я свое вступление словами Анастасия Синаита из 35-го письма второй книги: «Правильно учившие раньше нас являются не господами, но путеводителями. Истина открыта для всех и до сих пор не исчерпана, многое еще оставлено и для будущих поколений»[44].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Феофилакт приступил к философским лекциям 8(21) сентября 1704 г., в праздник Рождества Пресвятой Владычицы Нашей Богородицы и Приснодевы Марии. Чтение «Введения» было закончено к 16(29) сентября того же года.

[2] Речь идет об «Анимастике» или «Пневматике».

[3] *Аристотель.* Физика. 189 b 30 // Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 75.

[4] В оригинале приводится русское слово.

[5] *Senecae L. A.* Ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt / Ed. O. Hense. Lipsiae, 1898. P. 361—362.

[6] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е испр. и доп. изд. М., 1986. С. 58.

[7] *Аристотель.* О небе. 279 a 30 // Соч. Т. 3. С. 293.

[8] *Аристотель.* Метафизика. 980 a 20 // Соч. М., 1976. Т. 1. С. 65.

[9] То есть у всех людей без исключения.

[10] В тексте рукописей: ACATALIPSIAN.
[11] В тексте рукописей: AREPSIAN, EPOCHIN.
[12] См.: 1, 8.
[13] То есть Адам (Protoplastus Noster).
[14] *Аристотель.* О душе. 414a 30—415a 10 // Соч. Т. 1. С. 399—401.
[15] *Aristotelis.* Historia Animalium. Lipsiae, 1831. P. 227—230, 231—232.
[16] Феофилакт имеет в виду известный случай с конем царя Вифинии Никомеда: после гибели этого царя конь отказался от еды и умер. Следовательно, не все животные стремятся сохранить то состояние, в котором пребывают. См.: Plinii Secundi. Historiae naturalis libri XXXVII / Ex recensione J. Harduini. Biponti, 1783. Vol. 2. P. 110.
[17] *Аристотель.* О душе. 432a 5 // Соч. Т. 1. С. 440.
[18] См.: *Диоген Лаэртский.* Указ. соч. С. 192.
[19] Быт. 2. 20.
[20] *Аристотель.* Метафизика. 982a 10 // Соч. Т. 1. С. 69. — «и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать».
[21] Там же. С. 65.
[22] *Аристотель.* О небе. 292 a 5—10 // Там же. Т. 3. С. 326.
[23] *Аристотель.* Политика. 1329 с 30 // Там же. М., 1983. Т. 4. С. 607.
[24] *Аристотель.* Метафизика. 981 a 24 // Там же. Т. 1. С. 67.
[25] Там же. С. 122.
[26] Быт. 3,7.
[27] *Платон.* Федон. 84 a // Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 50.
[28] *Ciceronis M. Tullii.* Tusculanarum disputationum libri quinque... / Ed. G. H. Moser. Hanoverae, 1836. Vol. 2. P. 5.
[29] *Цицерон.* Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972. С. 45—79.
[30] *Seneca L. A.* Op. cit. P. 360—382.
[31] Вероятно, св. Дионисий Ареопагит.
[32] *Аристотель.* Метафизика 1025 b 2—1026 a 30. С. 182.
[33] Дж. Пико делла Мирандола (1463—1494) — итальянский гуманист, прославившийся смелостью своих суждений. Рукописи № 290, 291 дают искаженное написание имени этого гуманиста, который, по-видимому, был мало известен в России в начале XVIII в.
[34] *Аристотель.* О душе. 414 a 15 // Соч. Т. 1. С. 398.
[35] Ср.: *Максим Грек.* Слово противу тщащихся звездозрением предречати о будущих и о самовластии человеческом // Громов М. Н. Максим Грек. М., 1983. С. 181.
[36] Искаженная транскрипция греческих слов, означающих «пестрый портик», т. е. место, где учил Зенон.
[37] См.: *Диоген Лаэртский.* Указ. соч. С. 188, 471.
[38] В текст рукописи вкралось искажение, а именно записывавший лекцию ученик вместо названия греческого острова Халкида написал более знакомое ему слово «Колхида».
[39] См.: Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 194—196.
[40] Там же.
[41] Ср.: *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // Вопр. философии. 1989. № 9. С. 128: «математическое познание в себе и по своему содержанию... есть наиболее пустое познание... и в качестве такового — одновременно наименее обязывающее для человека».
[42] Королева Христина, дочь Густава II Адольфа и Марии-Элеоноры Бранденбургской. Перейдя в католичество, отреклась от престола в 1654 г.
[43] Родериго де Арриага (1592—1667) — выдающийся представитель второй схоластики, с 1625 г. преподававший на кафедре догматической теологии Пражского университета. Автор знаменитой работы «Cursus philosophicus» (1632 г.) и «Disputationes theologicae» в восьми томах (1643—1669 гг.).
[44] Анастасий Синаит, известный также под именем Киновит (ум. 599 г.), — патриарх Антиохийский 561—563 гг., церковный писатель.

ЗАМЕТКИ ПО ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ С. Н. ТРУБЕЦКОГО

Н. К. Гаврюшин

Вопросы философии религии преимущественно в конкретно-историческом освещении были постоянным и едва ли не основным предметом ученых занятий князя С. Н. Трубецкого (1862—1905). Главным итогом его изысканий явилась докторская диссертация «Учение о Логосе в его истории» (1900) и ряд статей в периодической печати. Однако некоторые из подготовительных работ так и не увидели света. Между тем они представляют известный интерес для изучения творческой лаборатории мыслителя и уяснения мотивов, оказывавших влияние на его замыслы.

В архиве С. Н. Трубецкого находится, в частности, небольшая незавершенная работа «Об откровении и фактах веры»[1]. Она, очевидно, представляет собой один из разделов труда по философии религии. В предшествующей главе, которая до нас не дошла, С. Н. Трубецкой рассуждал о предметах веры и предполагал сразу перейти к философии культа. Об этом свидетельствуют зачеркнутое первоначальное название («1. О культе») и первая фраза: «До сих пор мы рассматривали веру в ее предметах. Теперь мы рассмотрим ее проявления в человеческих действиях, относящихся к этим предметам, т. е. религиозную деятельность веры, — культ»[2].

Несомненно, что план С. Н. Трубецкого несколько изменился в процессе работы, так как к вопросу о культе он вновь возвращается в следующих заключительных словах: «Но прежде чем рассм[отреть] разлож[ение] политеизма в его знач[ении] для веры, рассмотрим, каким образом вера живет и осуществляется в *культе*»[3].

Таким образом, работа «Об откровении и фактах веры» представляет собой явную интерполяцию в план большого труда по философии религии. Можно ли найти какие-нибудь основания для его реконструкции?

Первые наброски планов работы по философии религии С. Н. Трубецкого относятся ко времени его заграничной поездки 1890—1891 гг. и отражены в приобретенной скорее всего в Берлине тетради (на внутренней стороне обложки печать с надписью «Berlin leipzigerstr[asse], 10»), в которой находятся и недавно опубликованные нами заметки о материализме[4].

Здесь среди выписок и заметок, которые делались С. Н. Трубецким по ходу конспектирования различных статей и монографий, находятся два плана — «Мысли к философии религии. План лекций» и «Философия религии» (на латинском языке). Первый более развернут и сопровождается небольшой разработкой ко второй лекции, посвященной предметам веры. Это обстоятельство позволяет хотя бы условно соотнести работу «Об откровении и фактах веры» с данным планом и поставить в качестве предельной задачи возмож-

© Н. К. Гаврюшина, публикация, 1993

но полную реконструкцию «Философии религии» С. Н. Трубецкого, привлекая также его опубликованные статьи и рецензии.

В качестве первого шага мы публикуем два упомянутых плана и другие заметки, среди которых — рассуждения об иконах, антипротестантские эпиграммы... Впрочем, православие и протестантизм боролись прежде всего в сознании самого С. Н. Трубецкого...

Предваряя имеющие возникнуть вопросы, необходимо указать, что некоторая нечеткость богословских соображений С. Н. Трубецкого обусловлена как отрывочным характером публикуемых записей, так и тем обстоятельством, что его собственные позиции по некоторым принципиальным и достаточно болезненным проблемам не вполне устоялись.

Необходимость построения философии религии С. Н. Трубецкой аргументирует умножением ложных мнений и предрассудков и, что особенно важно, состоянием Церкви. Однако его собственные экклезиологические взгляды были достаточно противоречивыми, он не понял и не оценил учения о Церкви А. С. Хомякова, сохранив определенные иллюзии относительно соловьевской Eglise universelle[5].

Открывающее публикацию рассуждение об иконах вызвано внутренней полемикой с протестантизмом. Но в нем нет и намека на традиционные для православия со времени иконоборческих споров доводы о связи образа (иконы) и первообраза. Очевидно, С. Н. Трубецкой, увлекшись рассуждением об иконах как выражении соборного сознания Церкви, на время совершенно забыл о трансцендентных основаниях иконопочитания и дал повод заподозрить себя в известном имманентизме. Понятно, что его действительно смущали иконы святых, свидетельства о жизни которых крайне сомнительны. Но и здесь он имел все основания указать на связь пусть и не вполне исторически достоверных образов с их подлинным Первообразом — лицом Спасителя. Всякая икона есть отражение образа Первообраза, чтится как явление славы Божией; во всякой иконе явлен Христос... Нельзя сомневаться, что, приводя в порядок свои соображения для печати, С. Н. Трубецкой, конечно, вспомнил бы о преподобном Иоанне Дамаскине...

Заметки по философии религии публикуются по рукописи ОР ГБЛ. Ф. 305. Карт. 8. Ед. хр. 15. Л. 8 об. — 11, 28 об. в той последовательности, в которой они расположены в данной тетради.

Приношу благодарность о. Валентину Асмусу за консультацию при редактировании латинского фрагмента «Философии религии».

[1] ОР ГБЛ. Ф. 305. Карт. 9. Ед. хр. 21. Л. 1—23.
[2] Там же. Л. 1.
[3] Там же. Л. 23.
[4] *Трубецкой С. Н.* Чему нам надо учиться у материализма (публикация и примечания Н. К. Гаврюшина) // Вопр. философии. 1989. № 5. С. 98—111.
[5] *Трубецкой С. Н.* О современном положении русской церкви // Собр. соч. М., 1907. Т. 1. С. 445—446.

ЗАМЕТКИ ПО ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

С. Н. Трубецкой

Святые — иконы Церкви, иконы — реликвии святых. Ибо многие святые не существовали вовсе, другие не были святы в жизни; это легенды и образы, представляемые и канонизируемые воображением Церкви обыкновенно при посредстве или по поводу какого-либо историч[еского] лица. Это не простые субъективные представления, но иконы, имеющие соборную церковную (местную или вселенскую) действительность. Это откровения Церкви. Иконы также не простые доски, но воплощенные представления, образы Церкви.

МЫСЛИ К ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ. ПЛАН ЛЕКЦИЙ

1.

Религия. Века как сущность религии. Религия шире веры. Что разуметь под верой. Высоты и низменности.

Вера и воображение. Вера и магия. Вера в духовный мир. Вера и страх. Вера в Бога. Вера во Христа. Субъективный и объективный характер веры. Спасение верой. Вера и вселенная.

2.

Универсальная вера. Положительная религия. Откровение и предание. Богослужение и представления о божественном. Их жизнь. Соборность сознания. Вопрос о происхождении религии и о первоначальных формах религии. Значение этого вопроса, его ложная постановка. Метафизичность всех богов и их позитивность.

3.

Религиозное общество. Среда, семья, род, племя, народ и государство. Социология религиозных представлений. Примеры. Вера в обществе и организация общества. Государство и Церковь.

4.

Различные гипотезы, анимизм, натурализм, демонология. Фетишизм. Поклонение природе (камни, растения, звери, воды, горы, светила). Вера и откровение. Истина и ложь религий. Реальность и призрачность богов. Иудейство. Буддизм и христианство.

5.

Плоть, черт, покойники, жизнь природы. Человек и общество. «Дух народа». Боги и Бог.

6.

Искупление. Подкуп, выкуп, искупление. Теория жертвы. Таинства.

7.

Таинства. Религия и искусство, мораль, наука.

8 и 9.

Попытка исторической конструкции религиозного развития.

10.

Христианство.

11.

Современное состояние христ[ианства].

12.

Задачи его.

К 2-й лекции. Кто были первоначальные боги человека? Камни, звери, солнце и звезды, тучи и молния, призраки усопших? Это вопрос праздный. М. Мюлл[ер] справедливо замечает, что если ребенок скажет нам про какую-либо вещь, что это бог, мы спросим его, почем ты знаешь, что такое бог? Захотим узнать, что он разумеет под богом. Что такое предмет религиозного страха, культа, поклонения, что такое первоначальный бог? Вот вопрос.

Мы знаем, что ни камни, ни звери, ни солнце и луна не суть боги и сами по себе не имеют в себе ничего такого, что бы делало их богами. Легко предположить, след[овательно], что человек влагает в них сам от себя нечто такое, что делает их богами, т. е. он особенным образом представляет их себе.

Итак, боги не вещи, а *представления*. Это уже шаг вперед. Но, скажут нам, все вещи — представления; положим, это представления непроизвольные, необходимые органически. Но ведь и боги суть также непроизвольные предст[авления], непроизв[ольные] навязчивые идеи[2а]. Мы различаем то, что дикарь не мож[ет] различить[2б]. Где начинается бог и где кончается вещь, где объектив[ное] переходит в субъективное, и наоборот — этого не уловишь. К тому же нельзя сказать, чтобы боги были субъектив[ными] представл[ениями]. Это не составляет их существ[енного] отличия.

Укажем на это только для того, чтобы выставить всю сложность вопроса, но не будем запутывать его без нужды, вдаваясь в разбират[ельство] меж[ду] ид[еализмом] и реализмом. Важно то, что боги не суть чувственно воспринимаемые явления: это идеи, метафизич[еские] идеи. Метафизическое значит за-природное. Боги живут в природе, но стоят непосредственно за явлениями (примеры: ряд сфер, Elementargeister[3], официальные духи, святые и т. д.). *Призраки.* Чем питаются и где живут боги? Боги питаются жертвами (молитвой, верой); боги живут за явлениями, далеко, на небе. Как боги растут и становятся?

Zur protestantischen Rechtfertigungslehre
Jetzt lass ich den Teufel im Stich
Und schlag ihn mit tüchtigen Gründen:
Zwar steck' ich empirisch in Sünden
Gott[4] hellig bin ich an sich[5].
Qualitativ bin ich wie Gott volkommen
Nur Quantität muss in Betracht nicht kommen[6].

P[H]ILOS[OPHIA] R[E]L[I]G[IO]NIS

1. Intr[oductio] de necess[itate] disciplinae — propter fals[as] op[iniones] et errores, propt[er] superst[itiones] et pervers[itatem] not[itium]; propter stat[um] eccl[esiae]. — De utilit[ate] et finibus hujus philos[ophiae] — atque de ejus indole. Delimitatio.

Questiones principales — fides, religio, finis fidei, redemptio, sacrif[icium], homo et deus, cultus, societas fidei, religiones et religio chr[istiana].

2. Fides quid[est]. Fid[es] et scientia. Fides in hist[oria]. F[ides]christiana. Redemptio. Fides irrationalis. Fides expl[icita], impl[icita], indiv[idualis], catholica.

3. Red[emptio] in div[ersis] rel[i]g[io]n[i]bus. Sacrificium[7].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Ипостаси надежды и... (греч.). Очевидно, аллюзия на Послание к Евр. II, 1.
[2а–6] Написано над строкой.
[3] Стихийные духи (нем.), т. е. саламандры, гномы и т. п.
[4] Зачеркнуто: Doch.
[5] Перевод:

К протестантскому учению об оправдании

Сегодня дьявола прогнал
Я аргументом несомненным:
В грех *эмпирически* я впал,
Но сам *в себе* есть Бог наверно.

Эпиграмма направлена против протестантского учения об оправдании «одной верой» независимо от дел и поступков.
[6] Перевод:

Как Бог, я качеством вполне, —
Количества же не держи в уме.

[7] Перевод (с лат.):

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

1. Введение: о необходимости дисциплины по причине ложных мнений и заблуждений, по причине предрассудков и путаницы в понятиях, вследствие состояния Церкви. О полезности и целях этой философии, а также о ее особенностях. Разграничение.

Основные вопросы — вера, религия, назначение веры, искупление, жертвоприношение, человек и Бог, культ, общество верующих, религии и христианская религия.

2. Что есть вера? Вера и наука. Вера и история. Христианская вера. Искупление. Бессознательная вера. Вера эксплицитная, имплицитная, индивидуальная, кафолическая.

3. Искупление в различных религиях. Жертвоприношение.

РАННИЙ ПЕРИОД В ТВОРЧЕСТВЕ С. Л. РУБИНШТЕЙНА

О. Н. Бредихина

С. Л. Рубинштейн, выдающийся советский философ и психолог, известен читателю в основном по работам 30—50-х годов. Практически все работы этого периода изданы, основные положения вошли во все учебники и хрестоматии. В психологию С. Л. Рубинштейн пришел зрелым человеком. Статья «Проблемы психологии в трудах К. Маркса», с которой начинается его путь в психологии, опубликована в 1934 г. Рубинштейну в ту пору было 45 лет. Он обладал высокой интеллектуальной культурой и богатым опытом работы логика и методолога науки, хотя почти все созданные им труды лежали у него в письменном столе.

В последнее время в связи со 100-летием С. Л. Рубинштейна активизировались исследования, посвященные первой половине его жизни и творчества[1].

С. Л. Рубинштейн родился в Одессе 18 июня 1889 г. в семье адвоката, принадлежащей к высшим торгово-промышленным кругам города.

Именно семье, матери и отцу, Рубинштейн обязан и ранним духовным возмужанием, и ранней зрелостью мышления, и ранней интеллектуальной самостоятельностью.

На склоне жизни он писал: «Самое основное в ситуации моего развития — болезнь отца, отношение к нему матери и трагичность ее собственного положения. Сознание, что другие, взрослые нуждаются в моей помощи, понимание, что я для них нравственная опора, что мною держится судьба семьи. Чувство ответственности за других.

Жизнь семьи рано поставила передо мной нравственные проблемы — тонкие, сугубо личностные соотношения — сначала в практи-

© О. Н. Бредихина, публикация, 1993

ческой форме. Они сохранили для меня всю свою значимость и далее, в течение всей моей жизни»[2].

В юности, как свидетельствуют автобиографические записи, С. Л. Рубинштейн остро интересовался и увлекался творчеством Достоевского, Толстого, изучал марксизм и сознавал несправедливость «форм тогдашней общественной жизни». Тогда же, до поездки в Германию для получения высшего образования, формируются его философские взгляды. «Истоки моего философского развития — арена борьбы упаднического измельчавшего идеализма первой половины XX в. с марксизмом... — писал он. — С другой стороны, в России от Достоевского к Шестову развивается русский экзистенциализм»[3].

Философское образование С. Л. Рубинштейн получил в Германии, куда он уехал в 1909 г., в университетах Фрейбурга, Берлина и Марбурга.

Германские университеты к XIX — началу XX в. сохраняли дух высокой европейской классики, великого немецкого идеализма, хотя и в неокантианской модификации. Они оставались философской Меккой для ищущей, склонной к умозрительным проблемам молодежи, которая со всех уголков континента устремлялась в Германию, чтобы приобщиться к великим учениям европейской философии. Наши соотечественники получали здесь блестящее образование, а среди них и С. Л. Рубинштейн.

В Германии же начинается и его творческий путь. Здесь выходит докторская диссертация[4], в материалах одесского архива (по свидетельству В. А. Роменца) упоминается и другая работа[5].

«Годы учебы: отказ от поступления в кулачий Одесский университет... Отъезд во Фрейбург. Неудовлетворенность. Переезд в Марбург. Риккерт и его окружение. Фигуры Когена... Наторпа и Кассирера. Здесь та же неудовлетворенность и собственная философская концепция»[6].

В этих словах ключ и к оценке марбургского периода и ответ на вопрос, как на С. Л. Рубинштейна повлияла германская школа теоретического философского мышления. Сегодня с определенностью можно сказать, что С. Л. Рубинштейн никогда не был неокантианцем и никогда не находился под влиянием своих учителей — крупнейших философов того времени. Но также можно утверждать и то, что концепция С. Л. Рубинштейна в 10—20-е годы развивалась в глубоком родстве с европейской классикой, и прежде всего немецким рационализмом, и в резкой полемике с ней. И видимо, справедливым будет утверждение, что ранние работы С. Л. Рубинштейна — это переосмысление и развитие классического теоретического наследия, которое он воспринял от своих учителей, развитие того рационального, здравого, что в этом наследии имелось. А это предполагало бережное и внимательное отношение к нему.

И об этом текст, который предлагается вниманию читателя. В. А. Роменец, изучавший материалы одесского архива С. Л. Рубинштейна, обнаружил, что в 1917 г. Рубинштейн прочел в Философском обществе при Новороссийском университете доклад о Г. Когене. В этих же материалах упоминается, что на основании этого до-

клада написана работа «Философская система Когена»[7]. Видимо, эта статья, которая ныне хранится в Отделе рукописей Библиотеки им. Ленина, и публикуется в настоящем сборнике. А. Н. Славская, изучавшая материалы архива, хранящегося в ГБЛ, пишет: «Статья "О философской системе Когена" предположительно написана к восьмидесятилетнему юбилею Когена, который родился в 1842 г. Это предположение подтверждается и тем, что в 1922 г. была опубликована статья М. И. Кагана "Герман Коген", явно приуроченная к его юбилею»[8].

Думается, что это не совсем так. В апреле 1918 г. Г. Когена не стало, и надо полагать, что статья как раз и явилась откликом Рубинштейна на это печальное событие. В пользу этого обстоятельства говорит дореформенная орфография, которая используется в тексте (реформа русской орфографии проходила в 1917—1918 гг.). Это позволяет делать вывод, что именно в этот период, 1917—1918 гг., и был написан текст.

В архиве статья не озаглавлена. Стиль и авторское цитирование сохраняются также, в некоторых случаях уточнена пагинация, в некоторых — год и место издания. Сохраняется также редакторская правка С. Л. Рубинштейна. В квадратные скобки внесен текст, вычеркнутый С. Л. Рубинштейном. В примечаниях это (кроме сн.2, 3) не оговаривается.

[1] Сергей Леонидович Рубинштейн: Очерки, воспоминания, материалы. М., 1989; *Абульханова К. А., Славская А. Н., Брушлинский А. В.* Философско-психологическая концепция С. Л. Рубинштейна. М., 1989.

[2] *Рубинштейн С. Л.* История создания книги «Человек и мир» // Сергей Леонидович Рубинштейн. С. 413.

[3] Там же. С. 414.

[4] *Rubinstein S.* Eine Studie zum Probleme der Methode. Marburg, 1914.

[5] *Rubinstein S.* Absolute und dialektische Rationalismus und die transzedentale Philosophie // Philosophische Arbeiten.

[6] *Рубинштейн С. Л.* Указ. соч. С. 414.

[7] *Роменец В. А.* О научной, педагогической и общественной деятельности С. Л. Рубинштейна на Украине // Сергей Леонидович Рубинштейн. С. 107.

[8] *Славская А. Н.* Ранний период творчества С. Л. Рубинштейна: (Филос.-психол. концепция 20-х годов) // Применение концепции С. Л. Рубинштейна в разработке вопросов общей психологии. М., 1989. С. 55.

О ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ Г. КОГЕНА[1]

С. Л. Рубинштейн

Бывают мыслители — великие созерцатели[2]. Пренебрегают традициями исторического прошлого и мнениями философских школ, живут в разряженной и напряженной атмосфере своих собственных исканий и прозрений. Натуры абсолютные, они во всем начинают сначала, все свое черпают из своего собственного источника. Другие, проникнутые сознанием значительности исторического прошлого, исполненные пиетета к тому, что стало культурной тради-

цией, первым своим движением стремятся включить себя в контекст какого-либо значительного исторического течения. Из него почерпают они основные мотивы, над которыми далее работает их мысль[3]. Такие мыслители постоянно стремятся сохранить и поддерживают историческую преемственность основных традиций философской мысли. Коген принадлежит к числу этих последних[4].

В атмосфере, насыщенной историческим прошлым философии, развивается его мысль и вырастает его философская система, и вне этой исторической обусловленности, из которой она вырастает, невозможно вполне понять его собственную концепцию, так как и сам он никогда не мыслил вне непрерывного исторического контекста.

Но при том разнообразии философских тенденций, направлений, систем и школ, в борьбе между которыми как будто протекает вся история философии, соединить с историей философии свое собственное философское построение, которое, естественно, стремится быть выразителем самой философии в ее истинности, — соединить так неразрывно, как это делал Коган, возможно только при одном условии: если в истории философии конструктивно выделить одно основное направление, которое признано в истории философии представительствовать, так сказать, самое философию. Такой философией, par exellence хранительницей истинных ее заветов, представительницей будущего философии в ее прошлом, была для Когена та философия [общее направление которой можно обозначить, как двумя высочайшими вершинами на ее пути, двумя именами — Платоном и Кантом, и назвать которую можно философией] критического идеализма. Философия критического идеализма обыкновенно определяется тем, что в своем построении исходит из *проблемы познания*. Этот приоритет познания, конечно, означает не только порядок, в котором располагаются философские проблемы. Он должен предопределить в известном смысле результаты философской системы. И действительно, в системах критического идеализма познание становится prius'ом в объективно-логическом смысле, и бытие оказывается производной функцией познания. Но не имеет смысла брать философскую систему в ее результатах и понимать ее, исходя из тех часто условных и не всегда адекватных формулировок, в которые она в своих конечных итогах отливается. Лучше взять ее в ее истоках, и вполне понять философскую систему можно, только вскрывая творческие мотивы, те действующие силы, соотношением которых определяется ее конфигурация.

В основе каждой значительной философской концепции как созидающая ее сила лежит какая-нибудь основная тенденция и неотъемлемый момент истины, какой-нибудь основной и сам по себе необходимый мотив и интерес мысли. Но идеи, их выражающие, реализуясь в часто им неадекватном круге мыслей, которые они встречают на своем пути, отливаются в формулы парадоксальные и антиномические, порождая различные и антагонистические системы философии.

В основе философии критицизма лежит мотив, обнаруживший-

ся в самой постановке проблемы познания: критическое требование проверить право и компетенцию мысли. Это требование критичности, которое, будучи обязательно для всякой философской концепции и в этой общей своей формулировке для всякой философской концепции приемлемо, всегда с особой силой подымается как требование критичности, обоснованности — словом, научности философии в решающие поворотные эпохи философской мысли, когда закладываются новые ее основы и определяется направление ее дальнейшего развития, — в такие эпохи, как сократо-платоновская эпоха в греческой философии, декарто-кантовская — в философии новой. Это тот постулат критичности, который Платон формулирует как требование λόγος ςιςυροι — отдать отчет: отчет нужно отдать в каждом положении мысли, в каждом определении бытия. На заре новой философии Декарт, открывая тем новую эру в истории мысли, с новой силой провозгласит этот постулат как принцип, который по аналогии с принципом автономии практического разума, провозглашенным Кантом, можно назвать принципом автономии разума теоретического.

Мысль не приемлет ничего гетерономного. Все должно подвергнуться предварительной inspection de l'esprit, и право на бытие сохраняет лишь то, что, подвергнувшись этому испытанию, может устоять перед ее dubitotio.

Декарт противопоставляет эту критичность мысли всякой данности, как данности пере-данного в традиции философии, так и данности непосредственно воспринятого. Мысль провозглашается принципом бытия. Непосредственно это как будто значит лишь то, что данное не признается только в силу его данности и бытие не отождествляется с данным: бытие должно быть взято не так, как оно дано; мысль должна установить бытие, как оно по истине есть, и, значит, признать то, что есть, так, как оно есть. Но этот принцип, который сам по себе как будто утверждает непосредственность познания и бытия, требуя, чтобы бытие было познанием взято так, как оно по истине есть, становится орудием для отождествления критичности с опосредствованностью и производностью. Уже Декарт на основе этого принципа и, по-видимому, как непосредственную реализацию его, построяет свою рационалистическую философию, в которой бытие редуцируется на основные рациональные элементы мысли и бытием признается только то, что этими рациональными элементами мысли исчерпывается и построяется.

Кант с новой остротой поставит вопрос об условиях возможности познания — в форме вопроса, как возможны синтетические суждения a priori, — и ответит на этот вопрос: познание возможно, только поскольку мысль своими категориями конституирует предмет; познание возможно только потому, что предмет познания определяется познанием, разум может познать законы природы, потому что он «предписывает» их природе. Критичность и рациональность отождествляются с выводимостью их мысли, быть обоснованным — отныне значит иметь достаточное основание в другом, и самому, значит, получив *обоснование* и оправдавшись в своем праве на бытие, *превратиться в производную функцию обосновывающей мысли:*

из существующего стать полагаемым, [чтобы в результате оказаться, как все полагаемое, только предполагаемым]. Этим решением проблемы познания постулату критичности придается более специфическое значение, сводящее его к тезису критицизма. Основное прозрение создателей нового естествознания во главе с Галилеем Кант видит в том, что «sie begriften das die Vernunft nur das Einsicht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervirbringt» (они поняли, что разум постигает только то, что сам он производит). Значит, критичным, рациональным, постигаемым может быть только то, что конструируется и порождается мыслью. Но если это так, то требование критичности в этой ее концепции, согласно которой рационально и постижимо только то, что построяется, должно с необходимостью привести к отрицанию всякой данности. В самой системе Канта данность, как известно, сохраняется как данность чувствительности, предметы которой даются «durch die *Sinnlichkeit* werden die Gegenstande *gegeben*»[5]. [Но при создавшейся таким образом ситуации] при отождествлении критичности с построяемостью постигаемого принять данность значило отказаться от права и обязанности самого критицизма, исходя из его понятия о самой возможности отдать отчет в каждом положении мысли, в каждом определении бытия, — это значило отказаться не от критицизма как философской системы Канта, не от трансцендентального идеализма, который эту данность в себе сохранил, но отказаться от критичности мысли, отказаться мысли от самой себя.

И потому с непреодолимой силой и естественной необходимостью возникает из самого критицизма потребность освободиться от данности — от данности чувственности, от данности в ее основном residuume — вещи в себе и, наконец, или, вернее, прежде всего от данности в недрах самой мысли — от данности категорий. Борьба против этой данности — общий лозунг и общая задача главного русла послекантовской критической философии. В первую очередь проблема дедукции категорий становится центральной проблемой и главным требованием ее. Уже ближайшие последователи Канта Рейнгольд, Бекк и другие diminores критической философии выставляют требование дедукции категорий. И это требование дедукции понимается ими как требование вывести категории из одного высшего принципа, конструировать их в процессе мысли.

Маймон присоединит к этому требование освободиться также от внешней данности вещи в себе и выразит свое преодоление вещи в себе в положении, антиципирующем позднейшую когеновскую интерпретацию: «Познание вещей в себе есть не что иное, как совершенное познание явлений»[6]. И после них, но с подлинной самобытной силой, с той сосредоточенной страстностью, с которой отстаивают лишь свою заветную мысль, ту основу всего своего миросозерцания, с крушением которой рушится для тебя все. Фихте, нагромождая одну Wissenschaftslehre на другой, ищет все новых формулировок и нового обоснования для одной и той же мысли: данность должна быть преодолена.

Категории и все содержание мысли должно быть дедуцировано из одного высшего принципа: Вещь в себе, всякая внешняя дан-

ность, противопоставленная мысли как субъекту в ее отношении как Я, есть лишь негативное понятие не-Я, и «противопоставленное абсолютному Я не-Я есть просто ничто»[7].

В новых формулировках близкие мысли проводит и Наукоучение 1804 г.: «Абсолютное знание не допускает никакого бытия, которое было бы "объективировано и отчуждено"»[8].

Бытие и мысль в нем образуют неразрывное единство, и это «абсолютное знание само по себе генетично»[9], оно есть «генезис», или «порождение». И этот принцип генезиса, или порождения, — конструктивности знания называется еще Фихте в WI 1801 г. принципом *свободы,* чем, очевидно, выражается отождествление конструктивности знания, не приемлющего никакой ему гетерономной данности, с принципом автономии[10].

И наконец, осуществляя общее требование главной линии послекантовской философии и претворяя в плоть и кровь своей Логики то, что для других оставалось дезидератом, Гегель конструирует ее как имманентное саморазвитие понятия (Selbstbewegung des Begriffes).

В логическом процессе мысли, которое тем самым есть der Gange, der Sache Selbst, все бытие построяется как опосредствованное мыслью и в мысли полагаемое. Так что само *Абсолютное* построяется в этом процессе саморазвития понятия как его *Результат.*

Когда Коген приступил к своей философской работе (это были 60—70-е годы прошлого столетия), философские системы немецкого идеализма, всеми забытые, лежали, казалось, уже в развалинах.

Материализм совершил уже свое опустошительное шествие, и на смену ему приходит другая, более утонченная форма натурализма — так называемый психологизм. Первой философской задачей и работой Когена было реставрировать кантовскую систему, основу и источник всех последующих систем немецкого идеализма. Коген выполнил эту работу в трех главных трудах первого периода своей философской деятельности[11]. И когда после этой реставрационной работы над Кантом Коген приступил к построению собственной системы, то в основу своей Логики чистого познания он кладет тот основной принцип — принцип осново-начала Ursprung: мысли ничего не может быть дано, мысль сама порождает все свое содержание, содержание бытия[12].

Логика есть логика порождения, или основоначала, как в парадоксальной терминологии формулирует эту мысль Коген. Все основные мотивы идеалистических систем послекантовской философии, особенно крупнейших из них: фихтевской и гегелевской, вплоть до фихтевского понятия порождения, становящегося у Когена терминологическим обозначением мысли как познания, — все они вновь возрождаются в Когене. При этом философское развитие Когена совершалось вне непосредственной зависимости от систем послекантовского идеализма. Тем более показательно это совпадение, получившееся в результате самостоятельного развития, исходившего из одного общего источника — системы Канта. Очевидно, эти общие Когену и крупнейшим системам после-

кантовской идеалистической философии положения при всем их антагонизме с собственной системой Канта все же с естественной необходимостью в силу имманентной логики мысли из нее вырастали.

Основные положения своей «Логики чистого познания» Коген формулирует в ряде афоризмов, парадоксальных по своему содержанию и замкнутых по форме. И для того чтобы их вполне понять, нужно формулы эти раскрыть и реконструировать их содержание. Познание по самому смыслу своему предполагает некоторое тождество бытия и мысли. Познание имеется тогда, когда бытие постигается мыслью, т. е. когда некоторое содержание бытия становится содержанием мысли. Значит, мысль есть познание, когда ее содержание есть вместе с тем содержание бытия. Исходя из этого определения познания, можно установить необходимые и достаточные предпосылки, для того, чтобы мысль была познанием. Для того чтобы содержание мысли было познанием, необходимо и достаточно, чтобы оно собственным своим содержанием включало себя в содержание того предмета, определением которого оно служит: содержание мысли, включающееся в содержание предмета, и, значит, само содержание этого предмета, оно тем самым есть познание. Но мысль, включая себя в предмет, входит в состав, в построение его содержания, и оно, значит, мысли не только дается, но и мыслью создается; Коген скажет: порождается и формулирует это первое условие, необходимое для того, чтобы мысль была познанием, следующим образом: мысль есть порождение, и мысль как порождение, или мысль-основоначала, есть познание. Но этот термин *порождение* (Ergengung) есть очевидная метафора. И в этой метафоре таится опасность. Эта опасность заключается в том, что этим термином возбуждается представление о каком-то акте, которым содержание мысли порождается вне его стоящей мыслью. Эта опасность должна быть устранена.

«Порождение само есть порождаемое, действительность сама есть содержание»[13].

В этом афоризме Коген дает свою формулировку той мысли, которую Парменид формулировал как тождество мысли и того, о чем она мыслит[14], которая затем уже у Аристотеля была сформулирована как тождество νοῦς и νοητόν[15] и которая получает затем особенное развитие и значение в системе Плотина, переходит через Николая Кузанского в последующую философию как тождество Intellectus'a и Intelligibilien.

Мысль объективируется в своем содержании. Порождение должно означать не конструирование содержания мысли каким-либо внешним ему актом мысли, а лишь конструктивность самого содержания мысли. Если содержание мысли назвать понятием, тогда понятие будет познанием, когда оно включается собственным своим содержанием в предмет, определением которого он служит. [Ибо тогда понятие — содержание мысли — есть вместе с тем содержание бытия и, значит, познание.] Если бытие предварительно предполагается данным, то теперь оно данным ос-

таться не может. Включаясь в содержание данного бытия, понятие тем самым преодолевает его по отношению к себе данность; входя в состав и в построение его содержания, соз-дает его. Понятие, поскольку оно включается в содержание бытия и в этом смысле является порождающим фактором данного бытия, называется принципом, или в специально когеновской терминологии Ursprung, как он переводит греческое αρχη, латинским переводом которого является «принцип». Тогда понятие как принцип есть познание. «Das Prinzip ist die Erkenntnis» (принцип есть познание) и «Das Prinzip aber bedeutet uns jtzt den Ursprung» (познание равнозначно принципу[16]). Если теперь назвать идеей — этим классическим платоновским термином — такое понятие, которое есть принцип, тогда идея в качестве принципа определится как познание. Идея есть «истинное бытие», и она есть, как принцип, обоснованное понятие: «идея есть логос понятия, потому что она дает отчет в понятии». Итак, понятие является познанием, поскольку оно собственным содержанием понятия включает себя в содержание того предмета, определением которого оно служит. Но требовать, чтобы понятие, поскольку оно по смыслу своему относится к какому-нибудь предмету как его определение, собственным содержанием, т. е. содержанием понятия же, включалось в него, это значит требовать, чтобы всякое отношение, которое заключается в понятии, само было проведено в логическое содержание понятия и логическим же содержанием понятия было установлено. Но требовать, чтобы понятие установило отношение, в которое оно входит и которое в себе заключает, собственным содержанием понятия, а не внешним ему, в содержании его не запечатлевающимся и потому субъективным — так как в содержании мысли не объективированном — актом мысли, это значит требовать только того, чтобы мысль была взята в объективности ее собственного логического содержания. Значит, для того чтобы мысль стала познанием, необходимо только, чтобы мысль была взята в объективности ее логического содержания и чтобы она была взята безостаточно: каждое отношение мысли должно быть объективировано и проведено в содержании мысли. Если мысль, понятие, берется вне отношения своего к предмету, не включающемуся собственным своим содержанием в тот комплекс содержаний, определением которого оно является, т. е. если оно берется не как принцип и не как познание, то это значит, что не все отношения мысли объективированы в самом содержании мысли. Именно при этом мысль взята вне того ее содержания, в котором это отношение ее объективируется. Мысль, взятая вне содержания бытия, взята тем самым вне объективности своего собственного содержания. И взятая в объективности своего собственного содержания, и взятая в объективности своего логического содержания, *мысль тем самым есть познание.*

«Das reinen Denken in sich selbst und aüschliesslich müss die reinen Erkenntnisses zur Erzeugung bringen»[17]. (Чистая мысль есть сама по

себе, и о н а одна должна произвести чистое познание.) Тем самым учение о мысли становится учением о познании. «Mithin muss die Lehre von Denken die Lehre von der Erkenntniss werden».

«Л о г и к а м ы с л и» сама по себе «л о г и к а п о з н а н и я». Логика, таким образом, не есть уже только теория познания: «так называемая теория познания есть лишь неясное название» (ein unklarer Titel). Мысль как п о з н а н и е есть мысль бытия. И поэтому л о г и к а, по существу, есть о н т о л о г и я. Она захватывает весь круг проблем, составляющих содержание онтологии или метафизики[18]. И она отличается от онтологии не различием объекта, а р а з л и ч и е м м е т о д а. Она отличается от прежней онтологии не тем, что объект ее не бытие, а тем, что бытие это ею иначе берется. Она берет бытие не изолированно от мысли, полагая его самостоятельность в его независимости от мысли, как это делала прежняя онтология, поэтому она не онтология, а логика. Но она и мысль берет не в самой себе, изолированно от бытия, и поэтому она не Логика мысли, а Логика п о з н а н и я. И наконец, так как познание — это не есть эмпирическое восприятие данности, а познание в Логосе, так что каждое познание имеет в объективности своего содержания форму общеобязательного положения, то она Л о г и к а ч и с т о г о п о з н а н и я.

При этом обнаруживается, что преодоление внешней для мысли данности бытия включением в него мысли как конституирующего его фактора — благодаря чему мысль становится познанием — и освобождение мысли как логического содержания от зависимости от внешнего ему, в содержании мысли не объективированного и потому субъективного акта мысли — это даже не два параллельных и соответственных процесса, это один и тот же процесс.

[Когда логическое содержание мысли собственным своим содержанием включается в содержание бытия, то оно тем самым оказывается его, ему — бытию — принадлежащим определением, а не построениями и правилами субъективного рассудка, которые извне нормируют содержание бытия — как категории у Канта — и предписываются ему — как «предписываются» опять-таки у Канта — рассудком законы природе. Философия освобождается от субъективизма, который в большей или меньшей степени запечатляется во всех философиях нового времени, живущих по преимуществу в атмосфере субъективности. Идеализм должен быть высвобожден из того соединения с субъективизмом, который стал уже как будто его второй природой и должен быть восстановлен как о б ъ е к т и в н ы й и д е а л и з м.]

Итак, достаточно о с у щ е с т в и т ь и выдержать, а не только провозгласить строгий л о г и з м или о б ъ е к т и в н ы й и д е а л и з м, т. е. взять мысль в объективности ее логического или идейного содержания, чтобы логическая мысль была познанием [т. е. была п р е о д о л е н а дуалистическая пропасть между ц а р с т в о м и д е й и к о н к р е т н ы м б ы т и е м, притом одновременно как психическим, так и объективным, как в отношении мысли к конституируемому им бытию, так и в отношении мысли к ее содержанию.]

До конца доведенная реализация объективного идеализма заключает в себе преодоление той стадии его в платонизме, на которой идеи — сущности — стадии, которую воскрешает концепция Гуссерля, идущего за Больцано.

[И обратно, сколько ни провозглашай объективный идеализм даже в форме антипсихологизма, который ради того, чтобы отстоять самостоятельность логического в отношении психического, порывает его связь с психическим, разрушает единство мысли и делает невозможным существование духа, — все же, не преодолев этой внешней друг другу данности идей-понятий и бытия-данного, не взяв логическое как принцип — и тем самым как познание, — нельзя взять его в объективности ее содержания. Установление мысли в объективности ее логического содержания, истинно проведенное, ведет не к созданию поверх бытия другого, дуалистически самостоятельного интеллигибельного мира κοσμον νοητον как комплекса логических данностей, оставляющих под собой другой комплекс чувственных данностей, а к тому, чтобы бытие, которое без этих логических элементов распадается в комплексе друг другу внешних, изолированных и отчужденных друг для друга безразличных данностей, — оно ведет к превращению эти данностей в поистине единый подлинный космос бытия.]

Итак, основные черты когеновского решения проблемы познания определились. [Теперь можно резюмировать результаты и общий ход мыслей Когена, пользуясь его формулами в их терминологической условности. Мысли ничего не дано; она не имеет никакого начала в не самой себе.

Мысль есть порождение, и так как мысль в себе порождает все содержание бытия, то содержание мысли — оно и есть содержание бытия. Поэтому мысль есть познание.]

Между мыслью и бытием устанавливается тождество, и если тождество, установленное Парменидом между мыслью и бытием, понять в этом смысле как отождествление содержания мысли с бытием, то это парменидовское тождество дает простое определение познания. Поэтому Коген провозглашает это положение Парменида краеугольным камнем всего здания логики познания. Но это тождество — тождество содержания бытия с содержанием мысли — в системе Когена устанавливается тем, что мысль производит или порождает содержание бытия.

Мысль порождает все содержание бытия, поэтому содержание мысли есть содержание бытия, в этом смысле они отождествляются. Значит, они отождествляются не потому, что они *непосредственно* тождественны, а наоборот, потому, что они связаны отношением, в котором каждое из них играет другую роль: мысль определяет и обосновывает бытие, бытие, получая в мысли обоснование, превращается в производную функцию мысли — познание. Это в рамках критического идеализма неизбежный вывод, и это судьба, неизбежно постигающая бытие, — данность.

Если бытие предполагается как данность, тогда оно может стать постижимо и рационально, может быть познано, только будучи по-

строяемо мыслью. Эта данность может быть преодолена лишь тем, что данное превращается в конструируемое. И именно когда бытие предполагается данным, оно в результате должно оказаться соз-данным. Так, для Канта данное «вне нашей мысли не имеет никакого в себе обоснованного существования»[19].

И еще Платон признает бытие, лишь поскольку оно есть γένεσις εἰς οὐσίαν, т. е. поскольку оно, порождаясь идеей-сущностью, есть становление сущности: бытие есть, лишь поскольку оно есть становление идеи. Наконец, Гегель со свойственной ему диалектической остротой формулирует положение: «Das Sein ist mir ein Werden zum Wesen; es gehirt zu sienem Wesen sich zum Gesetzen zu machen». «Бытие есть становление сущности», — говорит он, очевидно ссылаясь на историческую формулировку Платона. И такова сущность бытия, что оно становится чем-то полагаемым. Итак, в результате бытие не существует, а полагается мыслью.

В согласии с этим Коген скажет: «Бытие покоится не в самом себе», «мысль создает основу бытия», «абсолютно само по себе (κατ'αὐτό) снова лишь мысль и бытие в мысли»[20]. Но этот результат, парадоксальный в своей формулировке, антиномичный в своем содержании, превращающий бытие, которое по смыслу своему притязает на самостоятельность, в нечто производное, — этот результат не может быть окончательным, и завершающей не может быть эта формулировка.

Если после метафизических истоков когеновской системы бросить взор на дальнейшее ее течение и посмотреть, каковы те формы, в которые она окончательно отливается, и каков тот метод, которым она фактически построяется, то результаты покажутся с точки зрения до сих пор установленного несколько неожиданными. Можно было ожидать, что эта мысль, которая провозглашена порождающей основой бытия, которая сама порождает все его содержание, что она окажется самопорождающейся и самоконструирующейся, т. е. конструирующейся из самой себя, из абстрактной сущности понятия построяющей все содержание мысли. Словом, можно было ожидать построения конструкций Гегеля, в логике которого все содержание бытия построяется в диалектическом саморазвитии понятия. Этот мотив бесспорно имеется и у Когена, но в него в логике Когена вплетается другой. Если бросить хотя бы беглый взгляд на то, как фактически построяется его логика, то станет очевидным, что в ней снова вступает в свои права трансцендентальный метод Канта в той форме, которую ему придал Коген в своих работах о Канте. Известна общая схема этого метода: исходят из «факта» познания — науки или опыта, превращают его в проблему и определяют логические предпосылки, которые необходимы и достаточны для того, чтобы его обосновать. Такова формула, которую даст кантовскому методу Коген, опираясь на кантовскую постановку вопроса: как возможны синтетические суждения a priori, т. е. познания в математике, в математическом естествознании и т. д., вопросы, на которые разлагается общий его вопрос, как возможны синтетические суждения a priori, т. е. как возможно познание. У Канта в разре-

шении этого вопроса его рамки расширяются: познание a priori обосновывается тем, что они устанавливаются как логические предпосылки, как необходимые и достаточные условия опыта.

Значит, в трансцендентальном методе положения мысли обосновываются как предположения бытия; они обосновываются тем, что они суть необходимые его предпосылки. Но тем самым между мыслью и бытием устанавливается отношение, которое выходит за пределы до сих пор установленного отношения между мыслью и бытием, в котором бытие было только зависимым членом и производной функцией мысли. Это первое отношение дополняется теперь другим, отношение между бытием и мыслью становится двусторонним <...>. Но то, что в платонизме лишь зарождается и намечается только как неизбежный вывод, становится центральным утверждением и основным положением кантианства. Вполне принимая и сохраняя основной тезис платонизма, превращающий конкретное бытие в явление, которое лишь полагаемое мыслью и вне мысли «не имеет никакого в себе обоснованного существования»[21].

Кант делает тот же вывод в отношении мысли. Ее категориальное и идейное содержание, сама мысль тоже не абсолютны, an sich. Категории мысли не необходимы сами по себе, в силу собственного содержания, они лишь необходимые условия опыта. И обоснование свое в трансцендентальном методе понятия и основоположения мысли получают лишь благодаря тому, что, исходя из некоторой данности, факта науки или опыта, мы устанавливаем их как «условия возможности», т. е. как необходимые и достаточные предпосылки для обоснования данного бытия. В своем систематическом построении Коген проходит весь этот путь, стремясь объединить оба этапа его. Но трансцендентальный метод по самой своей конструкции, исходящей из некоторой данности, чтобы определить условия ее возможности, предполагает тем самым таковую. Таким образом, для того, чтобы этот метод был возможен и правомерен, и, значит, для того, чтобы идея могла конципироваться как гипотезис, данность, казалось совсем уничтоженная, должна быть в каком-нибудь смысле легитимирована и в какой-либо форме сохранена. И в сущности, это было очевидно с самого начала. Когда говорят, что *ничего не дано*, то это положение благодаря своему всеобщему, нивелирующему, всеуравнивающему характеру неизбежно в известном смысле само уравнивается с положением: *все дано*. Потому что всякое отрицание имеет однозначный смысл лишь в пределах какого-нибудь ограничения. Когда у Канта утверждается данность чувственного многообразия и отрицается данность за понятиями, то отрицание данности понятий приобретает однозначный смысл именно в этом противопоставлении. И мысль выключается из данной объективности и переносится в сферу субъективности. Но когда говорят, что ничего не дано, и направляют отрицание как будто безразлично на все, то отрицание в этой неопределенности, не имея определенного круга объектов, за которыми бы отрицалась данность, направляется на самое понятие данности и *отрицает* не данность за частью элементов знания, как у Канта, а

некоторую составную часть в самом понятии данности.

Побудительный мотив, признается, данности уже известен. Постулат критичности требует, чтоб можно было дать отчет в каждом положении мысли, в каждом определении бытия. «*Мысль должна оправдать происхождение первого же (как и каждого) своего элемента*[22]. «Однако, — продолжает Коген, — если мы обозначим элемент мысли буквой А, то не предвидится уже возможности открыть его Ursprung и, значит, обосновать или оправдать его. Адекватным для него обозначением может быть лишь х — обозначение, которым математик пользуется для искомого, и, как известно, Кант пользовался для обозначения предмета как единства, построяемого мыслью. «Этот знак обозначает *не неопределенность, а определяемость* (Bestimmbarkeit). И он поэтому равнозначен с истинным значением данности»[23]. Итак, есть истинное значение данности. Данность имеет истинный смысл. И в чем для Когена заключается истинное значение данности, и в чем-то ложное значение данности, которое им отвергается, это вполне определяется простым только что сделанным противопоставлением. Отвергается данность, поскольку она представляется под знаком А, т. е. как некоторая законченная, замкнутая в себе определенность, не оставляющая места ни для какой дальнейшей определяемости, т. е. не таящая в себе ничего неисчерпанного. Можно считать, что отрицанием данности бытия отрицается лишь данность понятия как некоторого законченного преднаходимого определения бытия. Отрицание данности отвергается отождествлением бытия с каким-нибудь конечным комплексом понятий, определений, содержаний, в которых бытие в том или другом частном случае дано. Бытие не может быть в них замкнуто и заключено. Никакой конечный комплекс не может исчерпать бытие; бытие остается бесконечной проблемой. И данность признается как проблема. Бытие есть данность, чистая данность, можно было бы сказать если не словами Когена, то вполне в духе когеновской терминологии: оно есть данность в подлинном ее смысле (как Bestimmbarkeit), т. е. оно есть бесконечное Нечто, таящее в себе никаким конечным комплексом определений неисчерпаемую содержательность, которая поэтому полагает бесконечный процесс познания, т. е. бесконечную систему знания.

И так понятое отрицание данности служит не исключительным интересам рационализма, а является также выразительницей тенденций реализма, охраняя при этом интересы рациональности: оно означает не исключительность понятия, а всеобъемлемость бытия, и именно поэтому является инстанцией критичности для всякого понятия, которое хочет в законченной определенности установить содержание бытия. Принцип (Ursprung), отвергающий всякую данность, определился сначала как требование критичности и порождения всего содержания мысли. Теперь, когда открылся истинный смысл отрицания данности, открывается также другой аспект того

же принципа, или, вернее, тот же самый единый его аспект получает окончательную определенность, рельеф и углубленность.

В этом принципе мысль в форме сократовского вопроса τι έστι противополагает, задает себе бытие как некоторое бесконечное «ничто» μεον, которое в бесконечном процессе познания должно стать определенным «нечто». Этим принципом бытие задается мысли как некоторая бесконечная, неисчерпаемая определяемость — бесконечный идеал предметности, а не дается как некоторая законченная определенность.

Это в своеобразной формулировке платоновский απειρον, в котором совершается γενεσις ε ις ουσια. Это, если угодно, кантовская «вещь в себе» как идеал предметности, как бесконечная задача, которой как безусловным задается бесконечный процесс познания. Это "απειρον и это безусловное бесконечное бытие, продвинутое и включенное в самый принцип — в первый принцип мысли, и самой мыслью полагаемое. Это бесконечное бытие определяется и конституируется как бесконечный процесс познания.

Таким образом, данность, очищенная от некоторых отягчающих ее элементов, снова восстанавливается в правах и легитимируется. И этим создана необходимая принципиальная база для легитимации трансцендентального метода. Ибо трансцендентальный метод, который исходя из фактов опыта или науки ищет условия их возможности, т. е. логических предпосылок, их обусловливающих и ими предполагаемых, — трансцендентальный метод неизбежно исходит из некоторой данности. Теперь, в основе достигнутых результатов и развитых посылок, это становится возможным. И с х о д я и з д а н н о с т и мысль вопросом τι έστι («что есть») познания превращает данность в п р о б л е м у, отвечает на этот вопрос п о н я т и е м, и, вскрывая необходимые логические посылки или предположения (ὑπόθεσις, Grundlegung), мысль устанавливает и построяет и д е й н о е содержание, конституирующее данное бытие.

Итак, логические понятия полагаются потому, что они бытием предполагаются. Это и значит, что они гипотезисы. Поэтому понятия, категории не могут быть приняты как данности, которые существуют д о бытия и независимо от него. Они не могут быть д а н ы в метафизической дедукции Канта как преднаходимые, наличные понятия, данные первоначально независимо от бытия, чтобы затем лишь возник вопрос о значимости для бытия этих д о него или п е р е д ним преднаходимых данностей. А п р и о р и з м в этом смысле для Когена н е п р и е м л е м. Логические идеи первоначально и неразрывно связаны с некоторым — для Логики специально научным — материалом и в нем находят свое оправдание. Истинность категорий и их обоснование в отношении их к тому, что ими обосновывается. [Но не следует мыслить это отношение релятивистически. Логические понятия суть н е о б х о д и м ы е предпосылки бытия. Но они не только гипотезисы, гипотезисы становятся принципами. Помимо отношения, идущего от данного к его предпосылкам, есть еще другое отношение, идущее от идей как принципов к данному бытию. И э т о в т о р о е о т н о ш е н и е н е е с т ь п р о с т о о б р а щ е н н о е п е р в о е.

Это есть именно логически другое отношение, а не то же отношение, лишь психологически мыслью проходимое в обратном направлении. В этом обратном отношении понятия, установленные как предпосылки, должны оправдать себя как принципы и стать идеями, т. е. познаниями. Идеи как принципы включают себя в содержание данного бытия и становятся принципами того бытия, в качестве предпосылок которого они были установлены. Входя в состав и в построение содержания данного бытия, предпосылками которого они являлись в первом отношении, понятия, логическое содержание мысли, оказываются содержанием бытия и, значит, познанием. *И принципы обосновываются как принципы в своем отношении к своему принципиату.* Таким образом, смыкается цепь методики, которой построяется система.]

В методике Когена выделяются и как будто скрещиваются две различные и кажущиеся даже антагонистическими формы метода: конструктивная и трансцендентальная. Обычно трансцендентальное отношение мыслится как отношение между категориями и той данностью, которую они обосновывают, а конструктивное отношение — как конструктивное или диалектическое отношение между самими категориями. И тогда между трансцендентальным установлением категорий и их конструктивной дедукцией может возникнуть антагонизм. Диалектическая дедукция категорий, взятых вне трансцендентального их отношения, т. е. вне отношения категорий к тому, что ими обосновывается, в этой конструктивности их определения и построения как бы отрывает категории от того данного бытия, которое они в трансцендентальном отношении должны обосновывать, и грозит, как будто превратить их в самостоятельный интеллигибельный космос, κόσμος νοητός, логических сущностей. Но Коген, стремясь сохранить и трансцендентальный и диалектически-конструктивный элемент метода, не распределяет их на отношения различных терминов, а стремится соединить оба элемента в отношении тех же элементов. И это соединение обоих элементов должно заключаться не в том и произойти не так, чтобы между категорией и данностью, ей обосновываемой, устанавливалось трансцендентальное отношение, а конструктивный метод определял бы лишь отношение категорий между собой. Конструктивное отношение устанавливается в отношении тех же элементов, между которыми устанавливается отношение трансцендентальное. Логические понятия полагаются как предпосылки данного — для логики науки, и они становятся идеями, познаниями, поскольку они оказываются, обосновываются принципами, т. е. конструктивными факторами в отношении исходной данности. Конструктивное отношение, т. е. непрерывная «диалектическая» в платоновском смысле связь, существует и между категориями в их взаимоотношении.

Но конструктивное отношение между категориями не противопоставляется трансцендентальному отношению между категорией и той данностью, которую они обосновывают.

Конструктивный элемент в отношениях категорий между собой есть необходимый результат и коррелят конструктивного элемента в отноше-

нии категории как принципа к тому, принципом чего она служит. Единство объекта, который категориями в трансцендентальном отношении обосновывается, выражается в систематическом единстве и необходимой связи конструктивно включающих категорий.

Если сначала в конструктивном характере знания, в концепции мысли как порождения, преодолевающей всякую гетерономную данность и потрясающей все содержание бытия, было установлено родство когеновского идеализма с великими идеалистическими системами послекантовской философии, то теперь трансцендентальный метод и тот характер, который им придается конструктивному элементу метода, определяют собой отличие когеновского трансцендентального идеализма от спекулятивного идеализма тех систем.

Характер этого метода определенно выступает в разрешении любой проблемы. Так, построение предметности начинается с реальности. Реальность есть проблема, которая, как и всякая другая проблема, в дальнейшем ходе логики требует от мысли определенного, ей адекватного категориального содержания. И разрешение этой проблемы заключается не в том, чтобы дедуцировать реальность из чего-то, что не есть реальность или взятой вне реальности идеальности мысли или понятия. Ее разрешение заключается в том, чтобы установить идейное содержание самой реальности. То есть нужно установить идейное содержание, необходимое и достаточное, чтобы принять на себя те функции, которые реальность по смыслу своему должна нести и в этом идейном содержании конституировать реальное.

Это взаимопроникновение реалистического и идеалистического мотивов и элементов в системе Когена находит себе дальнейшее выражение в его отношении к роли ощущения в познании. Коген выражает свою позицию в этом вопросе одной общей формулой: «За притязания ощущения, против самостоятельности ощущения». Ощущение, как всякая данность, представляет некоторую проблему, и как таковая она не должна и не может быть чистой мыслью, абстрактно-реалистически элиминирована; она должна быть разрешена. Но с другой стороны, проблема, которую представляет ощущение, как и всякая данность, не должна быть сама принята уже за ее разрешение. Ощущение представляет действительность в смысле существования как единичного существования, и мысль должна, конечно, не разрушить в своей абстрактной единичности существование, а выявить и установить то идейное содержание, в котором эта единичность конституируется.

Но в задачу этого очерка не входит раскрыть то категориальное содержание, которым разрешается эта проблема, так же как не входит вообще в его задачу развернуть всю логическую систему во всем ее содержании. В рамках небольшого очерка это невозможно, по крайней мере если не превратить его в простой отчет, который в виде протокола сообщал бы, что в таких-то книгах рассматриваются такие-то вопросы и по ним выносятся какие-то решения. Но такой отчет имел бы мало смысла. Вообще, неплодотворно в философии

преподносить готовые результаты, не давая их построения, т. е. не проходя снова того пути, который к ним привел. Лучше поэтому не разворачивать всего содержания Логики, а очертить общий замысел системы, как он определяется в разрешении основной проблемы познания.

И вместо того чтобы приводить отдельные результаты, лучше определить структуру метода, средствами которого все результаты получаются и обосновываются. Но именно для характеристики метода, общая схема которого уже известна, недостает еще одного, завершающего определения. Необходимо ввести еще один, и самый существенный, фактор для того, чтобы дать законченную формулировку метода Когена. По общей схеме трансцендентального метода он исходит из некоторой данности и, превращая ее в проблему, он ищет необходимых и достаточных предпосылок для ее обоснования.

Но спрашивается: какова та данность, из которой должна в своем построении исходить логика? Коген отвечает: эта данность — наука.

Можно было бы сказать, что если исходить из какой-либо данности, то следовало бы исходить из данности, взятой и наиболее широко и наиболее элементарно, т. е. взятой не в той обработке, в которой ее дает наука, а в ее непосредственности, чисто описательно. Но так называемое чистое описание в конце концов чистый миф. Во всяком описании есть элемент конструкции. А раз это так, то нецелесообразно брать конструкцию там, где ее количественно меньше; лучше взять ее там, где она качественно совершеннее и дает потому наиболее точную и прецизированную формулировку проблемы. Нужно поэтому исходить не из конструкции бессознательной и бессистемной, а из конструкции научной. На вопрос познания, *что есть* данное бытие, наука дает ответ *в понятии* — в своих понятиях. Логика исходит из науки. Превращая факт ее в свою проблему, она определяет предпосылки, необходимые и достаточные для его обоснования. [Она вскрывает *идейное* содержание бытия и *конституирует* то бытие или ту предметность, которую наука определяет.] Таким образом, Логика во всем своем построении сохраняет *неразрывную связь с наукой*, и *логика познания* — она есть вместе с тем *логика науки*, или *наукоучение*.

И эта связь с наукой есть для Когена прежде всего связь с *математикой* и *математическим естествознанием как наиболее прецизированной и точной формулировкой основной проблемы Логики*.

Все принципы и категории логики неразрывно связаны с определенным научным материалом, и, обнаруживая в нем свою плодотворность, они получают в этом свое высшее оправдание.

Это требование связи и единства логики и науки, которое исходит из метода, не следует понимать лишь как факт узкометодологического порядка. Он имеет решающее принципиальное значение. Самое понятие познания получает в этом единстве логики и науки как единстве познания последнюю, завершающую формулировку. Предыдущим анализом были установлены необходимые условия

для того, чтобы мысль в объективности своего содержания была познанием.

Для этого необходимо, чтобы все отношения между содержаниями мысли были проведены в ее же содержании и устанавливались ими же.

Но это значит, что мысль, для того чтобы быть познанием, должна быть непрерывной системой. Поэтому Коген называет принцип непрерывности законом мысли как познания («Die Continuität est das Denkgesets der Erkenntnis»)[24]. Значит, мысль-познание — лишь в непрерывности своего содержания, лишь в непрерывной связи всех своих элементов и областей. Познание есть познание лишь в единстве познания.

Поэтому если разорвать связи логики и науки и тем нарушить единство познания, то не будет познания ни в логике, ни в науке. И одна и другая превратятся в бесплодную игру бессодержательными терминами. Единство логики и науки, понятое так, именно как выражение единства познания, представляет собой, таким образом, новую, более прецизированную формулировку основного условия, сообщающего мысли природу и ценность познания. И Коген обычно, можно сказать, почти исключительно пользуется именно этой последней формулой. Она для него основное условие познания. И установление этой связи логики с наукой есть для него «вечное в Канте» (Das Ewige in Kant).

Чтобы вполне реализовать значение этой формулы, нужно взять ее не только в том содержании, которое она сама по себе непосредственно выражает, — чтобы вполне понять ее, нужно взять ее во всем том потенциальном содержании, которое она вбирает в себя и поглощает, проходя по всему тому пути, по которому мы прошли. Поэтому я этой самой обычной когеновской формулировкой проблемы познания не начал изложения когеновского построения, как это обычно делается, а ею кончаю.

Лишь в систематическом единстве познания, лишь в единстве логики и науки обосновывается познание в науке и научность всего познания.

Этика объединяется с Логикой общностью систематической концепции и единством методического построения. Но этика отделяется от Логики и утверждается как самостоятельная по отношению к ней дисциплина самостоятельностью своего объекта и несводимостью своей проблемы к проблеме Логики.

Проблемой Логики, бытием, которое она конституирует, было бытие природы. Проблема Этики — человек в его истории. Поэтому само существование Этики как самостоятельной философской дисциплины означает преодоление пантеизма, поскольку он, как монизм, утверждает единство πανά нивелированием принципиального различия нравственности и природы. Но,

не признавая такого единства, которое достигается нивелированием и означает безразличие, философия должна восстановить единство в самом различии.

В русской публицистической литературе есть одна прекрасная страница о двуединой правде-истине и правде-справедливости. Автору ее кажется, что только русский язык знает такое прекрасное слово, как это русское слово п р а в д а в двуединстве его значения. Есть книга[25], написанная не на русском языке, и эта книга — Этика Когена, в которой автор, дополняя то, чего, быть может, на его языке на самом деле недостает Логосу-слову, Логосом-разумом, начинает построение и этической системы провозглашением основного принципа, или закона правды, das Gesetz des Wahrheit, и принцип этот заключается именно в том, что устанавливает понятие Wahrheit как двуединство этической правды и логической правильности. Этот принцип, который предшествует у Когена всему построению Этики, означает преодоление как того ложного объективизма, который растворяет и нивелирует этическое в объективности логического и природы, так и того этического субъективизма, который сохраняет этическое лишь как достояние субъективности. Этическое не покоится на шаткой и зыбкой основе субъективности и не растворяется в сфере эмпирического. Этическое значит не данность, которая есть, только поскольку она дается и только если она имеется в качестве данности налицо. Этическое имеет ту же объективность, что и логическое: оно может показать себя и о б ъ е к т и в н о с т ь ю с в о е г о с о д е р ж а н и я о б о с н о в а т ь с е б я к а к б ы т и е о б щ е о б я з а т е л ь н о й з н а ч и м о с т и.

Центральная проблема этой Этики — ч е л о в е к. Всем своим идейным содержанием, всей системой понятий и принципов, которые этика разворачивает, она отвечает на один вопрос, н а с о к р а т о в с к и й в о п р о с: ч т о т а к о е ч е л о в е к? И она вскрывает тот мир идей, то идейное содержание, которое конституирует человека — человека, который для наивного сознания весь на поверхности какой-либо непосредственной данности. Построяя это идейное содержание, этика в нем конституирует, или в терминологическом выражении Когена, «п о р о ж д а е т» ч е л о в е к а.

В качестве философской дисциплины о человеке, относящейся к проблеме человека так, как логика к проблеме природы, этика может рассматриваться как л о г и к а так называемых Geistes Wissenschaften, наук о духе. При этом аналогом математики Когеном берется в данном случае п р а в о, на которое он о р и е н т и р у е т этику как на дисциплину, дающую в понятии ю р и д и ч е с к о г о л и ц а и п р а в о в о г о д е я н и я наиболее точную, объективно содержательную формулировку той проблемы, которую для этики представляет человек в его нравственных поступках.

В самом деле, в праве человек фигурирует не как физиологический организм, врастающий всеми своими тканями в природу и определяемый в своих проявлениях ее воздействиями, он не есть также психологический субъект, движимый аффектами и эмоциями или же в сфере социально-экономической руководящийся своими интересами. Как юридическое лицо, он есть лишь с у б ъ е к т

прав и обязанностей, и в своих деяниях он определяется положениями обязательными — нормами или законами. Но из основного принципа истины, утверждающего за этическим методическую структуру, тождественную со структурой логического, следует, что все этическое имеет в силу объективности своего содержания форму общеобязательного положения. Если, согласно общепринятому словоупотреблению, такое общеобязательное в силу объективности своего содержания положение назвать законом, то из основного принципа истины следует, что все этическое должен иметь форму закона, и этический субъект как таковой, то во мне, что есть я сам, должен, будучи этическим, определяться законом и только законом.

В синтезе этих двух понятий — сам, по-гречески αυτός, и закон, νόμος,— возникает основной принцип, в котором Кант обосновывает этику, — принцип автономии. Это понятие автономии должно дать и новую постановку проблемы свободы воли и ее разрешение. Я как этический субъект определяюсь в своих действиях законом, и, определяясь законом, Я свободен, потому что закон этот выражает то, что во мне я сам. Свобода в объективности своего содержания, определяемого законом, четко ограничивается от субъективного произвола. И таким образом преодолевается негативное понятие свободы как свободы от чего-нибудь, которая в такой негативной формулировке понимается прежде всего именно как свобода от закона. Так, еще Лютер определяет: «быть свободным» — значит быть «entbinden von alten Gebrten und Gesetzen»[26].

Так, протестантизмом возобновляется и через него проникает в новую западноевропейскую культуру мотив, уходящий своими корнями к ап. Павлу. В автономии свобода утверждается, охраняясь при этом от опасности антиномизма, который, для того, чтобы сохранить свободу субъекта, отвергает как нечто связывающее его форму нравственности — закон — и слишком часто подвергается искушению, отвергнув закон — форму нравственности, разрушить также ее содержание. Теперь свобода этического субъекта неразрывно связана с объективностью этического содержания, с нею связана и ею обусловлена. Таким образом, понятие автономии неразрывно соединяет этический субъект, то, что во мне я сам (selbst, αυτός), и закон. Это понятие автономии, которое служит у Канта для разрешения проблемы свободы, не исчерпывает собой для Канта этой последней. Свобода воли включает в себя еще другой круг мыслей, и также в связи с проблемой причинности, и традиционной постановкой вопроса означает у Канта проблему абсолютного, спонтанного начала причинного ряда деяний, предполагая абсолютного субъекта как его источник. И в этой связи мыслей возникает понятие интеллигибельного характера, который, как ноумен, определяет собой в качестве абсолютного субъекта и первоисточника нравственные деяния человека. Этот круг мыслей, очевидно, отразился на самом понятии автономии и определил собой дальнейшую судьбу этого принципа в системе Канта, придав ему такую формулировку, которая грозит уничтожить самый принцип. Этический субъект в автономии — самозаконодательстве — становится законодателем, кото-

рый сам дает законы, сам, значит, будучи данным до и помимо закона; он становится творцом и источником закона. В сложном понятии автономии — самозаконодательства — второй член становится производной функцией первого и как бы исходит из него. Но автономия этим в корне уничтожается. Давая в качестве законодателя законы, субъект сам, значит, дан до и помимо закона; будучи источником закона, субъект мыслится как находящийся перед законом и, значит, вне его. Закон тем самым оказывается вне субъекта, и, значит, субъект — то в нем, что есть он сам, — не определяется законом, и, значит, вне его, и, определяясь в своих деяниях законом, этический субъект определялся бы в своих нравственных деяниях не самим собой. Он определялся бы в них гетерономно. Автономия, таким образом определенная, сама себя разрушает. Итак, этический субъект не определяет, не дает нравственного закона как нечто стоящее за ним, закон дающее и само данное до и без него. Оно впервые законом, т. е. этическим содержанием, имеющим общеобязательную значимость, определяется, в нем и им конституируется, или в терминологическом выражении Когена «порождается». Нравственное законодательство не есть продукт или проявление «самости» (das Selbst); оно впервые определяет содержание этого последнего. Они тождественны. Этическое содержание закона — оно и есть этическое содержание субъекта; им и в нем субъект (Selbst) определяется и конституируется. Поэтому «die Selbstgeschistsgebung ist nicht etwa die Gesetzgebring aus dem Selbst, sindern zum Selbst»[27] нравственное законодательство не исходит из субъекта, а скорее ведет к нему. Такова первая решительная корректура, которую вносит Коген в кантовское понятие автономии, и на всем дальнейшем построении должна отразиться эта основная реформа. Прежде всего должно соответственно определиться отношение этического субъекта и нравственного деяния. Деянием (Handlung) будет называться такое действие, которое своим содержанием имеет этическое содержание общеобязательной значимости, т. е. такое действие, которое определяется нравственным законом: das Gesets macht die Handlung zur Handlung. И обратно: содержанием всякого этического закона является определение, или нормирование, какого-либо этического деяния. В автономии определилось отношение субъекта к нравственному законодательству. Теперь соответственно должно определиться отношение его к нравственным деяниям. Субъект обычно мыслится как виновник и творец своих деяний, и деяния представляются лишь как его проявление, или манифестации. Но при такой концепции этическое содержание деяний, которое есть само этическое содержание нравственных законов, не входит в состав и построение содержания нравственного субъекта. Таким образом, этический субъект мыслится помимо нравственного содержания своих деяний, которое составляет конкретное содержание этических законов. Но в автономии нравственное законодательство и этический субъект отождествлены. Однако, отождествляясь с таким определенным субъектом, нравствен-

ное законодательство оказывается лишенным всякого определенного этического содержания, которое как содержание нравственных деяний, простых манифестаций субъекта вынесено за пределы этического субъекта и тем самым вынесено также за пределы отождествленного с ним в автономии нравственного законодательства. Концепция нравственности оказывается бессодержательно-формалистичной — опасность, как известно, очень реально угрожающая кантовской этике. И объективизм нравственности, признающий за ней форму закона, приобретается ценой отказа от этического содержания: абстрактная форма сама разрушает свое содержание. Но далее, в автономии сам этический субъект определяется этическим законодательством. Однако, когда этический субъект предполагается в качестве источника своих деяний как данность, существующая до и вне этических деяний, то он берется вне и без этического содержания деяний, которое составляет все содержание нравственного «законодательства». Значит, субъект, который является источником своих деяний и для которого деяния только манифестации уже готовой сущности, лишен всякого этического содержания и есть поэтому не этический субъект, а лишь некоторое психологическое образование. Поэтому «если бы кто-либо хотел спросить, где и как имеется, находится (vorhanden) этический субъект помимо деяний и вне их, то этот вопрос лишь обнаружил бы предрассудок психологического я»[28].

Этический субъект может мыслиться только как задача, ни в коем случае как психический источник или очаг или какая-либо сила психического субъекта[29]. Итак, этический субъект не есть данность, наличная до своих этических деяний, и, значит, в этических деяниях он не просто проявляется и манифестируется — он вообще не имеется, пока он не проявляется: и поэтому в деянии он не проявляется и вырождается, он в них возникает и порождается. Лишь в этических деяниях этический субъект определяется и тем самым *осуществляется* (verwirklicht).

Если этический субъект не может мыслиться как некоторая конкретная данность вне и помимо конструирующего его содержания нравственных законов (т. е. нравственного содержания, имеющего в объективности своего содержания общеобязательную значимость), то так же мало может этический субъект мыслиться как абстрактная данность понятия вне своих единичных деяний в конкретном содержании. Не существует вне и помимо этического содержания деяний, а лишь в них и через них этический субъект отождествляется со своими деяниями, и, отождествляясь с ними, он является чистой волей: *волей*, а не интеллектом, не разумом, хотя бы и практическим, потому что он объективируется в деяниях, *чистой*, потому что содержание этих деяний имеет форму закона, т. е. общеобязательного в своей значимости положения. И, как чистая мысль объективируется в логическом содержании мысли, так и этический субъект в качестве чистой воли объективируется в своих этических деяниях. Ими субъект определяется, но так как он сам теперь

тождествен с ними, существуя не помимо и вне их, а в них, то субъект, определяясь своими деяниями, этим самоопределяется. И если принцип автономии — самозаконодательства — в первую очередь определял отношение субъекта и закона, то это отношение субъекта и деяния можно зафиксировать как принцип самоопределения. И тогда «самоопределение является особой ступенью в развитии автономии», вторым его значением, представляющим дальнейшую ступень в разрешении проблемы свободы, которая автономией в первом ее значении действительно еще не исчерпана. Свобода воли требует абсолютного начала или самостоятельности деяний. Для этого обыкновенно предполагают абсолютный субъект как действующее лицо. Но таким образом абсолютность и самостоятельное начало деяния заменяются абсолютностью и самостоятельностью этического субъекта как деятеля и этическое деяние как проявление такого абсолютного субъекта не приобретает, а лишается своей самостоятельности, становясь производной функцией этого абсолютного субъекта. Но без самостоятельности деяния, именно деяния, а не только субъекта нет никакой свободы. «Какая польза, — говорит Коген, — в том, что законы в автономии свободно возникают, если они затем не так же свободно применяются»[30]. Если не свободно деяние, тогда вообще не существует свободы. Но абсолютный субъект не стоит теперь уже за деяниями, превращая их в производные, зависимые от себя функции. Впервые в деянии он сам возникает и потому для него «в каждом единичном деянии открывается новое начало»[31]. И притом «закон делает деяние деянием, не личность и не Я»[32]. И, делаясь тем, что оно есть, не независимостью от субъекта, а благодаря закону, т. е объективности собственного содержания, деяние в значимости этого содержания, в его самостоятельной — потому что в собственном содержании лежащей — ценности и обретает самостоятельность.

И поэтому каждое деяние есть новое начало, новый источник Ursprung, порождающий этический субъект, то во мне, что есть я сам. И в нем, каждый раз сызнова определяясь и осуществляясь, этический субъект уже, очевидно, не есть законченная, замкнутая, конечная данность; он «лишь ступень в своем самоосуществлении» («Das Selbst ist nur eine Stufe in seiner Selbstverwirklichung»[33]). Поэтому в каждом деянии определяется не ценность только этого деяния, в каждом из них решается судьба того, что есть во мне я сам. «Этический субъект во мне» в деяниях созидается и порождается или разрушается и распадается. «Es ist das Selbst das in jedem einzelnen Falle auf dem Spiele steht und zwar in dem Sinne, dass nicht nur sein Fortbestand zu sichern sei, sondern daß seine Neuerzeugung die bestandige Sorge und Aufgabe bilden muss»[34].

Итак, *задача* всякого *деяния* есть *созидание этического субъекта*. Он сам, значит, есть цель всякого этического деяния. Но, существуя сам лишь в своем деянии, для которого сам же он есть цель, человек, как этический субъект есть самоцель. Как самоцель, этический субъект есть личность.

После того как этический субъект в своем отношении к закону в автономии — самозаконности, и самозаконность развились далее в самоопределение — теперь третий этап, который нужно пройти, чтобы исчерпать проблему свободы, определяется понятием самоцели: автономия привела к автотелии. Смысл этого принципа автотелии выражен у Канта в содержательной формулировке категорического императива: человек как личность никогда не может быть употреблен только как средство, но всегда также как цель. У Канта эта содержательная формулировка этического принципа стояла без опосредствующей связи с первой формулировкой категорического императива, провозглашающей общую форму закона в отличие от максимы. Теперь принцип автотелии развился из самого принципа автономии, взятого в его содержательности.

Человек как личность не может быть превращен в орудие (Werkzeug) и не может он быть чем-то вроде придатка к орудиям производства. Принцип автотелии, утверждающий человека как личность, т. е. как самоцель, провозглашает, таким образом, идею социализма.

Такое значение придает ему Коген, следуя в этом за Фихте. [Этот социализм есть социализм этический. Коген даже скажет: социализм мессианский. То, что есть во мне я сам, этический субъект провозглашается самоцелью, а не какая-либо конкретная данность в своекорыстии ее интересов и партикуляризм ее задач.]

Этический субъект самоопределяется, и, самоопределяясь, он впервые самоосуществляется в своих деяниях. Но этическое деяние человека предполагает другого человека как другой этический субъект. Потому что этическое деяние существует только в отношении к человеку как к личности, в отношении к вещи есть лишь действие, есть лишь какой-нибудь физический или психический акт, но не деяние. Деяние есть лишь в отношении человека к человеку, и в отношении человека к человеку есть только деяние. Итак, деяние предполагает другого человека. Но субъект для своего самоопределения и самоосуществления предполагает деяние. Значит, этический субъект во мне предполагает другого человека как другой этический субъект, и лишь в отношении к нему этический субъект определяется и осуществляется. Самоопределение делает абсолютно очевидным, что этический субъект не есть изолированный индивидуум, это был бы абстрактный индивидуум, т. е. абстракция, а не индивидуум.

Я не существую без другого; я и другой сопринадлежны. Другого человека мы знаем обычно как так называемого ближнего — в привычном для нас переводе основного текста заповеди любви. В еврейском тексте нет этого слова — ближний, которое может дать повод не распространить любовь на дальнего и которое дало Ницше повод полемически противопоставить любви к ближнему — любовь к дальнему. В еврейском тексте сказано более общо «rea» — это значит: другой, охватывая и ближнего и дальнего, или, вернее, в своей

принципиальной общей формулировке не оставляющий места для этого противопоставления. Я не нахожу этого другого как некоторую случайную данность, которая может быть и может не быть и без которой я сам как этический субъект могу обойтись. И отношение мое к другому человеку не подчиняется поэтому исключительно случайности моих аффектов и одному лишь капризу моих чувств. Самоопределение совершается в отношении к человеку; это отношение есть содержание и задача нравственности, оно определяется в объективности нравственного содержания. Человек самоопределяется в объективности нравственного содержания. Человек самоопределяется лишь в своем отношении к нравственности. И так как отношение к другому человеку не основывается на каких-либо случайных, эмпирически обусловленных и ограниченных аффектах, то это не есть отношение к одному какому-нибудь эмпирически выделенному, привилегированному человеку, — это есть отношение к человеку как человеку и каждому человеку, ко всем людям. Я самоопределяюсь во всех своих отношениях к людям, в отношении своем ко всем людям — к человечеству как совокупности и единству всех людей. И лишь в единстве человечества определяется и осуществляется этический субъект. Человечество есть предпосылка и объективный приус для человека как нравственного субъекта. Вне человечества и до или помимо него не существует человека как нравственной личности.

Этика как философская дисциплина бесспорно есть творение великого гения греческой культуры. Но это центральное положение, которое этической форме дает адекватное ей, ее заполняющее содержание, — оно не есть, как констатирует Коген, продукт спекулятивной мудрости греческой философии. В живом религиозно-этическом творчестве дано было это откровение еврейским пророкам. В единстве Бога открылось им единство человечества. В этом основной этический смысл их монотеизма. Через профетизм эта идея единого человечества становится достоянием культуры. Теперь она должна быть поднята в сферу философской этики и проведена в ней как ее основной принцип.

Итак, совершенное определение и реализация нравственного субъекта отождествляется с реализацией совершенного единства человечества. А единство человечества означает, что все отношения всех людей определяются нравственным содержанием. Единое человечество в таком смысле есть этическое существо как таковое. Идея единства человечества означает идею совершенной нравственности. И то же самое означает отождествленная с ней идея совершенного, нравственного субъекта. Поэтому нравственное совершенство, самый нравственный субъект есть задача; и задача, которую субъект в каждом деянии должен разрешить вновь. Это задача, и только задача. Нет и не может быть совершенного нравственного субъекта в виде данности. И невозможно обрести совершенство, приобщившись какой-либо данности каким-либо актом переживания. Только нравственными деяниями — только делами закона, чтобы выразить это в соответст-

вующей терминологической формуле этически-религиозной литературы, — оправдывается человек.

И раз этическое совершенство есть задача по самому существу своему и принципиально, то оно всегда остается задачей и только задачей — оно есть бесконечная задача. Эта бесконечная задача, как само время, означает бесконечный процесс, который может быть субъективно прерван, но не может быть объективно закончен. И если бесконечность времени назвать вечностью, то вечность означает бесконечный процесс; она означает не бесконечное место или бесконечный срок, а бесконечную нравственную работу.

Она означает, наконец, бесконечное будущее, которое как цель, цель этического совершенства — единства человечества определяет собой настоящее и весь бесконечный к нему идущий и к нему ведущий процесс нравственной работы.

Бесконечная цель, которая ставится перед человеком в единстве человечества, раскрывает перед ним бесконечный путь и определяет понятие всемирной истории как всеобщей истории человечества.

Эта бесконечность процесса есть потенциальная бесконечность — та, которую Гегель называет «дурной бесконечностью». Дурной он называл ее потому, что она означает незаконченность, незавершенность, значит, несовершенство. Он требовал, чтобы бесконечное обрело законченность и было дано завершенным. Абсолют мыслится им как результат, опосредствованный процессом саморазвития мысли. Но как результат оно должно быть именно в результате дано, должно быть налицо (präsent). Однако эта концепция, уничтожая бесконечность процесса, неизбежно уничтожает историю, полагая ей конец. Гегель, как известно, фактически пришел к такой антиисторической концепции, возведя в абсолют данности современной ему истории: прусское государство в области объективного духа и философию спекулятивного понятия в области абсолютного духа. Всякая концепция, которая возводит в абсолют какую-либо данность, будет ли это что-либо данное в настоящем или же что-либо данное в историческом прошлом, всякая такая концепция по существу своему антиисторична. Она останавливает и, значит, прекращает исторический процесс в какой-либо данной точке, лишая дальнейшее развитие смысла и делая тем самым логически невозможным дальнейшее развитие и процесс истории. Лишь бесконечный процесс, центрирующий в бесконечном будущем, и притом процесс, в котором каждый этап, каждое деяние есть новое начало, порождающее новое содержание для бесконечной реализации абсолютного, дает содержательность и обоснование понятию всемирной истории.

Но это перенесение этического совершенства как цели всех деяний человека в бесконечно далекую точку и превращение нравственности в одну лишь бесконечную задачу, представляют, однако, одну опасность, в которой нужно отдать себе отчет. Нравственное совершенство, переносясь в бесконечную, недостижимую даль, выносится из нас самих, и это как будто отчуждает его от нас и нас от

него. Пусть это соответствует правдивому чувству несовершенства всего данного — нашей греховности, в терминах религиозных, — но то, что это чувство поднимается в сознании и закрепляется в мысли, грозит закрепить и увековечить эту внешность для нас всего совершенного; совершенство навсегда остается вне нас, навсегда от нас отчужденное. Из потребности преодолеть эту отчужденность абсолютного и совершенного рождается мистика, и из этого стремления исходят все ее мотивы. Мистик ищет преодолевающего всякую внешность единения с Богом и абсолютом. Абсолют должен быть непосредственно дан, должен присутствовать в нем самом. В сознании единения с абсолютом и совершенством, неотчужденности от него черпает эта концепция свою притягательную силу и эмоциональную привлекательность. Но опасность ее заключается в том, что в этом единении происходит о т о ж д е с т в л е н и е абсолюта с некоторой данностью, несовершенной, как всякая данность, и этот данный несовершенный субъект возводится в абсолют и канонизируется. И когда субъект обрел совершенство в некоторой данности собственного переживания, тогда нравственный закон для него более не закон. Для него нет более должного, потому что то, что есть, данное в нем совершенно. Антиномизм, отвергающий закон — форму нравственности — и иногда не останавливающийся перед искушением отвергнуть вместе с тем и содержание нравственности, — таково его последнее слово. В противоположность этой канонизации данного концепция нравственности как бесконечная задача, переносящая совершенство в бесконечность, за пределы всякой данности, не позволяет остановиться ни на одной данности в иллюзии, что в ней достигнуто совершенство. Она требует бесконечной нравственной работы и признает все д а н н о е как то, что оно по истине есть нечто, что должно быть превзойдено. И пафос этой концепции в том чувстве д и с т а н ц и и, которую она в правдивой самокритике полагает между мной и абсолютом [в терминах имманентно-этических — между мной и Богом в терминах религиозных. Б о г т р а н с ц е н д е н т е н]. Он не дан и не может быть дан в какой-либо конкретной данности. [Нет мистического единения с богом — есть лишь бесконечная нравственная работа п р и б л и ж е н и я к Богу.] Этическое совершенство никем и ничем не дается — оно лишь собственной нравственной работой создается.

В заключение несколько слов о Когене лично.

Отрешенный от мира, отвлеченная от жизни, сосредоточенная углубленность в себе самом — не таков ли традиционный образ философа? Но не таков был Герман Коген. Стремительная импульсивность ключом бьющей жизни и такой же стремительный и непосредственный интерес ко всякому проявлению ее — вот первое, что в нем поражало. Всякая творческая работа, в особенности когда она, как в философии, захватывает самые глубокие проблемы бытия и самые основные интересы личности, стремится поглотить в себе и исчерпать все личное в человеке. Нужна была индивидуальность большой силы, чтобы при той огромной творческой работе, которую совершил Коген, сохранить такую импульсивность и такой живой и непосредственный интерес ко всякой другой личности. Быть

может, это стремление и влечение к другой личности было проявлением избыточно богатой натуры, у которой была потребность давать и другим то, чем так избыточно был богат он сам. И здесь проявлялось его редкое умение объединять людей на почве общей философской работы. Философская работа никогда для него не была только трудом профессионала-специалиста, она была для него подлинным нравственным делом, которое как всякое нравственное дело объединяет между собой людей. И этот личный фактор сыграл далеко не последнюю роль в создании так называемой Марбургской школы. Она была, по крайней мере пока жил Коген, не только единством школьной догмы, но и живым содружеством людей в стиле античной Академии — содружеством людей, объединенным общим служением философии. Большую роль в воспитательном влиянии Когена играл его семинар. Здесь не было той бессистемной «системы» разрозненных рефератов, которая господствует во многих других философских семинариях. Здесь читались и изучались великие классики философской мысли, главным образом Платон и Декарт, Лейбниц и Кант; они читались и тут же комментировались Когеном. [Никогда при этом не бывало внешней, идущей от собственной системы имманентной критики. Но никогда это не было также только исторический комментарий или только филологическое установление текстов.] Всегда в живом и страстном диалоге ставились, подчас с драматической остротой, основные проблемы, над разрешением которых работала мысль изучаемого автора, и при этом обнажались и четко вырисовывались все изгибы и повороты его мысли. Если мысль есть диалектика — не в гегелевском смысле антиномичности, а в классическом платоновском духе, — если мысль по своей внутренней природе есть внутренний диалог, то слушатели и участники когеновского семинара присутствовали при подлинном акте мысли.

Из того же источника исходило главное очарование его лекций. Он никогда не стремился к популярности в ущерб содержанию развиваемых им мыслей [никогда не упрощал в изложении самую мысль более, чем это было возможно, не жертвуя ее содержанием], никогда он ее не симплифицировал.

И тем не менее большая аудитория, из которой большая часть, вне всякого сомнения, не понимала очень многого из того, что он говорил, с живым интересом и неослабевающим вниманием следила за его лекциями. Он, быть может, не всегда им был понятен, но даже тогда, когда он не был им совершенно понятен [он всегда казался им понятным], им передавалось если не все содержание его речи, то внутреннее напряжение, которым всегда так сильно она была заряжена. И поэтому, даже когда они не вполне понимали, они переживали вместе с ним его мысль. И сам он тоже ее переживал, а не только сообщал ее слушателям. Никогда не преподносил им готовые результаты. Слушатели присутствовали при самом рождении и развитии его мысли. И речь получала при этом соответственный темп. Временами стремительно бурлила, порой совсем стихала. Коген останавливался и замолкал, он думал. И затем снова раздавалась его речь и бурным потоком устремлялась дальше. О стиле его

речи можно составить себе некоторое представление по его книгам, так как книги свои он не писал, а диктовал. И характер устной речи, некоторый ораторский элемент ясно слышится в них для всякого сколько-нибудь чуткого уха. Со стремительной страстностью бросает он свои основные мысли в кратких, резко заостренных и в то же время замкнутых афоризмах. Не давая себе времени их развивать, стремительно, одно за другим бросает он их обрывистыми положениями. Затем нить главной мысли как будто обрывается. Пространно тянутся исторические экскурсы и комментарии, за ними следуют полемические выпады, которые переплетаются со всякими сопоставлениями и пересыпаются попутными замечаниями. Центральное русло мысли уходит как будто на время в подпочвенные слои. Затем вдруг она снова прорывается наружу, и Коген опять стремительно бросает одно за другим несколько таких же отточенных и обрывистых положений, заключающих главное ядро его мысли. И соединительные пути между ними не всегда видны на поверхности: пути эти пролегают глубже, в подпочвенных слоях. Таков был своеобразный характер его мысли и его речи, это был его собственный характер.

Характерной была и его внешность. Небольшое и приземистое, как будто чрезмерной на него возложенной тяжестью к земле придавленное тело, и на нем резких очертаний, лишь серебряными локонами обрамленная и смягченная непреклонная голова с выражением, которое не менее отчетливо, чем его книги, говорило о том, что это был человек, не склонный признавать все данное в силу одной лишь его *данности*, всегда готовый потребовать у всего, что ему *представлялось* как данное, чтобы *оно отдало* отчет в своем *праве* на бытие. Быть может, не человек той со всем примиряющейся терпимости, которая обретает вершину философской мудрости в какой-либо «точке безразличия», и, наверное, не человек, который мог бы признать «совпадение противоположностей», в особенности если это были противоположности нравственного порядка.

И в этом человеке, столь далеком от того, чтобы признать разумность всего действительного, жил неистощимый оптимизм. Не тот оптимизм настоящего, который всегда доволен всем, что есть, продукт малодушия — внушения слабости, которая должна довольствоваться тем, что есть, потому что не в ее силах создать что-либо лучшее. И нет у нее мужества что-либо отвергнуть и осудить, а тот оптимизм будущего, неотлучный спутник всякой большой творческой силы, которая верит, что все будет хорошо, потому что она сделает так, чтобы все стало хорошо, верит, потому что по собственному творческому опыту знает, сколь много еще лежит в сфере ее достижений.

Этот оптимизм был психологическим выражением центрирования всего его миросозерцания в будущем.

Концепция нравственности как бесконечной задачи, т. е. как задачи бесконечного будущего — будущего, которое всегда остается будущим, и перенесение в это будущее нравственного совершенства было самым ярким выражением центрирования в будущем его миросозерцания. Это представление, уходящее корнями своими в его

психологический уклад, и выросло на почве иудаистического мессианизма из этики, очевидно, перебросилось в логику и определило собой ту концепцию времени, которую логика развивает. Самым реальным элементов времени большей частью представляется настоящее. Таким представляется оно для эмпириста, для которого вообще есть только то, что ему непосредственно дано. И таково оно для мистика, для которого в настоящем, как в бесконечном мире, сливается и прошлое и будущее. Но для мистика вообще не существует никаких разграничений, и, снимая все грани прошлого и будущего, сливая их в настоящем, мистик уничтожает и самое понятие времени. И что такое настоящее? Блуждающая точка, неуловимая, вечно бегущая грань между прошлым и будущим. Даже больше: настоящее как выражение сосуществования, скажет Коген, вообще не есть чистый элемент времени, оно уже лежит на пересечении времени и пространства. Прошлое и будущее. (На этом рукопись обрывается.)

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Название является условным, С. Л. Рубинштейном не озаглавлено. Текст написан в 1917—1918 гг. Неясно, был ли опубликован, носит следы подготовки к печати. Публикуется по материалам архива С. Л. Рубинштейна, хранящегося в Отделе рукописей ГБЛ (Ф. 642.18.12).

[2] Далее зачеркнуто С. Л. Рубинштейном: «Наедине с самими собой, лицом к лицу лишь с вековечными проблемами бытия и духа они...»

[3] Зачеркнуто С. Л. Рубинштейном: «Люди исторической культуры...»

[4] В общем строе Когена тесно соединились и неразрывно сочетались две психологически трудно совместимые черты: резко критическая, строго конструктивная мысль и вместе с тем стремление постоянно сохранять и поддерживать историческую преемственность основных философских традиций.

[5] Kritik der reinen Vernunft, A II: Vorrede zur 2. Auflage. S. XIII.

[6] Ibid. S. 33.

[7] *Maimon S.* Philosophisches Worterbuch. B., 1791. S. 176.

[8] «Dem Absoluten Ich entgegengesetzt ist das Nicht-Ich schlechthinnichts» WL., S. 27, 2. Ausg., 1802.

[9] «Objectiviert und sich entfremdet» WL., 1804, Werke X, 95, Medicus, S. 173.

[10] *Fichte J. G.* Wissenschaftslehrer (1804): «Das urwessentliche Wissen ist Konstituierrend, als genetisch in sich selber» (Medicus, 4, c. 188, X, 110).

[11] «Das absolute Wissen... ist betrachten seinen inneren immanenten Erzeugung nach als absolute Freiheit» (P. 24. in 4. Med., 11, 24).

[12] Kants Begrundung der Aesthetic. Von Hermann Cohen, 1889. Kants Begrundung der Ethik. Von Hermann Cohen, 1877. Kants Theorie der Erfahrung. Von Hermann Cohen, 1871.

[13] System der Philosophie. Von Hermann Cohen: Bd. 1—2. B., 1902—1904. Bd. 1: Logik der reinen Erkenntnis, «Das Denken darf... Ursprung haben ausseshalt seiner selbst» (S. 12) u «Denken ist Denken des Ursprungs dem Ursprung darf Nichts gegeben sein» (S. 33).

[14] «Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis», «die Tatigkeit selbst ist das Inhalt» (*Cohen H.* Log. d. r. Erk. S. 48).

[15] ταὐτόν δε στι νοετυ τε καὶ οὔνεκέν ἔστι νοημα
(Die Fragmente der Vorsokratik von H. Diels. Parmenides: Fragmente, 8. 34, 2. Aufl., Bd. 1, S. 120).

[16] ταυτου νους καὶ νοητόν (*Aristoteles* Metaphysica, 7, 1072, B 22—23).

[17] Ibid. S. 32.

[18] Ibid. S. 12.

[19] Log. d. r. Erk. S. 14: «der Logik das Interessengebiet der alten Metaphysik nicht entruckt werden darf».
[20] Kr. d. r, Vernunft, A II, S. 519.
[21] *Cohen H.* Log, d. r. Erk. S. 182.
[22] «Keine in sich gegründete Existenzhaben» (Kr. d. r. V., A II, S. 519).
[23] Ibid. S. 68.
[24] Ibid. S. 68—69.
[25] *Cohen H.* Ethik des reinen Willens.
[26] *Luther M.* Von der Freiheit eines Christenmenschen.
[27] *Cohen H.* Ethik des reinen Willen. S. 321.
[28] Ibid. S. 259.
[29] Ibid. S. 260.
[30] Ibid. S. 349.
[31] Ibid.
[32] Ibid. S. 319.
[33] Ibid. S. 332.
[34] Ibid. S. 337.

ПЕРЕВОДЫ

Боэций Датский

О вечности мира

Поскольку как в вещах, требующих себе веры в силу закона, но доказательства не имеющих, искать доказательств глупо (ибо ищущий таковые ищет, чего найти нельзя, без доказательств же отказывать им в вере будет ересью), так в вещах, непосредственно не явных, но доказательство имеющих, бездоказательная вера философу не пристала, то мы, желая привести к согласию суждение христианской веры о вечности мира с суждением Аристотеля и других философов, — чтобы твердо следовать суждению веры, пусть оно не всегда доказуемо, да не впадем в дурость, отыскивая доказательства, где они невозможны, и не ввергнемся в ересь, не веря из-за отсутствия доводов в то, чего вера обязана держаться, по обычаю иных прежних философов, ни один установленный закон не принимавших при отсутствии доказательств его статьям; чтобы спасти мнения философов, когда их доводы основательны и их суждения не противны христианской вере, разве что в глазах непонимающих, ибо мнения философов опираются на доказательства и правдоподобные основания в вещах, о коих в философии речь, вера же во многом опирается на чудо и откровение, а не доводы, ибо добытые разумом воззрения суть не вера, а наука; чтобы показать, что вера и философия не противоречат о вечности мира; чтобы, наконец, явить бессилие доводов, коими вечность мира вопреки христианской вере доказывают разные еретики, — исследуем разумом это самое, а именно вечен ли мир.

И видно, что нет: первое начало — причина субстанции мира, иначе было бы много первых начал; но то, чье бытие от другого, следует за ним в длительности; таким образом, мир следует за первым началом в длительности; а вечно сущее не уступает в длительности ничему; следовательно, мир не вечен.

Опять же, с Богом ничто не может сравниться; будь мир вечен, он сравнялся бы с Богом в длительности, а это невозможно.

Опять же, конечная сила неспособна создать бесконечную длительность, ибо длительность не превосходит создающей ее силы; но сила неба конечна, как сила любого конечного тела; следовательно, сила неба не создает вечной длительности; сле-

© В. В. Бибихин, С. В. Силантьева, перевод, примечания, 1993.

довательно, небо не вечно, а значит, таков и мир, поскольку он не раньше неба.

Опять же, Бог предшествует миру по природе; но природа и длительность в Богу тождественны; седовательно, Бог предшествует миру в длительности; следоваельно, мир не вечен.

Опять же, все сотворенное создано из ничего, ибо здесь разница между сотворением и порождением: всякое порождение — из подлежащего, т. е. материи, поэтому порождающее начало не властно (non potest) во всей субстанции вещи, а творение — не из подлежащего, не из материй, тем самым творящее начало властно (potest) во всей субстанции вещи. Но мир сотворен, так как до него не было подлежащего или материи, из которых бы он возник; следовательно, мир — из ничего, а всё подобное существует после несуществования, причем не могло быть одновременно сущим и несущим, и значит, прежде было несущим, потом сущим; всё имеющее бытие после небытия новое; следовательно, мир новый, а стало быть, не вечный, ибо новое и вечное не совпадают в одном и том же.

Опять же, к чему можно прибавить, того мыслимо нечто большее; к совокупности протекшего времени возможно прибавление времени; следовательно, возможно нечто большее совокупности протекшего времени; но ничто не может быть больше бесконечного; следовательно, совокупность протекшего времени не бесконечна, а значит, ни движение, ни мир.

Опять же, будь мир вечен, возникновение живых существ, растений и простых тел тоже было бы вечным и индивид явно возникал бы из бесконечного множества порождающих причин, потому что при вечности возникновения этому человеческому индивиду предшествовал бы другой, тому третий и так до бесконечности; но быть одному следствию из бесконечного множества действующих причин нельзя: в самом деле, если нет первого действующего или движущего, нет и движения, ибо перводвигатель причина всего движения, как сказано во II книге «Метафизики», да и само собой ясно; из бесконечного же множества действующих причин ни одна не может быть первой; следовательно, это возникновение не вечно; следовательно, не вечен и мир.

Опять же, в VI книге «Физики» Аристотель определяет, что величина, движение и время стоят в одинаковом отношении к конечности и бесконечности; следовательно, поскольку ни одна величина не бесконечна, как доказывает Аристотель в III книге «Физики», то небесконечны ни движение, ни время, а значит и ни мир, коль скоро мира без них нет.

Опять же, будь мир вечен, родилось и умерло бы людей без числа; но по смерти человека остается субстанция, бывшая в теле, т. е. разумная душа, нерождаемая и нетленная; тогда актуально существовало бы сразу без числа таких субстанций, бесконечному же множеству одновременно в актуальности пребывать невозможно; следовательно, и. т. п.

Опять же, будь мир вечен, уже прошло бы бесконечное движение и бесконечное время, ибо при вечности мира время, предшествующее настоящему мгновению, было бы бесконечным; но допустить бесконечное прошедшим невозможно, следовательно, и. т. п.

Опять же, что имеет причиной не себя, имеет и начало; мир имеет причиной не себя, следовательно, мир имеет начало. «Море возникло, потому что возник мир», как гласит II книга «Метеорологики»[1]. Но то, что имеет начало, не вечно; следовательно, и т. п.

Против этого возражают: во-первых, мир мог бы быть и вечным, и ничего невозможного отсюда не следовало бы; во-вторых, доказывают вечность мира.

Первое так: хотя следствие по природе подчинено своей причине, длительностью оно может с ней совпадать; мир и все причиненное сущее есть следствие первосущего; следовательно, при вечности первосущего мир может быть ему совечен. Бóльшая посылка явствует, ибо первичность и вторичность природ совместимы с одинаковой их длительностью. Меньшая тоже явствует, ибо как во всяком роде первому надлежит быть причиной прочих, так в роде сущего первосущему надлежит быть причиной остальных; отсюда ясно, что первое сущее беспричинно, ибо само должно быть достаточной причиной вещей; но ни одна причиненная вещь не есть достаточная причина ни одного из своих следствий, ибо от чего сущность причиненного сущего, от того зависит всякое ее следствие; стало быть, первосущему надлежит быть сущим, не имеющим другой причины, ибо иначе оно не было бы первосущим.

То же явствует из Аристотеля в VIII книге «Физики», говорящего, что вечное не обязательно надо считать первоначалом: для треугольника обладание тремя углами, равными двум прямым, вечно, однако этому вечному надо искать причину вне его; стало быть, вечное может иметь причину; поскольку же ничто не может предшествовать вечному в длительности, следствие может быть совечным своей причине; мир — следствие первосущего, следовательно, мир может быть ему совечен.

То же видно из примера: будь солнце всегда в нашем полушарии, налицо всегда был бы свет и он был бы совечен солнцу, оставаясь его следствием, чего не было бы без возможности совпадения следствия со своей причиной в длительности. Опять же, если бы ступня не покидала песок, ее след был бы ей совечен, оставаясь, однако, ее следствием.

То же доказывается разумом так: ничто не вечно в будущем, не имея вечности в прошлом, ибо сила, способная создать вечную длительность какой-либо вещи в будущем, может создать вечную длительность той же вещи и в прошлом, коль скоро сила та неизменна и ведет себя всегда единообразно; но мир вечен в будущем и по суждению христианской веры, и по мнению некоторых философов; следовательно, через ту же силу он мог быть вечен и в прошлом.

Таким образом, мир может быть вечным, и ничего невозможного, как видит разум, отсюда не вытекает, равно как и сделать отсюда нелепые выводы нельзя. И в этом убедится всякий, вложив сюда свое усилие.

Вечность же мира доказывают так.

Все неуничтожимое обладает силой быть всегда, ибо без обладания такой силой не было бы неуничтожимо; но мир нерушим, ибо все невозникшее неуничтожимо; следовательно, мир обладает силой быть всегда; однако вещь существует в течение всей длительности, на которую простирается ее сила быть; следовательно, мир вечен.

Опять же, вечно то, что не имеет до себя никакой длительности, коль скоро все новое имеет некую длительность до себя; но мир не имел до себя никакой длительности, не имея времени, ведь времени не было до мира, потому что время следует за движением перводвижущегося, как претерпевание за подлежащим; не было и вечности до мира, ибо что имеет до себя вечную длительность, никогда не наступит, так что, если бы до мира была вечная длительность, мира никогда не было бы.

Опять же, возникающее вновь может возникнуть, ибо иначе возникало бы то, что не может возникнуть; то, из чего вещь может возникнуть, есть материя; но до создания мира не было никакой материи, из которой бы он возник; следовательно, мир не создан новым; следовательно, он вечен, потому что между новым и вечным среднего нет.

Опять же, все новое становится через изменение, потому что с отнятием изменения отнимается и всякая новизна; но любое изменение имеет подлежащее, или материю, как сказано в начале VIII и в VII книгах «Метафизики», а также в III книге «Физики», поскольку движение и всякое изменение есть акт сущего в потенции, сообразный таковому; поскольку же до мира не могло быть никакой материи или субъекта изменения, потребного для новосоздания мира, будь мир новым созданием, то мир есть создание не новое, а вечное.

Опять же, все новое — во времени, ибо новое внутри некой длительности по необходимости имеет место в части ее: в самом деле, что имеет место целый день, не ново в этот день, и что есть целый год, не ново в этот год, но то, что ново в этот год, по необходимости происходит в какую-то часть года; однако среди всех длительностей части имеет только время, мир же по природе раньше времени; следовательно, мир не нов, а вечен.

Опять же всякое возникновение или зарождение — из уничтожившегося, а все уничтожившееся сначала возникло; подобным образом всякое уничтожение — из возникшего, а все возникшее — из уничтожившегося; следовательно, до всякого возникновения есть возникновение и до всякого уничтожения есть уничтожение; следовательно, нельзя говорить ни о первом возникновении, ни о первом уничтожении; следовательно, возникновение и уничтожение вечны; следовательно, мир вечен,

потому что возникающее и уничтожающееся суть части мира, не могущие предшествовать ему в длительности.

Опять же, следствие не может уступать своей достаточной причине в длительности[2]; достаточная причина мира вечна, ибо она первоначало; значит, мир не может уступать ему в длительности; поскольку же первоначало вечно, мир ему совечен. И довод подкрепляется: сущее, вечное и по своей субстанции, и по всему своему расположению, ничего не приобретающее в будущем и в прошлом не лишенное ничего из того, чем производило бы свое действие, делает свое непосредственное действие себе совечным; Бог есть сущее, вечное и по субстанции, и по всему, какое в Нем есть, расположению, ничего не приобретающее в будущем и в прошлом не имевшее никакого недостатка в том, чем оно производило бы свое действие; а мир — Его действие; следовательно, мир совечен Богу.

Опять же, как говорит Аристотель в IX книге «Метафизики», «действующий по воле действует, когда может и хочет, и не надо добавлять: *при отсутствии препятствия*, потому что этим *может* препятствие уже снято»; но Бог от века имел возможность и волю создать мир; следовательно, мир создан вечным.

Опять же, всякое новое следствие требует какой-то новизны в одном из своих начал, ведь если бы все начала некоего следствия всегда были в одном состоянии, то следствие из них не возникло бы, не существуя заранее; но в Начале мира, а это Первосущее, никакая новизна невозможна; следовательно, мир не новое следствие. И подкрепление доводу: нечто действующее может быть причиной нового следствия будучи новым по своей субстанции, либо если, по субстанции вечное, оно стало новым по некой силе или положению, как видим в теле неба, либо избавившись от прежней помехи, либо ввиду нового состояния субъекта, от которого действие; в Причине мира ничто из перечисленного невозможно, как само собой ясно; следовательно, мир не есть новое следствие первопричины.

Опять же, все, что движется после покоя, восходит к непрерывному движению, которое всегда есть, ибо когда вещь то движется, то покоится, это не может происходить от неподвижной причины; а поскольку нельзя идти до бесконечности в движениях, из которых одно причина другого, то первому движению надлежит быть непрерывным и вечным. На этом основании Аристотель в VIII книге «Физики» возводит всякое новое движение к перводвижению как его причине, а оно, по его мнению, вечно; суждения же своего Аристотель держится на таком основании: движение, всегда имеющее достаточные причины, не может быть новым; но первое движение всегда имеет достаточные причины, ведь иначе ему предшествовало бы другое движение, откуда шла бы прежде отсутствовавшая достаточность причин; значит, тогда оно было бы и первым и непервым, что невозможно.

Опять же, воля, отсрочивающая изволенное, ожидает чего-то в будущем; до мира нет никакого времени, а ожидание бывает только во времени; следовательно, мир не был отложен божественной волей на потом; но она вечна; следовательно, мир совечен Божией воле.

Опять же, всякое следствие, как от достаточной причины зависящее от некой воли, причем между следствием и той волей не пролегает никакой длительности, будет совместным с той волей, ибо вещи, между которыми не пролегает никакой длительности, совместны в длительности; но мир как от достаточной причины зависит от Божией воли, коль скоро другой причины у него нет и между ними не пролегает никакой длительности, т. е. ни времени, ибо до мира времени не было, ни вечности, ибо тогда и небытие мира пребывало бы в вечности, поскольку же пребывающее в вечности вечно, небытие мира тоже было бы вечным, и значит, мира никогда бы не было, что невозможно; следовательно, мир совечен Божией воле.

Опять же всякое новое следствие требует прежде себя некой перемены или в деятеле, или в подлежащем, из которого оно возникает, или хотя бы той перемены, какою является приход часа, когда деятель, всегда находящийся в одном состоянии, волит действовать; до мира не могло быть никакой перемены; следовательно, мир не может быть новым следствием.

Кто-нибудь возразит, что мир как раз потому и создан новым, что такова была форма Божией воли от века[3] — произвести мир в час, когда он создан: от давнего воления новое действие произойти может, и для этого не требуется, чтобы какая-то перемена случилась в воле или в волящем; в самом деле, некто имеет сейчас волю сделать что-то через три дня, с наступлением третьего дня совершает, что волил прежде, т. е. давно, а ни в воле, ни в волящем не сделалось никакой перемены; таким же образом мир может быть новым, хотя имеет причину вечную и достаточную.

Но против этого способа полагания[4] возражение такое: кто измышляет предпосылку, измышляет и все ее следствия, не удостоверяя ничего; ты измышляешь в Боге форму вечной воли, но доказать не можешь, а так легко измыслить что угодно: кто-нибудь скажет тебе, что форма Божией воли не была от века такой, и у тебя нечем возразить; так и мир ты измышляешь новым, а доказать не можешь.

Против того же способа полагания еще довод: желаемое исходит от воли сообразно форме воли; следовательно, если форма Божией воли была такой, что Он от века имел волю произвести мир в свой час, как ты говоришь, то, выходит, произвести мир раньше Богу было нельзя, что явно нелепо, так как Бог действует по свободной воле.

На этот довод ты ответишь, что Бог именно мог создать мир и раньше, ибо как от века Он имел данную форму воли, так мог иметь и другую, поэтому как Он произвел мир в час, в который произвел, так мог произвести и раньше.

Но против этого довода возражают так: что имеет одну форму воли и может иметь другую, то переменчиво в меру разности воль; но Бог совершенно не переменчив; следовательно, Он не может иметь другую форму воли, чем какую имел от века.

Опять же, от древней воли, между которой и ее действием не случается перемены, нового следствия возникнуть не может: всякое несовпадение следствия с причиной в длительности создается переменой, случающейся в промежутке между ними, ибо с устранением перемены устраняется и всякое ожидание; но между Божией волей, которая вечна, и миром не может случиться никакой перемены; следовательно, до мира никакой перемены быть не может; следовательно, мир совечен Божией воле.

Опять же, второй пример, выставленный способом полагания, не отвечает цели, а именно что некий человек имеет сейчас волю совершить что-то через три дня и с приходом третьего дня совершает, чего давно желал. Пример не подходит, потому что хотя ни в воле, ни в волящем перемены не было, однако произошла та перемена, какою является приход поры, т. е. третьего дня, а если бы не произошло перемены ни в волящем, ни в принимающем начале, от которого должно было возникнуть новое следствие[5], ни той перемены, какою является приход поры, то из давней воли нового действия возникнуть не могло бы, ибо всякое новое действие требует сначала, скажут нам, какой-то перемены; поскольку же до мира не было перемены ни в воле, от которой создан мир, ни в материи, из которой он должен был бы возникнуть, поскольку миру не предшествует материя, ни также той перемены, какою является приход определенного часа, то видно, что из вечной воли новый мир возникнуть не мог, так что тот пример не подходит для своей цели.

Вот доводы, которыми некоторые еретики, держащиеся вечности мира, стремятся оспорить суждение христианской веры, полагающее мир новым; против них христианину надлежит тщательно трудиться, чтобы, если какой еретик их выставит, уметь полностью разрешить их. Таковы эти доводы.

РАЗРЕШЕНИЕ

Во-первых, надо тщательно рассмотреть, что не может быть ни одного обсуждаемого разумом вопроса, который философ не был бы обязан обсудить, определив, как обстоит в нем дело с истиной, насколько последнюю можно постичь человеческим разумом. И это проясняется так: все применяемые в споре доводы извлечены из вещей, а иначе были бы измышлением ума; но философ учит природе всех вещей, ибо как [первая] философия учит сущему, так части философии учат частям сущего, о чем написано в IV книге «Метафизики», да и само собой ясно; следовательно, философ обязан достичь определенности в любом разумно оспариваемом вопросе, ибо любой

вопрос, обсуждаемый с применением разумных доводов, относится к какой-либо части сущего, философ же созерцает все сущее, природное, математическое и божественное; итак, в любом вопросе, подлежащем разумному обсуждению, философ обязан достичь определенности, а утверждающий противное, да будет ему известно, не ведает, что говорит.

Во-вторых, следует заметить, что ни физик, ни математик, ни метафизик не способны доводами разума доказать, что первое движение и мир новые[6]. Что физик не может это доказать, проясняется через принятие двух самих по себе разумеющихся посылок. Из них первая: никакой искусник[7] не может ничего вывести (causare), принять или отвергнуть иначе, как из начал своей науки. Вторая предпосылка: хотя природа и не есть абсолютное первоначало, она первоначало в роде природных вещей, а значит, первоначало, доступное рассмотрению физика. Потому Аристотель, рассматривающий его в той книге «Физики», о которой начинается учение о природе, исходил не от абсолютного первоначала, но от первоначала природных вещей, т. е. от первой материи, которую во второй книге того же сочинения он называет природой.

Отсюда — к нашему вопросу. Природа не может вызвать (causare) никакого нового движения, кроме как если ему предшествует другое движение, являющееся его причиной; но перводвижению другое движение предшествовать не может, потому что тогда оно не было бы перводвижением; следовательно, физик, чье первоначало природа, не может в соответствии со своими началами полагать перводвижение новым. Большая посылка очевидна, ибо материальная природа не производит ничего нового, не восприняв прежде воздействия извне: материальная природа не может быть перводвигателем, ибо как возникшее сущее будет перводвигателем? — а всякий материальный деятель есть возникшее сущее. Это не относится к телу неба, потому что, хотя и будучи материальным сущим, материей оно обладает не однозначно (univoce) с возникающими вещами; взаимно же превращаются вещи, общающиеся в единой природе.

Опять же всякое новое природное действие требует новизны в своих непосредственных началах, но новизны в каком-либо сущем не может быть без предшествующей перемены: устраняющий перемену устранит всякую новизну; следовательно, природа не может быть причиной никакого нового движения или следствия без предшествующей перемены. Поэтому согласно физику, чье первоначало природа, перводвижение, которому не предшествует никакая перемена, не может быть новым. Большая посылка очевидна, поскольку будь все непосредственные начала какого-либо природного действия всегда в одинаковом состоянии, следствие из них не могло бы произойти теперь, если оно не произошло раньше: я спрошу, почему скорее теперь, чем прежде, и тебе нечего ответить. Говорю в этом рассуждении о «непосредственных началах», потому

что, пусть природное действие и ново, отсюда еще не следует, что в его опосредованных и первых началах возникла какая-то перемена и что-то новое: хотя ближайшие начала порождаемых вещей меняются и иногда существуют, иногда нет, но их первые причины существуют всегда.

Отсюда ясно видно, что физик не может полагать никакое движение новым, кроме как если ему предшествует какое-то другое движение, являющееся его причиной; поскольку же необходимо полагать в мире некое первое движение, — ибо не подобает движениям, из которых одно причина другого, уходить в бесконечность, — то, следовательно, физик от своей науки и применяемых им начал не может полагать первое движение новым.

Поэтому Аристотель, спрашивающий в VIII книге «Физики», возникло ли некогда движение, не бывшее прежде, и применяющий начала, о которых только что сказано, т. е. говорящий как физик, полагает перводвижение вечным в обе стороны[8]. Он же, спрашивая в той же VIII книге «Физики», почему некоторые вещи иногда движутся, иногда покоятся, отвечает, что это потому, что они движимы двигателем, всегда движимым: поскольку двигатель, которым они движимы, — это двигатель движимый[9], оттого разнообразный по состоянию, он заставляет движимое им иногда двигаться, иногда покоиться. Вещи же, движущиеся всегда, движимы неподвижным двигателем, всегда одинаковы в себе и в отношении движимого.

Если, таким образом, физик сообразно своим началам не может полагать перводвижение новым, то не может таким полагать и первое подвижное, ибо такое подвижное причинно предшествует движению, будучи некоторой его причиной[10]; следовательно, физик не может полагать новым также и мир, поскольку первое движимое не предшествует миру во времени.

Отсюда с очевидностью вытекает, если кто тщательно рассмотрит сказанное нами выше, что физик неспособен принять во внимание творение. В самом деле, природа производит всякое свое действие из подлежащего и материи, создание же из подлежащего и материи есть возникновение, но не творение. Поэтому физик неспособен принять во внимание творение: как он будет рассматривать то, куда не простираются его начала? И поскольку создание мира, или произведение его в бытие, не может быть возникновением, что самоочевидно, но есть творение, то выходит, что о создании мира, или произведении его в бытие, не учит ни одна из частей науки о природе, ибо это произведение не природно, так что физика не касается.

Из сказанного выходит также, что физик по своей науке не может полагать и первого человека, и причина в том, что природа, о которой забота физика, не может ничего создать иначе как через порождение, а первый человек рожденным быть не может: человека рождает человек и солнце, способ же возникновения первого человека другой, чем через рождение, и никто не должен удивляться, что физик неспособен рассмотреть ве-

щи, на которые не распространяются начала его науки. Кто тщательно продумает, что способен рассмотреть физик как таковой, тому сказанное покажется разумным; в самом деле, первому попавшемуся ученому рассматривать первую попавшуюся истину невозможно.

385 Если же возразишь, коль скоро такова истина христианской веры, да и просто истина, что мир нов, а не вечен; и что творение возможно; и что был первый человек; и что умерший человек восстанет вновь живым без рождения тот же числом[11]; и что человек этот, тот же числом, прежде тленный, будет нетленным, так что в одном виде будут неделимы эти две разные вещи, тленное и нетленное; и что поэтому, хотя физик не способен ни обосновать эти истины, ни знать их, потому что начала его науки не простираются до столь трудных и столь таинственных деяний божественной премудрости, однако он не должен эти истины отрицать, — подобно тому как, пусть один ученый и неспособен, исходя из своих начал, обосновывать или 390 знать истины наук других ученых, однако он не должен их отрицать, так что, хотя физик не может ни знать, ни утверждать вышесказанные истины, исходя из своих начал, потому что начала его науки до таковых не простираются, однако он не должен отрицать, если другой их выдвинет, конечно, как исти- 395 ны не в силу доводов разума, а в силу Откровения, данного от некой высшей Причины, — на это надо сказать, что истины, которые физик из своих начал не может ни обосновать, ни знать, но которые не противоречат его началам и не разрушают 400 его науку, он отрицать не должен, например, что утверждение «вокруг любой обозначенной на плоскости точки возможны четыре прямых угла» обладает истиной, физик из своих начал обосновать не может, но и отрицать это не должен, поскольку это не противоречит его началам и не разрушает его науку. Однако истину, которую из своих начал он ни обосновать, ни знать не может, но которая противоречит его началам и разру- 405 шает его науку, он отрицать должен, ибо как вытекающее из начал подлежит принятию, так противоречащее им — отвержению. Например, что умерший человек непосредственно восстает живым и рождаемая вещь возникает без рождения, как 410 полагает христианин, полагающий воскресение мертвых таким, что погибшее должно восстать то же числом, — все это физик должен отрицать, потому что не допускает ничего, кроме того, возможность чего в силу природных причин он видит. Христианин же допускает эти вещи возможными в силу при- 415 чины более высокой, какова Причина всей природы[12]. Поэтому они не противоречат друг другу в этих вопросах так же, как и в других.

Если опять возразишь: раз истина в том, что умерший человек непосредственно восстает живым тот же числом, как то 420 полагает христианская вера, в своих положениях истиннейшая, то разве отрицающий это философ не говорит ложь?

На это надо сказать, что как одновременно имеют место

(simul stant) новизна перводвижения и мира по высшим причинам и их неновизна по природным причинам и природным началам, так, если кто тщательно вглядится, одновременно имеют место новизна мира и перводвижения и истинность слов физика, отрицающего новизну мира и перводвижения, потому что физик отрицает новизну мира и перводвижения как физик, т. е. отрицает их новизну из природных начал: все, что отрицает или допускает физик, поскольку он физик, он отрицает или допускает из природных причин и начал. Поэтому вывод, в котором физик говорит, что мир и перводвижение не новые, принятый абсолютно, ложен, но если отнесен к основаниям и началам, из которых выведен, то из них он вытекает. Мы ведь знаем, что и называющий Сократа белым, и отрицающий, что Сократ белый, — оба говорят истину в каком-то отношении. Так и христианин, говорящий, что мир и перводвижение новы, и первый человек был, и человек восстает живым тот же числом, и рождаемая вещь возникает без рождения, говорит истину, но — поскольку это допускается Причиной, чья сила выше силы природной причины; истину говорит и физик, называющий все это невозможным по природным причинам и началам: физик ничего не отрицает и не допускает, кроме как из природных причин и начал, как грамматик в качестве такового ничего не отрицает и не допускает, кроме как из грамматических причин и начал. И поскольку физик, рассматривая только силы природных причин, выводит из них неновизну мира и перводвижения, а христианская вера, вглядываясь в Причину выше природы, выводит из нее возможность для мира быть новым, они оттого ни в чем не противоречат. Так, следовательно, проясняются две вещи: первая — что физик не спорит с христианской верой о вечности мира, другая — что из природных оснований он не может вывести новизну перводвижения и мира.

Что математик, например, не может это вывести, с очевидностью доказывается так. Одна часть математики — астрология, имеющая две части, а именно одну — учащую о разных движениях светил и их скоростях, т. е. какие совершают свой путь быстрее и медленнее, о расстояниях между ними, их конъюнкциях и аспектах и о прочем подобном; другая часть науки о звездах — учащая о действиях, производимых светилами во всем том теле, которое под небесным кругом. И ни то, о чем учит первая часть, ни то, о чем учит вторая, не доказывает новизны мира и перводвижения, потому что скорости движения любых светил в их сферах относительно других и их взаиморасположения могут быть теми же и при вечности перводвижения и мира. По той же только что названной причине и вторая часть науки о звездах не может вывести новизну мира и перводвижения, ибо оттого же, отчего, будь мир и перводвижение вечными, светила могли бы иметь те же движения, конъюнкции и силы, что теперь, они могли бы производить и точно такие же действия в нижнем мире, какие производят теперь,

даже при вечности мира и перводвижения. Следовательно, и вторая часть науки о звездах не может вывести новизну перводвижения и мира.

Как первая часть, так и вторая часть математических наук, геометрия, вывести это неспособна. В самом деле, из начал геометрии это не следует, потому что противоположность следствия может иметь место при той же посылке (oppositum consequentis potest stare cum antecedente), а именно вечность мира и перводвижения может иметь место при тех же началах геометрии и всех ее заключениях: будь ложным, что перводвижение и мир вечны, разве окажутся оттого ложными начала геометрии — прямизна линии между двумя точками или отсутствие у точки частей и прочее подобное вместе со следствиями? Явно нет. Тем же способом будут делаться все возможные преобразования величин соответственно их сущности и по тем же причинам, даже будь мир вечен, как и если он нов? Явно да.

То же самое я говорю о третьей и четвертой частях математических наук, т. е. об арифметике и музыке, и тем же способом, как доказано в отношении геометрии. Все ясно тому, кто продвинут в этих науках и знает их возможности (posse).

А что и метафизик не может доказать, что мир новый, обнаруживается так. Мир зависит от божественной воли как от своей достаточной причины; но метафизик неспособен доказать, что какое-либо действие может в длительности следовать за своей достаточной причиной или быть отложенным на после своей достаточной причины[13]; следовательно, метафизик неспособен доказать, что мир не совечен божественной воле, поскольку мир создан божественным образом.

Опять же, кто не может доказать, что форма божественного воления была такою, что Он от века хотел произвести мир в тот час, в какой мир создан, тот не может доказать ни новизну мира, ни его совечность божественной воле, ибо изволенное существует от волящего сообразно форме воли, метафизик же не может доказать, что форма божественной воли была от века такой-то: говорить, что метафизик способен это доказать, похоже не просто на вымысел, но даже, думаю, на некое безумие; в самом деле, откуда у человека разум, которым он исчерпывающе исследовал бы божественную волю?

Из сказанного составляется умозаключение: нет вопроса, допускающего разумное разрешение, которого философ не был бы обязан обсудить и разобрать, насколько возможно путем рассуждений, как доказано; однако никакой философ не может разумом доказать новизну перводвижения и мира: такого не может ни физик, ни математик, ни теолог; следовательно, никаким человеческим разумом невозможно доказать ни что перводвижение и мир новы, ни что они вечны, ибо кто это докажет, должен будет показать форму божественной воли, а кто ее исследует? Недаром Аристотель в I книге «Топики» говорит, что «бывает проблема, о которой мы не имеем определенного

мнения, например вечен ли мир» или нет. Вера включает многое, чего разумом не доказать, например что умерший восстает живым тот же по числу и что рождаемая вещь восстает без рождения, и кто в это не верует, тот еретик, а кто стремится знать это разумом, глупец.

Следствия и действия — от силы, сила — от субстанции. Кто дерзнет назвать себя разумно познавшим до конца божественную субстанцию и всю ее силу? Ему придется сказать, что он в совершенстве познал все непосредственные действия Бога, как они от Него существуют, новыми или от века, как сохраняются Им в бытии и как пребывают в Нем, ибо в Нем, от Него и через Него возникают или существуют все вещи. А кто тот, кто сможет это достаточно исследовать? И поскольку много таких вещей полагает вера, которые человеческий разум исследовать не может, то где не хватает разума, там пусть восполняет вера, которая должна признать, что божественное всемогущество выше человеческого познания. И не разуверяйся в положениях веры из-за их недоказуемости, чтобы не дойти таким путем до непризнания всякого закона, потому что нет закона, все положения которого были бы доказуемы[14].

Таким образом, явно обнаруживается, что между христианской верой и философией нет никакого спора о вечности мира, если тщательно рассмотреть вышесказанное, как мы покажем с Божией помощью и в других вопросах, где христианская вера и философия людям, судящим поверхностно и невдумчиво, покажутся несогласными.

Мы говорим, следовательно, что мир не вечен, но сотворен новым, хотя разумом это доказать нельзя, согласно вышесказанному, как и некоторые другие относящиеся к вере вещи: будь они доказуемы, то была бы не вера, а знание. Поэтому веру не надо заменять ни софистическим рассуждением, как само собой ясно, ни диалектическим рассуждением, поскольку оно дает не прочное состояние, а только мнение, вера же должна быть прочнее мнения, ни доказательным рассуждением, ибо тогда вера была бы только в то, что можно доказать.

Тогда надо ответить на доводы, приводимые в пользу обеих сторон, и сначала на доводы, стремящиеся доказать противное истине, т. е. что мир совечен Богу.

К первому. «Все неуничтожимое обладает силой существовать всегда...» Если под этим словом «неуничтожимое» понимать то, что, будучи сущим, не может перестать быть ни через уничтожение в собственном смысле, о котором Философ говорит в конце первой книги «Физики»: «Все уничтожающееся отойдет в это крайнее, т. е. в материю», — ни через уничтожение в более широком смысле слова, которого сам Философ никогда не допускает, а именно уничтожение, могущее случиться с любым сущим, которое имеет своей причиной нечто другое, чем себя: всякое следствие, поскольку длится, постольку сохраняется в бытии какой-либо из своих причин, как явствует по индукции, а что сохраняется в бытии другим, может исчезнуть, насколько оно от себя, — если «неуничтожимое» пони-

мать в любом из этих двух значений, то истинна большая посылка, гласящая: «Все неуничтожимое имеет силу существовать всегда», и в таком случае мир не неуничтожим, равно как всякое сущее, имеющее себе другую причину. Ты доказываешь: «Что не возникло, то неуничтожимо». Это истинно для уничтожения, противополагаемого возникновению, потому что как возникновение — из материи, так противостоящее ему уничтожение — в материю, т. е. в противоположность, а не в чистое отрицание; но если нечто возникло, то не обязательно, чтобы оно было неуничтожимо уничтожением, понятым более широко, т. е. таким, которое не переход ни в материю, ни в противоположное, но в чистое отрицание; так может уничтожиться любое следствие при отсечении силы хранителя. Это сохранение древние философы называли золотой цепью[15], коей всякое сущее сохраняется в своем порядке от первосущего; само же Первосущее как не имеет до себя причины, так до себя не имеет хранителя. И раз уж мы коснулись того, что все сущее по сю сторону Первого сохраняется в бытии силой Первоначала, то докажем это яснее. Сначала — через сказанное авторами. В «Книге о причинах» написано так: «Устойчивость и сущность всякой интеллигенции — от чистого блага, которое есть первая причина»[16]. Под сущностью интеллигенции понимается ее произведение в бытие, а под устойчивостью — ее длительность; и если интеллигенция длится силою первого начала, то другие сущие — тем более. С этим согласуется и написанное в Законе: «Из Него и Им суть все вещи»[17]. Опять же Платон, обращаясь от лица Первоначала к интеллигенциям, говорит такие слова: «Больше значит для сохранения вашей вечности моя воля, чем ваша природа». То же самое доказывается рассуждением: причиненное сущее само по себе не имеет природы, чтобы существовать, ибо, имея само по себе природу, способную к существованию, оно не имело бы внешней причины, но только то, что длится и сохраняется в бытии собственной, а не другой, более высокой силой, само по себе имеет природу, чтобы существовать; следовательно, никакое обусловленное сущее не сохраняется в бытии само собой, и потому как все сущее по сю сторону Первоначала существует из него, так Им же сохраняется в бытии, и если бы Первоначало отняло от сущего свою силу, сущее вовсе бы не существовало. Об этом и написано в «Книге о причинах»: «Все зависимые силы — из единой первой силы, которая есть сила сил». И Аверроэс в комментарии ко второй книге «Метафизики» об этом Первоначале говорит, «что достоинство этой причины и бытием, и силою выше, чем у всего сущего, ибо все сущее не получает бытия и силы иначе, как от этой причины; она, стало быть, есть сущее само по себе и истина сама по себе, а все другое сущее есть сущее и истинное через ее бытие и ее истину»[18]. Опять же, сила, создающая вечную длительность, есть сила бесконечная, потому что, будь она конечна, можно было бы допустить и бóльшую силу, а поскольку длительности большей,

чем вечная длительность, быть не может, то получится [в случае вечности мира], что бо́льшая сила не создает длительности большей, чем меньшая сила, что невозможно; однако ни в чем причиненном нет бесконечной силы, ибо все причиненное мыслимо лишь в силу перехода или становления, а это несовместимо с бесконечной силой. То же доказывается еще и по-другому: поскольку сила первого двигателя больше силы любого последующего двигателя и ничто не может быть больше бесконечного, то, следовательно, ни в каком причиненном сущем нет ни бесконечной силы, ни вечной длительности иначе, как только силою первого начала, чья сила сама по себе вечна и бесконечна. И пояснение этому рассуждению: как для длительности, длящейся всегда, нельзя допустить большую длительность, так необходимо, чтобы сила, создающая длительность, которая есть всегда, или вечна, была такой, чтобы нельзя было помыслить силы большей, а такова лишь бесконечная сила.

Ответ на второй довод. Когда говоришь: вечно то, что не имеет раньше себя никакой длительности, я говорю, что это ложно, ибо, хотя времени раньше мира и нет, однако вечность раньше мира, потому что она всегда. Ты говоришь: того, что имеет до себя вечную длительность, не бывает никогда. Я говорю, что не обязательно: то новое, что произошло сегодня, имеет раньше себя вечную длительность, т. е. саму вечность, пребывающую всегда; однако нельзя сказать, что этого нового никогда не бывает.

На третий довод надо сказать, что, хотя сущее, чье произведение — из подлежащего и материи, или через возникновение, зависит от двоякой потенции, а именно от деятельной потенции своего деятеля и от потенции своей материи, ибо из материи не становится ничего, кроме того, к чему она имеет пассивную потенцию, но вещи, чье становление — не возникновение и не из материи, зависит единственно лишь от потенции действующего начала, не материи. В самом деле, как можешь ты сказать, будто от потенции материи зависит то, произведение чего — не из материи, как мира? Ведь каждому ясно, что создание мира не могло быть возникновением. Отсюда, если бы, кроме возникновения, другого способа становления не было, то не стало бы вообще ничего. Поэтому я говорю, что мир создан, и создан заново, ибо не совечен Богу; а когда ты говоришь: следовательно, он мог возникнуть, я говорю, что истина такова: он мог стать единственно из потенции деятеля, не подлежащего к материи. И поскольку в Решении мы коснулись того, что всякое следствие достаточным образом зависит от одной лишь потенции деятеля, в чем кто-то усомнится, то докажем это так. Для всего, чье возникновение зависит от материи, если материи не будет, существование невозможно; совокупность сущего, которое по сю сторону первого начала, стала, ибо имеет причину, а «ставшим сущим» я называю то, что имеет другое причиной своего произведения; таким образом, если

всякое возникновение зависит от материи и ни одно — только от потенции действующего начала, помимо же совокупности сущего, которое по сю сторону первого начала, никакой материи не было, то, выходит, совокупность сущего по сю сторону первого начала невозможна; следовательно, стало нечто, чему
645 стать было бы невозможно.

Ответ на четвертый довод. Когда говоришь: все новое становится через изменение, это истинно только для вещей, становящихся путем возникновения: изменение находим только в возникающих вещах, оттого небесные тела, имеющие невоз-
650 никшую субстанцию, как изменяются [только] относительно места, так и возникают относительно места.

К пятому доводу. Когда говоришь: все новое — во времени, так как новое в некоторой длительности должно происходить в какой-то ее части, ибо, совпадая с любой частью этой длитель-
655 ности, не будет новым в этой длительности, а единственная длительность, имеющая части, есть время, — то я отвечаю, что вещь может быть названа «новой» двумя способами: или поскольку она есть, не бывши прежде, т. е. только в обладании бытием после противоположного [бытию], а не так, что она существует в какой-то части длительности, в которой она есть, а
660 в другой ее нет, и таким способом мир новый, но такому новому нет необходимости быть во времени; или другим способом нечто может быть названо новым, поскольку в некой части длительности, в которой оно есть, оно обладает бытием, а в другой — небытием, и все, что таким способом ново, по необходимости существует во времени, так как единственная длительность, имеющая части, — это время; и таким
665 способом мир не нов. Отсюда ни в какой длительности мир не может быть новым; ни во времени, потому что мир начался вместе со временем и, стало быть, ни одна часть времени не предшествует миру, ни в вечности, ибо вечность неделима и пребывающее в вечности проявляет себя всегда единообразно[19].

Что надо сказать на шестой довод. Когда говоришь: «Всякое возникновение или зарождение из уничтожившегося», это верно. Но когда потом говоришь: «Все уничтожающееся сначала
670 возникло или зародилось», то я говорю, что это утверждение допускает физик, так как он из своих начал не может полагать становление возникающей и уничтожимой вещи иначе как через возникновение или зарождение. Но кто полагает становление могущей зародиться вещи не через зарождение, как обязан полагать полагающий первого человека, ибо первый человек есть вещь, могущая зародиться, однако его произведение не
675 может быть через зарождение, ибо он первый, кто обязан отвергнуть утверждение, гласящее: «Все уничтожившееся сначала зародилось», ибо оно противоречит полагаемому им: первый человек некогда погиб, при том что, однако, никогда не был зарожден. Таким образом, этот шестой довод опирается на природные начала, тогда как выше было сказано, что, кто полагает

мир созданным заново, должен оставить природные причины и искать причину более высокую.

Что надо сказать на седьмой довод. Когда говоришь, что следствие не может уступать в длительности своей достаточной причине, то необходимо сказать, что это истинно для причины, действующей по природе, а не для действующей по воле. В самом деле, как Своим вечным умом Бог может мыслить новое, хотя в отношении Его самого это не ново, так вечной волей Он может создавать новое.

На восьмой довод надо сказать: что могущий и волящий по необходимости действует — это истинно на тот момент, на который назначена воля. И вот, хотя вечны и могущество Божие, которым Он мог создать мир, и воля, которой Он волил, однако Его воля относилась только к моменту, в который создан мир; поэтому мир нов, хотя воля Бога вечна.

Что надо сказать на другой довод. Когда говоришь: всякое новое следствие требует какой-то новизны в каком-то из своих начал, я говорю, что этого не требуется для действующего по воле, потому что в согласии с давней волей действия могут стать новыми и без того, чтобы произошло изменение в воле или волящем. В подтверждение этого надо сказать, что действующее способно создать новое следствие не только потому, что имеет новую субстанцию либо какую-то новую силу или положение, или потому, что прежде подлежало помехе, или потому, что в пассивном начале, из которого оно творит, сделалось новое расположение, но действующее способно произвести новое следствие также и потому, что имеет вечную волю, назначенную к некоторому моменту, в который оно волит действовать в согласии со своей волей.

На следующий довод надо сказать, что не обязательно возводить нечто движущееся после покоя к вечному движению, но нужно возводить движущееся после покоя к перводвижению как к некой причине, которая не после покоя; отсюда, хотя первое движение ново, оно, однако, не после покоя: не всякая неподвижность есть покой, но только неподвижность того, чему присуще двигаться, как написано в III книге «Физики», а прежде перводвижения не было ничего подвижного, чему свойственно двигаться, — имею в виду «прежде» по длительности.

Что надо сказать на другой довод. Когда говоришь: воля, отсрочивающая изволенное, ожидает чего-то в будущем», это верно только о воле, действующей во времени, так как только во времени бывает откладывание на будущее и ожидание; но для воли, чье действие до времени, это неверно, а действие божественной воли — до времени, по крайней мере то, каким она создавала мир и время.

На следующий довод надо сказать, что две вещи внутри одной и той же длительности совместны, если между ними не располагается никакая часть этой длительности, как совместны две временности, между которыми не располагается никакая часть времени; но если между какими-то двумя вещами не

располагается никакая длительность, ввиду того что одна из них — в «теперь» вечности, а другая — в «теперь» времени, так что между ними не располагается длительность, то отсюда не следует, что такие вещи совместны. Так относятся друг к другу воля Бога, которая в «теперь» вечности, и создание мира, которое в «теперь» времени.

На другой довод следует говорить, как говорилось[20]. Ты возражаешь против этого[21], что полагать в Боге такую форму воли значит измышлять. Следует сказать, что это неверно: не все вымысел, чего нельзя доказать. На твое второе возражение[22] говорю, что из чего определилась форма божественной воли от века, таким надлежало быть и способу исхождения изволенного из воли, чтобы изволенное совершенно сообразовалось с волей.

На следующий довод[23] надо сказать: когда говоришь, что от древней воли, между коей и ее следствием не случается перемены, не может быть нового следствия, то это верно только о воле, действие которой происходит через перемену; божественная воля не такова.

На прочее[24] говорю, что тот пример в чем-то уместен, хотя не вполне.

Доводы же в пользу противоположной стороны допустимы ввиду их вывода, хотя, будучи софистическими, они могут быть опровергнуты[25].

Отсюда ясно, таким образом, что для философа называть что-то возможным или невозможным значит называть это возможным или невозможным на основаниях, доступных для человеческого рассуждения. В самом деле, как только человек отказывается от обоснований, он сразу перестает быть философом; и философия не опирается на откровения и чудеса. Поэтому, хотя ты сам называешь и должен называть истинными многие вещи, однако, если ты не начнешь утверждать их истинность на иных основаниях, кроме как человеческий разум, ты никогда не должен их допускать, — скажем, воскресение людей, полагаемое верой. В таких вещах хорошо поэтому доверяться божественному авторитету, а не человеческому разуму. Вот я спрошу тебя, какой разум это доказывает? Спрошу и это тоже: какое рассуждение доказывает, что зарождающаяся вещь после своей гибели снова восстает без зарождения, причем та же числом, какая была до своей гибели, как тому надлежит быть при воскресении людей согласно суждению нашей веры? Философ в конце второй книги «О возникновении» говорит, наоборот, что погибшая вещь может восстановиться та же по виду, но не та же числом. И этим он не противоречит вере, потому что называет это невозможным по природным причинам: исходя из них ведет свое рассуждение физик, а наша вера говорит, что это возможно в силу более высокой причины, которая есть начало и конец нашей веры, Бог преславный и всеблагословенный.

Так что никакого противоречия между верой и философом

нет. Тогда зачем же ты бормочешь против философа, когда до-
765 пускаешь одно с ним? Не верь, что философ, положивший жизнь на стремление к мудрости, в чем-то противоречил истине католической веры, но стремись к ней еще больше, потому что мало имеешь понимания в сравнении с философами, которые были и есть мудрые мира, чтобы ты мог понимать их речи. Речь учителя должна быть понята в наилучшем смысле; и неважно, что говорят какие-то негодяи, кладущие свое усердие на то, чтобы научиться отыскивать доводы, в чем-то про-
770 тиворечащие истине христианской веры, — дело, без всякого сомнения, невозможное. Из-за подобных вещей говорят, что христианину невозможно быть философом, потому что своим Законом он понуждается к разрушению начал философии. Но это ложно, потому что христианин допускает, что вывод, полученный через философские рассуждения, не может быть иным
775 на основаниях, на которых он получен, если он может быть получен через природные причины. Что мертвый не восстанет живым непосредственно тот же числом, — христианин допускает, что иначе не может быть на основании причин, через которые этот вывод был получен; но и допускает, что дело может обстоять иначе по причине более высокой, которая есть причина всей природы и всего вызванного ею бытия. Поэтому тонко
780 понимающий христианин не понуждается своим Законом разрушать начала философии, но сохраняет в силе веру и философию, ни той, ни другой не вредя. Если же некто, облеченный достоинством или нет, неспособен понять столь высокие вещи, то пусть слушает мудрого и верует в христианский Закон не ради софистического рассуждения, потому что оно подводит, и не ради рассуждения диалектического, потому что оно не со-
785 здает такого прочного навыка, как вера, поскольку вывод из диалектического рассуждения принимается с опасением противоположной стороны, ни с помощью рассуждения доказательного, как потому, что оно невозможно для всех положений нашего Закона, так и потому, что оно создает знание, «ибо силлогистическим доказательством создается знание», как напи-
790 сано в первой книге «Второй аналитики», а вера не есть знание. Поэтому пусть каждому христианину даст должным образом держаться Христова Закона и веровать в него Христос Бог преблагословенный, Которому слава во веки веков. Аминь.

ПРИМЕЧАНИЯ

Боэций Датский, или Дакийский (от лат. Dacia; название этой области на Дунае было перенесено по созвучию на Данию) был до сих пор известен прежде всего тем, что в 1277 г. он вместе с другим северянином, Сигером Брабантским, был декретом парижского епископа осужден за преподавание недолжных мнений по вопросам философии и отношения философии к богословию. Достоверно, что по крайней мере до 1271 г. он был магистром факультета «искусств»

(философии) Парижского университета. Его сочинения по логике, «модистской» семантике, комментарии к Аристотелю во многом дошли до нас; список его работ из 13 названий есть в старинном сводном каталоге авторов-доминиканцев[1]. Других документов о его принадлежности к ордену нет.

Слава еретика не способствовала сбережению его метафизики и этики. Переписчики часто прикрывали его тут именами старого Боэция Северина, Фомы Аквинского или оставляли их безымянными. Жозеф Эрнест Ренан опознал в Сигере и Боэции Датском «латинских аверроистов», о которых упоминает Фома[2]. Приняв эту конструкцию Ренана, оправдывающую приговор 1277 г., католические историки почти до середины 20 в. продолжали войну против независимого философа. «Боэций не знает ничего о христианской жизни. Это рационализм самый чистый, самый отчетливый и самый решительный, какой можно себе представить. Люди, по-видимому, затрудняющиеся дать себе точный отчет в том, чем был парижский аверроизм по отношению к христианству, хорошо сделают, если продумают эти несколько страниц (трактат «О высшем благе, или О жизни философа». — *В.Б.*). Они тем более поучительны, что демонстрируют высшее совершенство изложения, точность мысли и тонкое мастерство письма. Рационализм Ренессанса с его разжиженными мыслью и языком не создал, насколько я могу судить, ничего сравнимого с этим»[3]. Этот прокурорски хлесткий пассаж о. Мандонне цитировал патриарх медиевистики Мартин Грабман, потом — Геза Шайо, опубликовавший в 1954 г. найденный им в Будапеште и правильно аттрируированный Боэцию Датскому трактат, ниже полностью переведенный нами на русский язык[4]. Более полное название трактата — «Книга о согласии веры и философии в отношении вечности мира». Нумерация строк по вышеуказанному изданию.

Одним из первых дал себе труд вчитаться в Боэция Датского Ф. Ванстенберген, не нашедший у философа никакого неблагочестия. Учение трактата «О вечности мира» абсолютно ортодоксально и совпадает с позицией веры: разум не в состоянии доказать ни вечности мира, ни его начала во времени, и потому нуждается в вере. Аверроизма здесь нет; «говоря строго, ни один из защищаемых им тезисов не заслуживает церковной цензуры». Возможно Боэций Датский подобно Сигеру слишком автономизирует философию, однако Этьен Жильсон неправ, думая, будто на этом пути теология отлучается от разума: Боэций близок к Фоме, который тоже требовал не соваться с доказательствами туда, где говорит вера (STh I. qu. 46, a. 2)[5]. Современный историк-католик не находит у Боэция Датского ересей, «ла-

---

[1] Так называемый Стамский каталог из цистерцианского аббатства в Стамсе (Тироль): *Meerssemann G.* Laurentii Pignon Catalogi et Chronica, accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis scriptorum OP. Roma, 1936.

[2] *Renan E.* Averroes et l'averroisme. P., 1852.

[3] *Mandonnet B.*, père. Note complementaire sur Boece de Dacie//Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1933, t. XXII, p. 246—250.

[4] *Boetius Dacus.* Tractatus de aeternitate mundi//De Gruyter, 1964.

[5] *Van Steenberghen F.* La philosophie au XIII siecle. Louvain; P., 1966, p. 404—411.

тинский аверроизм» оказывается историографическим вымыслом[6]. Несправедливое осуждение парижских «артистов», философов и верных христиан — «колоссальная ошибка в оценке, совершенная раздраженным епископом и его мнительной комиссий; декрет 1277 г. основывался на преднамеренно пристрастном чтении сочинений "аверроистов" в иллюзии разоблачения мнимой двойной истины»[7]. О «двойной истине» у Боэция не может быть и речи[8]. Боэций не предлагает держать в голове два противоречивых и одинаково истинных тезиса «мир нов» — «мир вечен»; размежевывая религию и разум, он исключает возможность спора между ними. Если бы церковь сумела вовремя понять, что именно автономия науки делает ее союзницей веры, удалось бы избежать конфликтов, от которых пострадали обе стороны[9].

[1] *Аристотель*. Метеорологика II 3, 356 b 4 — 9.

[2] По определению «достаточной причины», ср. *Аристотель*, Метафизика IX *5*, 1048 a 13—15: «Когда способное действовать... стремится к тому, способность к чему имеет... оно необходимо делает именно это... Уточнять еще, добавляя *при отсутствии какого-либо внешнего препятствия*, уже нет никакой надобности».

[3] То есть формирующая форма, идея.

[4] Modus ponens — доказательство путем выдвижения положительного тезиса, в отличие от modus tollens, довода от противного.

[5] Возможный перевод: «...от которой (перемены) должно было возникнуть новое следствие (действие)».

[6] То есть новизна мира — не тезис философии как науки о природе, числе и божестве. Он выдвинут верой.

[7] Artista — тот, кто занимается одним из семи «искусств» (artes), т. е. философских наук. Запомнить их порядок помогали учебные стихи (не нуждающиеся в переводе):

Grammatice cura/recte loquitur sune figura.
Rethorice studio/verba polire scio.
Cunctarum rerum/perhibet dialectica verum.
Invigilans numeris/sit arismetice artis.
Dat modolosscire/musica docta lirae.
Metitur spatia/terrarum geometria.
Motus astrorum/ gerit liber astronomorum.
Has septem peperit/theologia perennis.

Цит. по: *Roos H. S. J.* Die Modi Significandi des Martinus de Dacia. Kopenhagen, 1952. S. 81—82.

«Искусства» были призваны обслуживать верховную науку — богословие, которое в то же время рассматривалось как их родоначальница. Философия и поэзия, фор-

---

[6] *Schrodter H.* Boetius von Dacien und die Autonomie des Wissens.//Theologie und Philosophie, 1972, 47. Ig., Hft. 1, S. 16—17.

[7] *Bianchi L.* L'errore di Aristotele: La polemica contro l'eternita del mondo nel XIII secolo. Firenze: La nuova Italia, 1984, p. 180. Почти так же резко об Этьене Тампье — *Dales P. C.* Origins of the doctrine of the double truth//Viator, 1984, № 15, p. 169—179.

[8] *Roos H.* Der Unterschied zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaft nach Boetius von Dacien.//Miscellanea mediaevalia, *5*.//De Gruiter, 1968, S. 108. Ср. требование покончить с навязчивой легендой о еретичестве Боэция Датского: *Van Steenberghen F.* Une légende tenace: la théorie de la double vérité//Academie Royale de Belgique. Classe des lettres. 1970. 5-me serie, LVI, p. 179—196.

[9] *Wilpert P.* Boetius von Dacien — die Autonomie des Philosophen//Miscellanea Mediaevalia, 3. B., 1964, S. 135—152.

мально отождествлявшиеся с риторикой, диалектикой и музыкой, а отчасти и с другими «искусствами», реально делали классификацию проблематичной.

[8] То есть не начавшимся и бесконечным. *Аристотель*, Физика VIII 1, 250 b 11 слл.; 251 b 27.

[9] *Аристотель*, Физика VIII 6. Аристотелевский перводвигатель ни движется, ни покоится; его ближайший образ — звездное небо, движущееся неизменным движением; ими приводятся в движение другие двигатели — живые существа.

[10] То есть всякая относительная новизна внутри мира вызвана лишь перипетиями движения, которое со своей стороны абсолютно новым быть не может.

[11] То есть в своей «нумерической» индивидуальности, отличающей друг от друга представителей одного и того же вида.

[12] «Физик» здесь не противопоставлен «христианину»: они могут сосуществовать в одном лице.

[13] См. прим. 2.

[14] Здесь «закон» в широком смысле, включающем религию, государственное устройство, нормы морали, обычаи. Ими человек связан независимо от того, имеются ли для них разумные доказательства. «Закон» безусловно необходимо признавать. С другой стороны, смирение верующего лишает его права доказывать веру в чудо разумом или спорить с философом иначе как с позиций строгой науки.

[15] *Макробий.* Комментарий на Сон Сципиона I 14, 15 (по поводу стиха из «Илиады» VIII 17).

[16] Книга о причинах VIII 79 (рус. пер.: Историко-философский ежегодник — 1990. М., 1991, с. 195).

[17] «Все через Него начало быть... мир через Него начал быть» (Ин 1, 3; 10); «Ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим 11, 36).

[18] *Averroes.* In Met. II 1, text 4 (одно из изданий: Die Metaphysik des Averroes. Halle; Saale, 1912). Ср. комментируемое место Аристотеля: «Начала вечно существующего... истинны не временами и причина их бытия не в чем-то другом... они сами причина бытия всего остального... в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине».

[19] То есть Боэций Датский понимает вечность как непрекращающееся пребывание, например, неба неподвижных звезд или математических отношений. Вечности, таким образом, отказано в новизне. С другой стороны, в новизне отказано и времени — производному вечности. Но мир предшествует как вечности, так и времени. Его новизна заключается в нем самом, а именно в том, что он есть, при том что его бытие необъяснимо и беспричинно.

[20] См. выше строку 231: божественная воля от века замыслила мир новым.

[21] См. 240: кто измыслил посылку, у того не доказаны и следствия. Однако, возражает Боэций, недоказанное следствие не обязательно ложно.

[22] См. 246: если форма божественной воли такова, какова она есть, то не означает ли это, что ее свобода оказалась ограниченной.

[23] См. 260: от древней воли не может быть новых начал.

[24] Пример с волей, замыслившей поступок, но не сейчас, уместен «не вполне», потому что Богу нечего выжидать в своем действии; он, однако, «подходит» в том смысле, что мир может быть новым не обязательно во времени, а в своей сущности, т. е. быть задуманным в качестве нового (см. прим. 19).

[25] То есть доводы в пользу новизны мира тоже могут быть опровергнуты. Боэций, несомненно, опирается здесь на Аристотеля, который относит вечность или невечность мира к тезисам, не поддающимся доказательству или опровержению (Топика I 11).

Перевод и примечания
С. В. Силантьева и *В. В. Бибихина*

СВЯЗЬ ДУШИ И ТЕЛА И ПРОБЛЕМА ПРОТЯЖЕНИЯ В МЕТАФИЗИКЕ ГЕНРИ МОРА

Д. В. Никулин

Генри Мор (1614—1687), один из наиболее видных представителей школы кембриджского платонизма, — фигура уникальная и вместе с тем характерная для XVII в. Автор множества трактатов, изобилующих риторическими жестами и полемическими приемами, по вычурности и напыщенности стиля напоминающих сочинения поздневизантийских авторов, Мор претендовал на место в «золотой цепи платонической последовательности» и на продолжение античной философской традиции. Наряду с Б. Уичкотом и Дж. Смитом, Р. Кедвортом и Р. Кемберлендом Генри Мор входил в круг «людей широких воззрений» (Latitude Men), как называли кембриджских платоников их современники. Кружок кембриджских платоников не философская школа в собственном смысле, но, скорее, свободное сообщество единомышленников с общими идеалами и интенциями философствования. Будучи христианами, кембриджские платоники признавали, однако, множественность возможных представлений истины и призывали к религиозной веротерпимости и синкретизму. Г. Мор, ведший тихую уединенную жизнь в бурный и изобилующий событиями XVII в., лишь изредка покидал стены Кембриджа, при жизни еще стяжав славу мистика и духовидца. Одно из определяющих умонастроений Мора, как, впрочем, и многих крупных мыслителей столетия — от Декарта до Гоббса (исключая, разумеется, представителей «второй схоластики»), — неприятие школьной философии. Антисхоластическая позиция была, очевидно, реакцией на чрезмерно формализованные схемы вывода и организации мысли и доказательства заранее очевидного. Отсюда как следствие интерес к предшествующей, прежде всего античной платонической традиции (в частности, со стороны кембриджских платоников, составлявших оппозицию ученым Оксфорда — цитадели схоластики), к ее истолкованию итальянским ренессансным платонизмом, а также к оккультным, теософским и каббалистическим сочинениям, трудам Парацельса, Корнелия Агриппы, И. Б Ван Гельмонта. Отсюда же в стремлении к «возвращению к истокам» попытка синтезировать столь разные учения в единую цельную систему. Отсюда, наконец, стремление противопоставить чистой умозрительной дедукции метод опытной, экспериментальной проверки всякого факта, будь то вращение Земли или экстраординарные психические явления, будь то научный эксперимент или личный мистический опыт.

Однако синкретический подход не дал желаемого результата: отчасти, очевидно, из-за невозможности согласовать с основами христианского миросозерцания некоторые из принимавшихся положе-

© Д. В. Никулин, перевод, примечания, 1993
© Ю. А. Шичалин, сверка перевода, 1993
© Ф. И. Маккиннон, примечания, 1993

ний, например о предсуществовании душ и о мировой душе, отчасти из-за того, что, стремясь разрушить основы школьной философии, кембриджские платоники тем не менее неизбежно — ибо Возрождение не создало своей столь изощренной и разработанной логики и онтологии — вынуждены были прибегать к традиционным приемам схоластики. Сам Мор постоянно пользуется школьными методами эристики, а позднее его сочинения «Руководство по метафизике» и «Руководство по этике» написаны явно по образцу средневековых «Сумм». Мистика никогда не преобладает всецело у Мора над логикой (равно как и у других кембриджских платоников, писавших проповеди как логически непротиворечивые произведения); не случайно столь высоко был им ценим Плотин, дающий замечательный образец точной сбалансированности мистического и логического начал умозрения в своих сочинениях. Поэтому по видимости изгоняемая формальная и сухая схоластика (которую, заметим, едва ли можно отыскать в трудах выдающихся мыслителей средневековья, разве что в сочинениях позднейших их эпигонов) на самом деле оставалась ядром западноевропейской метафизики, претворившей интуиции зрелого средневековья (такие, как, например, превосходство бесконечного над конечным и определенным) в форму новоевропейской метафизики и науки.

Указанные тенденции — антисхоластицизм и тяготение к экспериментальному обоснованию — обусловили интерес Мора к философии Декарта. Поначалу Мор выступал как рьяный ее сторонник и защитник (между философами в 1648—1649 гг. завязалась чрезвычайно содержательная и интересная переписка, прерванная лишь смертью французского мыслителя), однако позже отошел от картезианства и занял резко критическую позицию по отношению к нему. Основной пункт критики Декарта Мором связан с прояснением того, каким образом душа связана с телом и где место души. В самом деле, для Картезия, для которого душа есть чистая мысль, а тело есть чистое протяжение, решение этой проблемы представляет значительную трудность в силу последовательно проводимого дуализма res cogitans и res extensa. Между тем одно из центральных положений метафизики Мора гласит: всякое сущее протяженно.

«Бог является протяженным, — пишет он Декарту, — а также и ангелы и всякое самосущее, поскольку протяжение заключено в тех же границах, что и абсолютная сущность вещей... Утверждать, что Бог по-своему протяжен, заставляет меня то, что он вездесущ и тесно заполняет всю мировую машину в ее частях»[1]. Отличие души от тела, согласно Мору, состоит вовсе не в отсутствии пространственного протяжения, но в том, что душа неделима и способна проницать другое и быть проницаемой, тело же делимо и непроницаемо для другого тела. Поэтому вопрос о связи души и тела разрешается просто: душа находится в том же месте, что и тело, проницает его, движет и сообщает жизнь в силу своей с ним сопряженности. При этом душа, согласно Мору, пребывает в особом нетелесном пространственном измерении, хотя пространство одно и то же и для души и для тела, которые в нем лишь по-разному представлены в отношении предикатов проницаемости и делимости. Протяженность,

пространство само по себе неотъемлемо присутствует во всяком сущем, являясь неким знаком бытия, более того, оно есть как бы представление самой божественной сущности — именно поэтому оказывается возможным перечислить («Руководство по метафизике, VIII, 8) двадцать предикатов (единое, простое, неподвижное, вечное, бесконечное и др.), равно относящихся как к пространству, так и к Богу.

Между тем утверждение пространственной протяженности душа и Бога подразумевает тем самым, с одной стороны, количественную их измеримость и делимость, а с другой — их материальность. Не случайно поэтому (хотя учение Мора и повлияло на Ньютона в его теории абсолютного пространства) большинство современников, в том числе и Декарт, подвергли это учение справедливой критике. Однако следует все же заметить, что основу и глубинную подоплеку рассуждений Мора составляет, по всей видимости, стремление дать ответ на весьма древний философский вопрос: связаны ли в отличие от текучих и изменчивых непреходящие и нематериальные сущности с некой особой материей? Проблема эта обсуждалась и решалась в античном платонизме, последовательно различавшем и строго разводившем материю вещей изменчивых и материю вещей неизменных. И Аристотель говорит: «Материя же сама по себе не познается. А есть, с одной стороны, материя, воспринимаемая чувствами, а с другой — постигаемая умом» (Метафизика. VII 10, 1036 а). При этом первая связана с вещами телесными и преходящими, находящимися в текучести и изменчивости физического мира, вторая же — с непреходящими геометрическими объектами, находящимися в стихии особой интеллигибельной материи, или воображения, фантазии. Все вещи поэтому, как телесные, так и умопостигаемые, так или иначе, каждая по своей мере, связаны с некой материей, иной для телесных вещей, иной для душ и геометрических объектов. По-другому это означает, что все сущности причастны не только чистой энергичной форме, деятельности и действительности, но и возможности и множественности. Оттого и Прокл утверждает, что «материя двояка: с одной стороны, есть та, которая находится в чувственных вещах, с другой — та, которая находится в вещах, представимых в воображении»[2]. Однако очевидно, что материя не есть тело. Тело — это форменная, структурированная материя, в которой воплощена чистая форма, эйдос. И если материя двояка, то двояко и тело: одно — физическое и другое — нефизическое. Оба конституируются, оформляются душой, но если первое — преходящее, как и физические тела, то второе — непреходящее, как и геометрические фигуры.

Можно указать по крайней мере на три источника учения об особом нефизическом, или тонком, теле, связанном с душой, хотя, разумеется, Мор не может претендовать на адекватное их истолкование. Прежде всего — христианский: по слову апостола Павла, «сеется в уничтожении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе. Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное» (I Кор. 15, 43—44). Кроме того, сам Мор указывал на каббалистическую традицию (исследованию которой

посвятил многие страницы своих произведений), в коей термин «маком, «место», является синонимом божественного имени. Наконец, в неоплатонизме, несомненное влияние которого через сочинения Плотина, Ямвлиха и Прокла испытал Мор, помимо учения о двух материях или даже иерархии разных видов материи, где принцип изменчивости, неопределенная двоица, по-разному представляется для разных видов сущностей, определяемых разными способами отношения к единому, есть учение об особом световом бессмертном теле, связанном с душой и являющемся ее носителем, ὄχημα . Подобное представление можно найти у Порфирия, Ямвлиха (ср.: О Египет. мист. I, 16—19), а также у Сириана (Коммент. к Метаф. 881 в сл.) и Прокла (Коммент. к Тимею III, 236—237; Начала теол., 207—210); само же понятие носителя заимствовано у Платона из мифа о творении души, которой придано тело в качестве повозки или колесницы (Тимей 69 с; ср. 41 е, 44 е). Однако в отличие от Г. Мора неоплатоники никогда не представляли саму душу пространственно протяженной, для них душа только умопостигаемая сущность, связанная, однако, с телом в отличие от чистых идей. Для неоплатоников носитель — тело — то что перевозит, переправляет на себе душу, которая сама по себе в мире передвигаться не может, однако не потому, что совершенно неподвижна, — напротив, душа самодвижна и имеет в самой себе начало движения, сообщая его телу (ср.: *Платон*. Федр 245 с — 246 а), — но потому, что всецело изъята из телесного мира и протяжения. Поэтому душа находится и передвигается в мире посредством своего носителя, т. е. как бы пребывает в мире, будучи на самом деле вне мира. При этом носитель, тело души — ее проводник в мире вещей во времени, а душа — проводник своего особого тела в мире умопостигаемых сущностей, телосов, в вечности.

Представляемый трактат Генри Мора о природе души, или духа, затрагивающий упомянутые проблемы, переведен по изданию: Philosophical Writings of Henry More/Ed. F. I. Mackinnon. N. Y., 1969. Перевод Д. В. Никулина сверен Ю. А. Шичалиным. Примечания Ф. И. Маккиннон и Д. В. Никулина.

[1] *Descartes R.* Correspondance avec Arnauld et Morus. P., 1953. P. 96—99.

[2] *Proclus de Lycie.* Les commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide. P., 1948. P. 43—44. См. также: *Hartmann N.* Des Proclus Diadochus Philosophische Anfangsgrunde der Mathematik. Giessen, 1909.

ДОСТУПНОЕ, ПОДЛИННОЕ И ИСТИННОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ И ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОЕ ИЗЪЯСНЕНИЕ ПРИРОДЫ ДУХА[1]

Генри Мор

I.

ИЗЛОЖЕНИЕ ВЗГЛЯДОВ НУЛЛИБИСТОВ И ХОЛЕНМЕРИАНЦЕВ

Для того чтобы мы могли приступить к последовательному и удовлетворительному выяснению существа или понятия нетелесных, или духовных, сущностей, мы должны прежде развеять два устойчивых заблуждения, затемняющих и заслоняющих их истинную природу.

Первое заблуждение разделяют те, кто хотя с готовностью и признает нетелесные, или духовные, сущности, тем не менее утверждает безо всякого на то основания, будто они нигде в мире не находятся; и хотя с первого же взгляда такое мнение кажется весьма нелепым, тем не менее его приверженцы упорно за него держатся, относясь не без некоторой высокомерности и надменности или по крайней мере со скрытым и неявным презрением к философам, утверждающим обратное, как к людям менее разумным и слишком много позволяющим своему воображению. Те, кто открыто заявляет, что дух — Nullibi, т. е. *нигде,* заслуживает имени, или звания, *нуллибистов*[2].

Другое серьезное заблуждение, касающееся природы духа, распространяется теми, кто открыто признает, что души находятся *где-то*, однако не просто целиком во всем занимаемом Ubi, или месте (в наиболее общем значении этого слова), но и целиком в каждой его части или точке, причем эта особенность природы духа описывается ими как пребывание *totus inttoto i totus in qualibet sui parta* (целиком во всем целом и целиком в каждой своей части), что по-гречески можно было бы охарактеризовать как οὐσιαν ὁλενμερῆ,

т. е. как сущность, целиком пребывающую в каждой своей части, а само это свойство — как των ασωματων ουσιων την ολενμερειαν, холенмеризм нетелесных сущностей. Поскольку философы, придерживающиеся подобного мнения, диаметрально противоположны первым, они кратко и исчерпывающе могут быть названы *холенмерианцами*[3].

II.

ДЕКАРТ — ГЛАВА НУЛЛИБИСТОВ; В ЧЕМ СИЛА ИХ МНЕНИЯ

В достаточной мере представив мнения тех и других философов, мы попытаемся теперь изложить также и их доводы в поддержку своих взглядов и опровергнуть их, в первую очередь доводы нуллибистов,

главой и предводителем которых является, очевидно, тот самый Рене Декарт, который своими остроумными «Метафизическими размышлениями» сильно вывихнул и повредил разумные способности некоторых людей, в иных отношениях рассудительных и здравомыслящих, но в данном вопросе в силу их преувеличенного восхищения Декартом — поскольку они были не вполне осмотрительны и обмануты отчасти его притворной и чарующей тонкостью, отчасти его авторитетом — уверивших себя, будто это действительно наиболее истинно и ясно для них. Не будь они ослеплены предрассудками, они никогда не приняли бы подобного мнения в качестве возможного; тщательно обученные и прилежно наставленные им, так что их не смогло бы провести никакое самое могущественное и самое хитроумное неблагорасположенное к ним божество, они, однако, будучи не вполне осмотрительными, легкомысленно и беспечно дали себя обмануть и ввести в заблуждение человеку обычному, но наделенному духом прельщающим и чрезвычайно лукавым и скрытным, что станет вполне очевидным после того, как мы основательно исследуем и рассмотрим все доводы, приводимые нуллибистами в защиту своего мнения.

Вся сила его заключена в трех аксиомах, из коих первая: «то, что мыслит, нематериально», и наоборот. Вторая: «то, что протяженно, материально»[4]. Третья: «то, что всегда непротяженно, нигде не находится». К третьей добавлю еще и четвертую, являющуюся необходимым и очевидным следствием предыдущих, а именно: «То, что находится где-либо, протяженно». Сами нуллибисты должны быть благодарны мне за ее несомненность, иначе они не могли бы попросту претендовать на утверждение истинности мнения, будто духовные сущности пребывают *нигде*, и были бы вынуждены признать, что утверждение имеет смысл лишь как неявное отрицание их существования: говоря, что они *существуют*, на деле скрыто и искусно отрицают это, утверждая, что они — *нигде*. Несомненно, нуллибисты утверждают, если только они действительно искренни, что духи нигде не находятся, по единственной причине — из боязни признать, что духи находятся где-либо, поскольку из их собственных принципов тогда следовало бы, что духи протяженны, а протяженное, согласно второй аксиоме, материально. Отсюда уже очевидно, что мы вполне сходимся в том, что, если реально сущее где-либо находится, оно является протяженным.

III.

Софистическая слабость доводов нуллибистов, которые на основании того, что мы можем постигать мышление, не постигая при этом материи, заключают, что мыслящее нематериально.

Все же я не сомневаюсь, что, вооружившись истиной, мы легко опровергнем и совершенно покончим со мнением нуллибистов. Для того же чтобы их легкомыслие и легковерие были более очевидны, исследуем основания их взглядов по частям и рассмотрим, насколько добротен каждый из членов их суждения.

Первый из них — «то, что мыслит, нематериально», и наоборот.

Обратное этой аксиоме я не буду разбирать, поскольку это мало что даст для нашего исследования, замечу лишь, что меня смущает не ее возможная ложность, но самый этот новый метод доказательства, который из того, что мы в состоянии постигать мышление, не постигая при этом материи, заключает, что то, что мыслит, нематериально. То, что мы можем постигать мышление без материи, говорят нуллибисты, очевидно из того, что даже если предположить, что во всей вселенной нет ни единого тела, и последовательно придерживаться этой позиции, тем не менее по-прежнему будет несомненным, что в мире есть res cogitans, мыслящая сущность, поскольку сам наблюдатель обнаруживает себя в качестве таковой; и все же я добавлю, что даже если бы наблюдатель предположил, что в природе не осталось также и ни единой *нематериальной* сущности (а не только *материальной*), и последовательно держался бы этой позиции, тем не менее сам он не перестал бы при этом быть уверенным в существовании некой мыслящей сущности (даже если бы он и себя самого не считал мыслящим существом), поскольку без мышления он попросту не в состоянии ничего предположить. Мне хотелось, между прочим, привести это соображение, ибо вся легковесность утверждений нуллибистов становится тогда более очевидной.

Замечу также, что такова уж природа человеческого разума, что он подобен глазу, который лучше приспособлен для созерцания других вещей, нежели самого себя, и потому нисколько не удивительно, что не мысля ничего о своей собственной сущности, разум постоянно и неотрывно в то же самое время созерцает все прочее, то самое, с чем имеет ближайшую связь, не отдавая себе отчета, что сам имеет подобную же природу. Поэтому легко может случиться, что, когда разум всецело поглощен созерцанием других вещей без какого бы то ни было размышления о себе самом, он невольно может заключить о себе в целом, что он есть *простая мыслящая сущность*, не имеющая каких-либо других атрибутов, и таким же образом заключать с твердостью и впоследствии из той несомненности, которую являют ему его собственные способности. Итак, всякому очевидна слабость и несостоятельность заключения, будто человеческий разум не может быть ничем иным, то есть иметь какие-либо другие атрибуты, помимо одного только мышления.

IV.

Истинный метод, который следовало бы применить для доказательства того, что материя не может мыслить.

Наконец, если бы Картезий со своими нуллибистами рассмотрели вопрос bona fide, они бы оставили все эти сплетения и изгибы мнимой абстракции, а прямо обратились к самому предмету и затем, тщательно рассмотрев материю и исследовав природу мышления, они обнаружили бы, что материи неотъемлемо присущ некий атрибут, несовместимый со способностью мышления, или же мышлению — атрибут, несовместимый с материей. Пытаться же из различия одних лишь идей или понятий каких бы то ни было атрибутов извлечь их раздельность или действительное различение, более того, их противоположность или несовместимость — значит гру-

бейшим образом нарушать необходимые законы логики и путать diversa с opposita, смешивая их воедино. Для разбирающихся в логике подобная ошибка должна, несомненно, казаться совершенно очевидной и нелепой.

Для того чтобы слабость и непоследовательность метода нуллибистов стала еще более явной, предположим, что философы, не важно какого толка, всерьез отстаивают следующий тезис: мыслящая субстанция либо материальна, либо нематериальна. Не будет ли отсюда с несомненностью следовать, что мыслящая субстанция может быть отчетливо постижима без понятия материи, как и материя — без понятия мышления, несмотря на то что в одном из членов приведенного дистрибутивного суждения они соединены достаточно тесно друг с другом?

Так каким же образом новоизобретенный метод Картезия может уверить нас, что упомянутое предположение ложно или что данное дистрибутивное суждение незаконно? Можно ли заключить из него, что материя может быть постигнута без мышления, а мышление — без материи? Первое признается всеми, второе же следует с несомненностью из самого суждения; стало быть, совершенно очевидно, что нам следует прибегать к известным и апробированным законам логики, которые появились за много веков до новомодного метода Декарта, были установлены и подтверждены всем опытом человечества и которые учат, что во всяком правильно составленном дистрибутивном суждении части его должны consentire cum toto i dissentire inter se, согласовываться с целым и быть противоположными друг другу. То, что в приведенном выше суждении они противоположны, совершенно очевидно. Остается лишь доказать, что одна из частей — именно что мыслящая субстанция может быть материальной, — противоречит природе целого. Таков ясный, надежный и очевидный способ, или метод, доказательства в соответствии с известными законами логики; новый же способ есть разновидность софизма и путь, ведущий к трате времени и уклонению от истины.

V.

Доказательство того, что все вещи являются в некотором роде протяженными, основанное на следствии из третьего принципа нуллибистов.

Что касается второй аксиомы или принципа, а именно: «то, что протяженно, материально», то для доказательства его ложности не требуется никаких новых аргументов по сравнению с приведенными в шестой, седьмой и восьмой главах «Руководства по метафизике», где посредством неопровержимых рассуждений доказывается, что существует некоторое нематериальное и неподвижное extensum, отличное от подвижной материи[5]. Более того, непосредственно из следствия третьего принципа нуллибистов мы докажем, что в противоположность сумасбродному и нелепому их мнению все духи протяженны как где-либо пребывающие.

Третий принцип, из которого они немедленно и со всей определенностью заключают, что души нигде не находятся: «то, что непротяженно, нигде не находится». Я охотно принимаю его, но при усло-

вии, что нуллибисты со своей стороны допустят (и я не сомневаюсь, что допустят), что «то, что находится где-либо, протяженно». Из этого следствия я докажу с математической строгостью, что и наша душа и все прочие нематериальные сущности в некотором роде протяженны. Сами же нуллибисты признают и утверждают, что действия, оказываемые душой на тело, находятся в теле и что сила, или божественная мощь, посредством которой Бог действует на материю и движет ее, присутствует в каждой части материи. Отсюда легко получить, что действие души и движущая сила Бога где-либо находятся, а именно в теле и в материи. Но действие души на тело и сама душа, а также божественная сила, посредством которой Бог приводит в движение материю и самого себя, нераздельны и не могут быть помыслены порознь друг от друга, т. е. действие — от души, а сила — от Бога. Отсюда — если действие души находится где-то, то и сама душа находится где-то, а именно там, где и само действие. И если сила Бога находится где-то, то и Бог находится где-то, а именно там, где божественная сила. Бог пребывает в каждой части материи, как душа в человеческом теле. Тот, кто способен это отрицать, с равным основанием может отрицать и то общее положение математики, что величины, равные третьей, равны между собой.

VI.

Открытое признание нуллибистами того, что сущность духа пребывает там же, где и его действия; и как они противоречат себе и принуждены признать, что дух протяжен.

Сами нуллибисты, как кажется, открыто принимают утверждаемое нами, как, скажем, Ламберт Вельтузий в своем De initiis primae philosophiae («О началах первой философии»), в главе De ubi, о месте. Он прямо говорит, что Бог и человеческий разум в своих действиях присутствуют либо в каждой части, либо в некоторых частях материи, и, таким образом, в отношении их действия можно достоверно сказать, что душа находится где-либо, Бог же — повсюду, как если бы это был единственный способ их присутствия; но вместе с тем Вельтузий со всей определенностью признает, что сущность нигде не отделена от того, посредством чего, как утверждается, Бог либо сотворенный дух суть один — повсюду, другой — где-либо, ибо никто не в состоянии представить, что сущность Бога пребывает там, где нет ни единого его атрибута. В таком случае, говорит автор, сущность Бога никоим образом не может находиться вне мира, а его мощь быть рассеянной в мире, поскольку где пребывает божественная сила или действие, там и природа Бога, потому что Бог есть простая субстанция. Однако пойдем дальше Вельтузия. Допуская, что сила или действие Бога пребывают или наличны в материи, я заключаю отсюда, что и божественная сущность пребывает или налична в материи и находится там, где и сама материя, следовательно, находится где-либо. Можно ли сделать иной вывод или заключение, более близкие и согласные с посылками?[6]

Другой ярый приверженец картезианской философии, Людовик Делафорж, не может удержаться от подобного же доказательства и в результате приходит к тому же самому заключению в своем

трактате De mente Humana («О человеческом разуме»), гл. 12, где пишет: «Наконец, когда я говорю, что Бог присутствует во всех вещах в силу своей вездесущности (стало быть и во всех частях материи), я не отрицаю, что он также присутствует в них по своей сущности или субстанции: ибо все это в Боге — одно и то же»[7].

Внятно ли вам, нуллибисты, что один из ведущих ваших последователей и наиболее религиозно настроенных «посвященных» открыто говорит о сокровенной тайне нуллибизма, о том, что Бог пребывает во всех частях материи также и по своей сущности или субстанции? Вы же, ничтоже сумняшеся, продолжаете утверждать, что ни Бог, ни сотворенный дух нигде не пребывают; ничего более противного и претящего разуму нельзя ни высказать, ни помыслить. Поскольку же нуллибисты подходят так близко к истине, кажется тем более невероятным, что они вдруг от нее отворачиваются, будучи ослеплены суеверным обожанием Декарта, его метафизики и введены в заблуждение, зачарованы и обмануты насмешливой его утонченностью и иллюзорными абстракциями, ибо кто, будучи в здравом уме, в состоянии признать, что дух может по своей сущности присутствовать в материи и тем не менее нигде не находиться, не признавая при этом, чтобы и материя также не была нигде? А также признать, что дух может проницать, владеть и воздействовать на некоторое тело, не будучи в этом теле? Отсюда необходимо, очевидно, заключить, что дух находится где-либо.

Тот же Людовик Делафорж во введении к своему трактату «О человеческом разуме», утверждая, что душа именно таким образом владеет телом и воздействует на него, ссылается на мнение Марсилио Фичино о том способе, каким, по словам самого Марсилио, душа воздействует на тело, и полностью присоединяется к этому мнению. Однако что же происходит, когда формы сообщают телу свое esse, бытие? Они повсюду проникают в него по своей сущности, они сообщают ему потенцию своей сущности. Поскольку же бытие выводится из сущности, а действия вытекают из потенции, постольку формы, сообщая сущность, наделяют бытием и, сообщая потенцию, передают действие. Так из сочетания души и тела образуется единое одушевленное бытие, единое действие. Но между тем у Делафоржа душа по своей сущности проницает и заполняет все тело, при этом не находясь ни там, где тело, ни вообще где-либо во вселенной!

Сколь очевидно это нелепое заключение противоречит другим утверждениям нуллибистов, мы видели в достаточной мере, а также видели, сколь слабо их главное утверждение, именно «то, что протяженно, материально»: оно опровергается не только неоспоримыми аргументами глав 6 — 8 «Руководства по метафизике», но мы сокрушили его также приведенным выше ясным доказательством, что все духи находятся где-либо, причем исходя из утверждения или мнения самих нуллибистов, утверждающих или принимающих, что «то, что находится где-либо, протяженно». Духи, обладающие подобными свойствами, должны одновременно быть и не быть материальными.

VII.

Более легковесные доводы нуллибистов, которыми они подкрепляют свое мнение. Первый из них: душа мыслит о тех вещах, которые нигде не находятся.

Но мы не оставим без рассмотрения и более незначительные, хотя не менее нелепые рассуждения, касающиеся столь важного вопроса. Первое из них — то, что человеческий разум мыслит о вещах, которые нигде не находятся и не имеют никакого отношения ни к месту в собственном смысле, ни к месту логическому, или ubi. Таковы многие истины, как моральные, так и теологические и логические, и поскольку по природе своей они нигде не находятся, то и постигающий их человеческий разум также необходимо оказывается не пребывающим нигде. Однако неразумность и непоследовательность вывода, будто бы человеческая душа нигде не находится на том лишь основании, что она мыслит о вещах, которые суть нигде, ясна всякому и в особенности самим нуллибистам, потому что из того же самого рассуждения равно можно заключить, что человеческий разум находится где-либо, потому что иногда, если не всегда, он мыслит о тех вещах, которые где-либо находятся, а таковы вещи материальные. Этого нуллибисты, впрочем, не отваживаются признать, поскольку отсюда с очевидностью следовало бы, что — по их же собственному учению — человеческий разум или душа протяженны и потому телесны и не наделены мышлением. Однако то, что, как они утверждают, нигде не находится, как то: некоторые моральные, логические и теологические истины, в действительности находятся где-либо, а именно в самой постигающей их душе. Душа же, как мы показали выше, находится в теле, откуда следует, что душа и постигаемые ею истины находятся где-либо, так же как и само тело. Я признаю, что некоторые истины, поскольку они суть представления, не имеют какого-либо отношения ни ко времени, ни к месту. Но, поскольку они суть действия и, следовательно, модусы некоторого субъекта или субстанции, они не могут быть постижимы иначе, нежели в некоторой субстанции. Но коль скоро нет такой субстанции, которая бы не имела определенной распространенности, они находятся в некоторой субстанции, являющейся в некоем роде протяженной, и потому постижимы как необходимо пребывающие где-то, потому что таков их субъект, модус же неотделим от субъекта.

Не смущает меня и легковесная и необдуманная уловка тех, кто упрекает нас в последовательном различении самого мышления (которым постигается всякая истина) и субстанции мыслящей души, поскольку-де мышление и есть самая субстанция души, как протяжение материи, из чего следует, будто душа не пребывает нигде, как и всякое мышление, которое не имеет отношения ко времени и пространству, что было бы верно, не находись они ни в каком субъекте[8]. Однако в данном случае нуллибисты, пытаясь спасти свое положение, не замечают, что, признавая мышление субстанцией души, они тем самым признают, что душа имеет субстанцию, но тогда она необходимо имеет некоторую протяженность. Кроме

того, само утверждение, приписывающее мышление душе в качестве субстанции, очевидно, является ложным: ведь, как утверждают нуллибисты, множество действий души различно по виду, — но, там, где одно следует за другим, должно быть также и множество различающихся между собой по виду субстанций. И тогда душа Сократа не будет всегда той же самой по виду и еще менее будет той же по числу; однако что может быть выдумано более нелепого и более несогласного со здравым смыслом?

К этому можно добавить, что человеческая душа есть постоянно пребывающее сущее, тогда как состояния ее мысли образуют поток, или последовательность. Как в таком случае субстанция души может быть последовательностью ее действий? И если субстанция души постоянно прекращает свое существование или исчезает, то как в таком случае быть с памятью? Из сказанного с очевидностью следует, что существует некая постоянно пребывающая субстанция души, так же рознящаяся от последовательности ее состояний мысли, как материя — от последовательности ее фигур и движений.

VIII.

Второй довод нуллибистов: мышление легко постижимо вне протяжения.

Второе утверждение частично совпадает с уже рассмотренным. Кратко нуллибисты формулируют его следующим образом: не может быть понятия места, в том числе и логического, или ubi, без понятия протяжения. Однако мышление легко может быть постигаемо без постижения какого-либо протяжения, откуда следует, что мыслящий разум, лишенный всякого протяжения, лишен также и физической или логической принадлежности к месту, причем настолько, что не имеет к месту совершенно никакого отношения и причастности, как если бы он не имел совершенно никакого отношения и причастности к чему-то, без чего может быть постигаем[9].

Слабость этой аргументации легко видна из того примера, что интенсивность тепла или движения рассматривается безо всякой связи с его протяжением, но между тем относится к некоторому протяженному субъекту, скажем к летящей пуле или раскаленному докрасна железу. Так, хотя, сосредоточенные и погруженные в мысли о каком-нибудь сложном или приятном для размышления предмете, мы не чувствуем хода времени, совершенно не замечая его, тем не менее ничто не препятствует тому, чтобы эти размышления проходили во времени, так что можно с полным правом сказать, что, допустим, начались они около шести часов утра и продолжались до одиннадцати; место в таком случае может быть определено как то, где все это происходило, например, в стенах кабинета, хотя возможно, все это время сосредоточенно размышляющий и не замечал, был ли он в кабинете или же на открытом воздухе.

Чтобы покончить наконец с затруднениями, скажем, что заключение из отчетливости и раздельности вещей самих по себе есть ничего не стоящий и легковесный софизм, однако еще более нелепо и дико заключать отсюда также, будто все они не имеют никакой связи или причастности друг к другу. Ведь мы можем иметь ясное и

отчетливое восприятие вещи, которая может быть связана с другой вещью существенной связью, нами не замечаемой (что еще более верно в случае, когда они соединены случайной связью) в силу неполного и неадекватного восприятия вещи, отличного от такого, которое бы прозревало и проникало сквозь все степени сущности вещи и ее свойств. До тех пор пока человек не обретет такого восприятия, он не может верно судить о действительном отношении какого-либо естества ко всякому другому.

Отсюда становится очевидным, сколь прискорбной была ошибка Картезия, который ввел в заблуждение если не себя, то по крайней мере других: исходя из несвязанности в мысли мышления и протяжения, он определил дух (каковым является человеческая душа) как только мышление, а материю — как только протяжение и разделил всю субстанцию на два первичных вида или типа: мыслящую и протяженную. Подобное разделение столь же нелепо и абсурдно, как если бы он разделил животных на обладающих чувственным восприятием и разумных. Между тем всякая субстанция протяженна, как всякое животное обладает чувственным восприятием. Декарт же сосредоточился на рассмотрении видовой природы человеческой души, тогда как родовая ее природа, умышленно или по недосмотру, не была им рассмотрена и принята во внимание, как это отмечено в «Руководстве по этике», кн. 3, гл. 4, разд. 3[10].

IX.

Третий и последний довод нуллибистов: из того, что разум постижим для самого себя, следует, что он не пребывает нигде до тех пор, пока не бывает потревожен или обеспокоен телом.

Третий и последний, наиболее остроумный довод встречается у Ламберта Вельтузия, согласно которому Бог в сам разум вложил ту истину, что он нигде не находится, поскольку из опыта мы знаем, что, исходя из действий духа, мы не можем сказать, где находится разум. И только потому мы знаем, что он пребывает в теле, что действия чувств и воображения разум не в состоянии осуществить вне тела и его движения[11]. Если я правильно понимаю, смысл этого утверждения заключается в следующем: разум посредством некоего внутреннего чувства постигает о себе самом, что нигде не пребывает, покамест не бывает потревожен, или побеспокоен, движениями и возмущениями тела. Это, как я сказал, искусная, но ложная выдумка, ибо одно дело постигать себя как нигде не находящегося, другое — не постигать себя как находящегося где-либо. Ведь разум может и не постигать себя как находящегося где-либо и тем не менее где-то находиться, подобно тому как он может не замечать своей собственной индивидуальности, или отличия по числу от всех иных разумов, хотя он и един по числу или индивидуален, будучи отличным от других, ибо, как я упомянул выше, такова уж природа человеческого разума, что, подобно глазу, он лучше приспособлен для созерцания других вещей, нежели самого себя. И поэтому, приспособленный для ясного и отчетливого видения других вещей, он может не иметь в себе никакого наличного восприятия для постижения себя самого и смешивать знание о себе со знанием о других ве-

щах. Отсюда проистекает, что человеческий разум не обязательно должен иметь какое-либо твердое и устоявшееся представление о собственной сущности или с легкостью получать его при случае. Поэтому и неудивительно, что, раз человеческий разум может отвлекаться от ощущения и осознания самим собой своей собственной сущности и индивидуальности, он вместе с тем может отвлекаться и от ощущения своего пребывания где-либо и не замечать этого, не замечая и собственной сущности и индивидуальности (характерными чертами которой являются Hic и Nunc). Главными же предметами разума являются универсалии.

Но подобно тому, как разум хотя и не постигает своей индивидуальности, тем не менее посредством рассуждения может доказать самому себе, что является разумом индивидуальным и единым по числу, точно так же, несмотря на то что разум и не постигает внутренним чувством, где он находится, можно убедительно показать, что он находится где-либо, исходя при этом из того общего свойства вещей, что всем им по природе свойственно быть протяженными, отдельными и находиться где-либо. Кроме того, Вельтузий и сам прямо признает, что из действий чувств и воображения мы знаем, что наш разум находится в нашем теле. Но в таком случае мы не можем не знать, что он находится где-либо, если только не полагать, что тело не находится нигде.

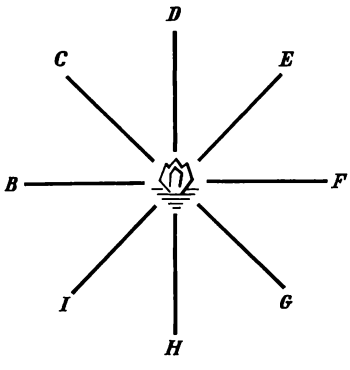
X.

Обращение ко внутреннему чувству разума для выяснения вопроса, не окружен ли он неким бесконечным протяжением, а также пробуждение нуллибиста от сна звуком, издаваемым обступившими его трубачами.

Доводы нуллибистов, с помощью которых они пытаются утвердить свое мнение, в достаточной мере ослаблены и опровергнуты. Не требуется и каких-либо аргументов для упрочения противоположного учения. Я бы хотел только, чтобы тот, кто полагает, будто его разум не находится нигде, тщательно исследовал свою способность мышления; когда же он отвлечется от всякого ощущения или мысли о своем теле и сосредоточит разум всецело на идее неопределенного или бесконечного протяжения, а также узрит себя самостоятельным мыслящим существом, пусть тогда рассудит, может ли он каким-либо образом одновременно не постигать себя как находящегося где-либо, а именно в этом безмерном протяжении, как повсюду окруженного им. Я должен откровенно признаться, что не могу мыслить иначе и не могу не постигать идеи некоторого бесконечного и неподвижного протяжения, имеющего необходимое и действительное существование; оно совершенно отчетливо схватывается мной не как привнесенное внешним чувством, но как врожденное и неотъемлемо присущее самому разуму и потому являющееся истинным предметом не воображения, но разума. И хотя нуллибисты, как картезианцы, неверно и без должного основания заключают, будто то, что протяженно, является также и φαντασιον τι , или предметом воображения, тогда как в действительности нет ничего доступного воображению или предмета во-

ображения, который бы не был чувственно воспринимаемым, ибо все образы извлекаются из чувств.

А бесконечное это протяжение не больше связано с вещами чувственными и доступными воображению, нежели с теми, которые совершенно нетелесны[12]. Однако об этом, вероятно, лучше будет сказать в другом месте.

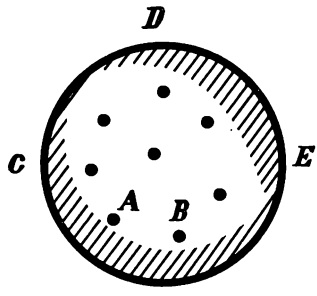


Сейчас же приведу лишь один аргумент, который, как я полагаю, несомненно доказывает, что разум находится где-либо, а потом уже перейду к обсуждению мнения холенмерианцев. Итак, представим себе человека, окруженного кольцом трубачей, которые одновременно начинают трубить в свои трубы. Посмотрим теперь, разбудят ли нуллибистов от их летаргического сна раздающиеся со всех сторон звуки труб. Пусть (с этим они легко согласятся) шишковидная железа, или glandula pinalis, A, является местопребыванием общего чувства, куда сходятся в конечном итоге все движения от вешних предметов. В данном случае неважно, выполняет ли такую функцию шишковидная железа или какая-либо другая часть мозга или того, что находится в мозгу: пусть шишковидная железа, по крайней мере для данного случая, будет местопребыванием общего сенсориума души[13].

Мы предполагаем, что она окружена восемью трубачами, и пусть от них проведены восемь линий, именно из B, C, D, E, F, G, H, I; звук исходит от трубача, находящегося на одном конце каждой линии, и вместе все звуки, приходящие от кольца B, C, D, E, F, G, H, I, воспринимаются в шишковидной железе A. Пусть восприятие происходит в той ее части, где, как в общем центре, сходятся все линии движения; их концы, а также восприятия призывов, или звуков, труб находятся в середине кольца трубачей, там именно, где помещается шишковидная железа; стало быть, и само воспринимающее, т. е. душа, так же как и шишковидная железа, пребывает в центре кольца и потому находится где-либо. Несомненно, что отрицающий правомерность этого доказательства, но при этом признающий, что восприятие действительно происходит в крайних частях указанных линий в середине кольца трубачей, и одновременно утверждающий, что сам разум там не находится ввиду того, что он не находится нигде, — очевидно, этот человек либо одержимый и сумасшедший, либо искусный обманщик, исподволь и невзначай внушающий, что восприятие, происходящее в шишковидной железе, следует приписать ей самой, разум же, поскольку он постигается как нетелесная субстанция, следует вовсе изгнать из вселенной, как бесполезный вымысел и химеру.

XI.

Разъяснение мнения холенмерианцев вместе с двумя приводимыми ими доводами в его защиту.



Но довольно разбирать мнение нуллибистов. Займемся теперь рассмотрением мнения холенмерианцев, которое может быть представлено следующим образом: возьмем некоторое произвольное тело, скажем C, D, E, которым душа, или дух, может обладать и которое может проницать. Холенмерианцы утверждают, что душа, или дух, целиком занимает и обладает по своей сущности всем телом C, D, E, как, например, в точке A, так и в точке B, а также и во всех прочих мельчайших его частях и точках. Таково краткое и ясное изложение их мнения.

Доводов же, побуждающих их принимать этот взгляд и последовательно его придерживаться, всего лишь два, во всяком случае два основных, касающихся холенмеризма духов. Первый состоит в том, что, хотя холенмерианцы признают, что душа целиком проницает все тело и обладает им, они при этом полагают, будто отсюда может следовать, что душа окажется делимой, и потому они вынуждены поправлять собственное утверждение, говоря, что душа пребывает целокупно во всем теле и в то же время целиком находится в каждой его части; таким образом, полагают они, душа не может быть рассматриваема как делимая или телесная, по-прежнему оставаясь чисто духовной[14].

Второй довод: легко понять на основании того, что душа, пребывая во всем теле C, D, E, тотчас же воспринимает в точке A то, что происходит в C или в B, что вся душа целиком пребывает как в C, так и в B, а также и в A, и потому, что бы ни произошло в C или в B, то же самое необходимо должно произойти также и в A, коль скоро душа всецело и совершенно одна и та же как в C или в B, так и в A. Отсюда расхожее школьное изречение: «Если бы на ноге был глаз, душа зрела бы ногой»[15].

XII.

Рассмотрение мнения холенмерианцев.

А теперь, как обычно, взвесим и оценим все это на беспристрастных и точных весах. Поскольку холенмерианцы заявляют, что душа целиком находится в целом теле и при этом все части тела проницаемы душой по ее сущности, они, похоже, склонны признать некоторую сущностную протяженность души; в этом они оказываются близки нам, утверждающим, что во всех духах есть некая метафизическая или сущностная протяженность[16], но она при этом ἀμεγέθης καὶ ἀμερής, т. е. лишена величины и неделима, как Аристотель определяет свою отдельную субстанцию. Ведь не

существует ни величины, ни количества, которое не могло бы быть физически делимо, как не существует частей в собственном смысле там, где такое деление невозможно. Поэтому метафизическое протяжение душ следует понимать как лишенное величины и не могущее быть разделенным на части и в этом смысле частей не имеющее и, собственно говоря, целым не являющееся. Мы полностью согласны с холенмерианцами в том, что душа, или дух, проницает и обладает всем телом C, D, E по своей сущности, однако в отличие от них мы не осмеливаемся утверждать, будто весь дух, или вся душа, целиком проницает указанное тело и обладает им, ибо то, что не имеет частей, целым в собственном смысле названо быть не может. Впрочем, не буду слишком придирчив: мы можем использовать их объяснение для более доступного представления предмета нашему разуму; как сказано в старой затертой пословице: Αμαθεστερον πως ειπε και σαφεστερον λεγε, — «говори не так учено, да зато более умно или ясно»[1/]. Однако в таком случае мы должны помнить, что мы говорим не совсем то, т. е. доступно для обывательского восприятия, но не то.

Когда же холенмерианцы добавляют, что душа целиком находится в каждой части или физической точке тела D, C, E (см. рис. 2, разд. XI), в точках A и B и во всех остальных точках, из которых состоит тело D, C, E — , это кажется мне слишком сильным утверждением, могущим повести к явной непоследовательности и противоречию. Ибо когда говорят, что душа целиком пребывает во всем теле D, C, E, при этом подразумевая, что сущность души соразмерна и, если можно так выразиться, равно телу D, C, E, но в то же время признают, что душа содержится в точке A или B, то очевидно, что одно и то же холенмерианцы делают во много тысяч раз больше или меньше самого себя, что невозможно. Если же они станут утверждать, что сущностное протяжение души не больше, чем ее протяжение в физической точке A или B, что сущностное присутствие души распространено по всему телу D, C, E, то положение дел ничуть не улучшится, поскольку, раз холенмерианцы прямо заявляют, что душа целиком пребывает в точке A, то очевидно, что в точке B, удаленной от A души нет, ведь это то же самое, как если бы кто-нибудь сказал, что вся душа целиком находится в A, но в то же время не только нечто от души (это было бы еще не столь непоследовательно), но и вся она целиком находится в B, как если бы вся душа пребывала полностью и целокупно вне самой себя, что, конечно, невозможно для всякой отдельной или индивидуальной вещи; что же касается универсалий, то они не суть вещи, но понятия, которые мы используем для созерцания вещей.

Далее, если сущностная протяженность души не больше того, что может содержаться в пределах физической точки, она не может простираться или выказывать свое сущностное присутствие повсюду в теле, разве только мы вообразим, что она движется с невероятной быстротой, в одно мгновение оказываясь во всех частях тела и таким образом присутствуя в них. Но если столь сложно постичь даже этот конечный характер строения человеческого тела и души, в единое мгновение занимающей каждую его часть, то сколь неимоверно сложно — и даже совершенно невозможно — понять действие

того духа, который постоянно являет свое сущностное присутствие в целом мире и все же всегда вне мира. Наконец, к сказанному можно добавить, что упомянутая гипотеза холенмерианцев необходимо превращает все души в наименьшее из того, что может быть постигнуто, ибо если душа целиком пребывает в каждой физической точке, то, очевидно, и сама сущностная протяженность души (о которой идет речь в последних двух возражениях) оказывается не большей, нежели протяженность физической точки, в которой она находится, точки (которую, если угодно, можно назвать физической монадой), меньше которой нет или не может быть ничего во всей природе. По отношению к любой сотворенной душе это покажется просто нелепым, а по отношению к величине и величию божества — недопустимым, если не прямо порочащим его и богохульным.

XIII.

Опровержение первого довода холенмерианцев.

Однако обратимся теперь к доводам, заставляющим холенмерианцев придерживаться столь абсурдного мнения, — поистине они не могут избежать тех невероятных трудностей и противоречий, к которым это мнение приводит. Что касается их первого утверждения, которое столь ревностно защищает неделимость душ, то его, на мой взгляд, следует упрекнуть либо в ненужности, либо в безрезультатности. Оно ненужно или излишне, если может существовать протяжение без делимости, а, как ясно показано, это возможно в той бесконечной протяженности, которая отлична от подвижной материи («Руководство по метафизике», главы 6 — 8). Оно безрезультатно, если всякая протяженность делима, и в таком случае сущностное присутствие души, проницающей все тело C D E и в нем являющейся протяженной, может быть по указанной причине разделено, так что и вся сущность, занимающая целиком тело C D E, окажется поделенной на части. Однако это совершенно невозможно — ведь она пребывает в каждой части тела.

Поэтому она будет поделена, если можно так выразиться, на множество целостностей. Но какой привычный к логике слух способен вынести столь абсурдное и противоречащее всякому здравому смыслу заявление, будто целое должно быть поделено не на части, но на целые? Можно, впрочем, сказать, что мы должны будем признать, будто сущностное присутствие может быть распределено или разделено по множеству отдельно расположенных целостностей, занимающих сразу целиком все тело C D E. Мы действительно признаем это, но лишь после того, как будет доказано, что душа, не больше физической монады, может занимать в одно мгновение все части тела C D E и только при условии признания холенмерианцами не различных целостностей, но единой цельной сущности, хотя бы и столь малой, сколь возможно вообразить, способной занимать все пространство целиком, а при нужде в одно мгновение занимать и бесконечное пространство; холенмерианцы должны с необходимостью признать это в отношении божественной сущности, потому что, согласно их второму мнению (помещающему сущность целой души в мельчайшую точку), божественная сущность должна быть не

больше, нежели любая физическая монада. Как видим, приведенные нами вначале три возражения все возникают здесь вновь, всецело повергая первый довод холенмерианцев; лекарство их оказывается негодным для лечения болезни.

XIV.

Опровержение второго довода холенмерианцев.

Второй довод холенмеризма в пользу духов поистине претендует на представление более простого способа постижения того, каким образом случается, что душа, находящаяся, скажем, в А, может постигать то, что происходит с ней при тех же обстоятельствах в С или в В, как если бы она была целиком и полностью в С или в В, находясь притом и в А. Хотя на первый взгляд это кажется весьма правдоподобным, однако если мы хорошенько всмотримся, то обнаружим, что оно далеко не оправдывает связанных с ним ожиданий. Ибо помимо того, что нет ничего более трудного или даже невозможного для понимания, чем сущность, не бóльшая физической точки и в единое мгновение владеющая и занимающая все человеческое тело, эта гипотеза, помимо всего прочего, находится в явном противоречии и несоответствии с самыми законами душевного восприятия. Как единодушно заявляют врачи и анатомы, ими достоверно экспериментально установлено, что душевное восприятие происходит лишь в голове и что вне ее восприятия нет. Между тем этого никоим образом не могло бы быть, если бы душа находилась целиком в точке А и она же — целиком в точке В и С и нигде по сущностной протяженности не была бы больше физической монады, ибо иначе получилось бы, что одно и то же одновременно и воспринимает и не воспринимает: воспринимает тот или иной предмет и вместе с тем ничего не воспринимает, что является совершенным противоречием.

Отсюда явствует ложность изречения: «Если бы глаз был на ноге, душа зрела бы ногой», — раз уж и теми глазами, которые уже имеет, она зрит где-то в мозгу, то не больше будет она видеть глазами в ноге, даже и за счет соответствующих нервов, подобных зрительным и соединяющим ногу с головой и мозгом, где и пребывает душа, поскольку она является воспринимающей. В других частях тела ее функции только жизненные.

Кроме того, такова уж природа некоторых душевных восприятий, что они приспособлены к движению тела, так что воспринимающее оказывается несомненно способным двигать и направлять самое себя, что, как с первого же взгляда ясно всякому, чей разум не ослеплен предрассудками, выглядит невозможным для души, которая, согласно мнению холенмерианцев, не превышает в своем протяжении малой физической точки.

Наконец, если только человеческому разуму дозволено строить догадки, касающиеся бессмертных гениев (вне зависимости от того, наделены ли они носителем или лишены его)[18], их восприятия и сущностного присутствия в невидимой форме либо в той, в которой, как утверждают, они порой являются смертным людям, — несомненно, нет никого, кто мог бы допустить, что все это может от-

носиться к духу в том виде, в каком он описывается холенмерианцами. Ибо как может метафизическая монада, т. е. духовная субстанция, не превышающая по протяжению монаду физическую, заполнять сущностное присутствие более, чем физическая монада, иначе нежели за счет очень быстрого колебания, проникающего во все части тела, подобно тому как мальчишки, быстро вращая факел, чертят за счет быстрого движения огненный круг в воздухе. Но то, чтобы души, лишенные носителей, имели не большее сущностное присутствие, чем занимаемое или обнаруживаемое лишенной атрибутов метафизической монадой, кажется человеческому разуму столь нелепым и смехотворным зрелищем, что он не может не испытывать неприязни к столь необоснованному мнению, если только вовсе не лишен какой бы то ни было душевной восприимчивости и способности суждения.

Что же касается упомянутых сущностных присутствий, в которых души, как утверждают, порой являются людям в облике, по размерам и очертаниям сходном с человеческой фигурой, то как может отдельная метафизическая монада придать столь большой части воздуха или эфира человеческий облик и управлять им? Или как может она воспринимать какой-либо внешний предмет, находясь в скором движении и быстром колебании, посредством которых метафизическая монада понимается холенмерианцами как наличная одновременно во всех частях своего носителя? Ведь не может быть восприятия внешнего предмета без некоторой остановки предмета, подлежащего восприятию, и его воздействия на воспринимающее. Поэтому он не может быть воспринимаем метафизической монадой, быстро движущейся и колеблющейся сразу во всех частях вне зависимости от того, будет ли она видима в одном месте или сразу во многих местах, возможно даже и весьма удаленных.

XV.

Несомненная ложность мнений холенмерианцев и нуллибистов, а также их бесполезность для каких бы ни было философских целей.

Но мне даже неловко тратить столько времени на опровержение таких пустячных и нелепых вымыслов (я имею в виду мнения нуллибистов, а также холенмерианцев), и можно лишь удивляться, как столь вычурные и странные представления могли только прийти людям в голову или с помощью какой уловки они распространились в мире; однако предрассудки и чары предвзятых мнений и безумного обожания столь сильны, что могут совершенно ослепить человеческий разум и ввергнуть его в неразумие. Но если кто-нибудь, оставив в стороне все предрассудки и предубеждения, внимательно рассмотрит, каковым является предмет сам по себе, то, несомненно, обнаружит и признает, если только хоть сколько-нибудь можно доверять человеческим познавательным способностям, что мнения нуллибистов и холенмерианцев, касающиеся нетелесных сущностей, не только представляют собой жалкую ложь, но и всецело бесполезны для каких бы то ни было философских целей. Кроме того, из обеих гипотез следуют серьезные трудности для постижения того, каким образом человеческий разум или любой другой дух

осуществляет функции восприятия и движения тел; предполагается ли он не пребывающим нигде, или же находящимся где-то или целиком в каждой части тела, или занимающим все тело в сущностном или метафизическом протяжении, — в любом случае обе эти гипотезы лишь сбивают с толку и привносят в учение о нетелесных сущностях все большие трудности и противоречия.

Итак, поскольку во мнениях холенмерианцев и нуллибистов нет ни истины, ни пользы, я надеюсь, что никто не будет в обиде, если мы — при разыскании истинной идеи или понятия духа — совершенно изгоним их из наших рассуждений, касающихся нетелесной сущности или духа.

XVI.

Утверждающие, будто понятие духа весьма трудно и сложно для исследования, не занимаются таковым разысканием не потому, что судят проницательнее и глубже других, но потому, что наделены разумением более грубым и примитивным.

Теперь два огромных заблуждения, касающихся природы нетелесных сущностей и скрывавших ее под покровом темноты, последовательно разобраны и опровергнуты мною, так что остается лишь открыть и показать подлинную и истинную эту природу в ее целом и дать такое определение духа, которое не явит никаких трудностей разуму, соответствующим образом подготовленному и свободному от предубеждений. Ведь природа духа, должным образом представленная изучающему ее, может быть легко понята, и ему могут быть даны истинные представления о предмете рассмотрения. Меня часто изумляло предрассудочное оцепение разума, а также мирская настроенность и внутренняя неприязнь к созерцанию божественных вещей в тех людях, которые, случайно прослышав, что кто-либо утверждает, что может с достаточной ясностью и отчетливостью постичь природу духа и изъяснить это понятие остальным, были бы крайне удивлены и напуганы этим и тотчас же обвинили бы этого человека в непозволительной легкомысленности и самонадеянности, полагая, что он берет на себя слишком много, обещая другим то, чего не в состоянии сделать ни один человеческий ум, обладающий сколь угодно большими познаниями. Я отношу сказанное даже к тем, кто с готовностью признает существование духов.

Что же до тех, кто отрицает их существование, кто бы их этому ни научил, поистине они выглядят людьми сверх всякой меры суетными и недалекими, ибо нет более неискушенного и невежественного, чем тот, кто почитает за отчаянное и безнадежное предприятие ясное постижение понятия духа. Я же с несомненностью покажу, что их претензии, оборачивающиеся заносчивым и хвастливым невежеством по отношению к указанному предмету, происходят не от того, что они имеют более острую и ясную способность суждения, чем у других смертных, но в силу их более грубого, слабого и ограниченного ума, близкого в своих предрассудках и неразумии к обыденному представлению, которое легче впадает в обожание и восхищение, нежели постигает причины и тонкости какого бы то ни было сложного предмета.

XVII.

Определение тела вообще со столь ясным его разъяснением, что даже те, кто жалуется на затемненность понятия духа, не могут не признать, что совершенно разумеют природу тела.

Тех, кто отчаялся получить какое-либо истинное знание о природе духа, я бы просил испытать способности собственного рассудка в распознании и рассмотрении природы тела в целом — пусть они скажут мне, могут ли они признать за ясное и понятное его определение следующее: тело само по себе есть материальная субстанция, всецело лишенная всякого восприятия, жизни и движения. Или иначе: тело есть материальная субстанция, соединенная, или собранная, воедино силой чего-то и через это соединение обладающая или могущая обладать жизнью, а также восприятием и движением.

Я не сомневаюсь, что они с готовностью ответят, что понимают определение (в его терминах) ясно и вполне; не станут они подвергать сомнению и то, что мы лишаем тело всякой самодвижности, а также единства, жизни и восприятия. То, что оно есть субстанция, т. е. сущее само по себе, не являющееся модусом какого-либо иного сущего, они тоже не могут с готовностью не принять, как и то, что оно субстанция материальная, состоящая из физических монад, или из мельчайших частиц материи, на которые может быть разделена; в силу их непроницаемости в них не может проникнуть какое-либо иное тело, так что существенным и положительным отличием тела является то, что оно непроницаемо и физически делимо на части, протяженно же постольку, поскольку является сущим. Нет причин подвергать сомнению и другое отличительное свойство тела, указанное в определении, поскольку в философии твердо и надежно установлено, что материя в самой себе или по своей собственной природе не наделена ни восприятием, ни жизнью, ни движением. Кроме того, следует помнить, что мы рассматриваем здесь не вещи в их существовании, но их умопостигаемое понятие и сущность.

XVIII.

Исчерпывающее определение духа с полным разъяснением его природы во всех ее свойствах.

В то время как понятие или сущность природы телесного, или тела, легко постижимы, я не считаю, что столь же легко может быть постигнут род, непосредственно противоположный телу, а именно дух. Все же попытаемся и, следуя закону противоположностей, определим дух как нематериальную субстанцию, внутренне наделенную жизнью и способностью движения. Это краткое и исчерпывающее, само собой вытекающее из предыдущего определение описывает в целом всю природу духа, но поскольку в силу своей краткости и лаконичности оно кажется непростым для уразумения, я дам более полное разъяснение, с тем чтобы всем стало ясно, что данное духу определение по ясности и понятности ничем не уступает определению тела и что метод, к которому мы ныне прибегаем, способен привести к полному и совершенному знанию и пониманию природы духа.

Итак, приступим и рассмотрим definitum, или определяемое, во всех его свойствах, а также несомненно и непосредственно присущее каждому из них, чтобы в конце концов отчетливое и совершенное знание всего definitum проявилось само по себе. Начнем с самого общего: отметим прежде всего, что дух есть ens, или сущее, а поскольку он есть сущее, он является также единым, истинным и благим; три же свойства ens, признаваемые метафизикой, суть то, что он существует когда-то, где-то и является в некотором роде протяженным, причем, как показано в «Руководстве по метафизике», гл. 2, разд. 10, три последних свойства очевидны сами по себе[19]. Что же касается трех первых, то «единый» означает неотличимость и неотделимость в себе и от себя, но отличимость, и отделимость от всего иного, «истинный» означает соответствие вещи своей собственной идее, что подразумевает должное соединение материи и формы, и, наконец, «благой» означает пригодность для какой-либо цели в широком смысле наподобие того, как теологи говорят, что бог является своей собственной целью, — все это вещи, широко известные среди логиков и метафизиков. То, что упомянутые шесть свойств являются непосредственными проявлениями сущего как сущего, было ясно показано в упомянутом «Руководстве по метафизике», поэтому нет необходимости повторять здесь то же самое. Далее, всякое сущее является либо субстанцией, либо модусом субстанции, который некоторыми называется акциденцией. То же, что дух не есть ни акциденция, ни модус субстанции, всеми единодушно признается; множеством аргументов может быть также доказано, что есть духи, не являющиеся ни акциденциями, ни модусами, что и сделано в достаточной мере в упомянутом «Руководстве по метафизике» и других трактатах доктора Г. М[ора].

Вторым существенным свойством духа является то, что он есть субстанция, т. е. сущий через самого себя, и не требует для своего поддержания и существования чего бы то ни было иного в качестве субъекта (в котором он мог бы содержаться или модусом, или акциденцией, которого мог бы являться).

Третье и последнее существенное свойство — то, что дух нематериален, откуда непосредственно следует, что он есть сущее не просто единое, но единое благодаря себе, по сокровенной своей природе, а не благодаря другому. Или иначе: дух есть то, что, будучи сущим, является в некотором роде протяженным и тем не менее всецело неделимым и нерасчлененным на действительные физические части. Кроме того, дух есть то, что может проницать материю, а также (чего не может материя) проницать сущности того же рода, т. е. проходить сквозь духовные субстанции. Двумя этими существенными атрибутами (которые должны быть приняты во всяком совершенном и законном определении духовной сущности) он оказывается целиком и полностью противостоящим противоположному ему роду, а именно телу. То же самое относится и к непосредственным свойствам, благодаря которым дух может быть понимаем как неотъемлемо в себе наделенный жизнью и способностью движения. В некотором смысле это верно в отношении любого духа, поскольку жизнь может быть растительной, чувственной или разумной и одним из ее

видов наделена всякая духовная субстанция; то же и со способностью движения: всякий дух движет либо самого себя посредством самого себя, либо материю, либо и то и другое; материю же — посредством чего-то иного или же непосредственно, либо, наконец, все вместе. Так все движимые вещи движутся Богом, источником всякой жизни и движения.

XIX.

Из ясности определения тела необходимо ясным оказывается и определение духа.

Осмелюсь обратиться здесь к суждению и разумению всякого, кто не совершенно неграмотен, недалек и тугодумен: разве не является понятие, или определение, духа в целом столь же доступным и ясным, столь же понятным и отчетливым, каковой является идея, или понятие, тела или чего бы то ни было иного, что человеческий разум способен созерцать во всей природе? Не способен ли он также столь же легко или по крайней мере не с большими трудностями постигать природу духа, как постигает природу тела, поскольку они сходны в непосредственно присущим обоим роде, т. е. оба суть субстанции. Differentiae же, различие, проявляют друг друга из взаимной оппозиции, так что, понимая, что есть материальная субстанция, невозможно одновременно не понимать,что есть субстанция нематериальная или же, постигая, что есть то, что само по себе лишено жизни и движения, разум немедленно должен постигать, что есть то, что имеет жизнь и движение в самом себе или способно сообщать их другому.

XX.

Четыре возражения, долженствующие означать взаимную противоречивость членов, входящих в определение духа, несмотря на отчетливую постижимость каждого из них.

Не могу угадать наверное, что можно возразить на сказанное; возможно, нечто вроде следующего: хотя и нельзя отрицать, что все термины определения или пояснения в достаточной мере постижимы каждый по отдельности, однако при сравнении они взаимно отменяют друг друга. Ведь протяжение, слитое с природой духа и внутренне присущее ему, по видимости, лишает его проницаемости, а также неделимости, равно как и способности мышления, и подобным же образом проницаемость отнимает у духа силу приводить тела в движение.

I. Во-первых, протяжение исключает проницаемость, поскольку если бы одно протяжение проницало другое, то с необходимостью либо одно из них было уничтожено, либо две равные величины, взаимно проницающие друг друга, были не больше, чем каждая из них, взятая в отдельности, как заключенные в одних и тех же пределах.

II. Во-вторых, протяжение исключает неделимость, ибо то, что протяженно, имеет partes extra partes, части, пребывающие одна вне другой, и потому делимо — ведь не имеет частей то, что не могло бы быть на них поделено. К этому можно добавить также, что поскольку части субстанциальны и не зависят друг от друга, то совершенно

очевидно, что они могут быть разъединены, по крайней мере божественной силой, и существовать по отдельности.

III. В-третьих, протяжение лишает дух способности мышления, низводя его до того же уровня, на котором находятся тела. Кроме того, нет никакого основания духу быть более наделенным способностью восприятия, нежели материи, которая также протяженна.

IV. Наконец, проницаемость делает дух неспособным приводить материю в движение, потому что, легко проходя в силу этой своей проницаемости сквозь материю, он не может в достаточной мере быть соединенным с материей, чтобы двигать ее, ибо без некоторого союза или внутреннего соединения (для духа, всецело лишенного какой бы то ни было непроницаемости) невозможно, чтобы он увлекал материю к какому-либо месту.

Подытожить четыре приведенные трудности можно было бы следующим образом: хотя представленная нами идея или понятие духа в достаточной мере очевидно и прояснено, так что легко может быть понято, тем не менее из отчетливого представления самой вещи с очевидностью следует, что это не есть идея какой-либо возможной вещи, тем более вещи реально существующей, поскольку части ее определения явственно противоречат друг другу.

XXI.

Ответ на первое из четырех возражений.

I. Против как нуллибистов, так и гоббианцев, утверждающих, будто протяжение и материя одно и то же, мы докажем, что предложенное нами понятие, или идея духа, есть понятие вещи возможной. Что же касается нуллибистов, полагающих, что наше мнение о протяженности духов коренится главным образом в телесном воображении, я надеюсь, напротив, показать, что гоббианцы и нуллибисты потому и лишили духов какой бы то ни было протяженности, что воображение их не очищено и не освобождено от грязных и недостойных примесей телесности, либо потому, что они слишком покорили и подчинили свой разум материальным вещам и привели его в такой беспорядок, что он и не знает, как избавиться от грубых телесных образов.

Именно из этого источника и проистекают все те трудности, которыми тщатся опровергнуть наше понятие духа; это будет ясно показано нами при подробном разборе и тщательном рассмотрении каждой из них. Ибо именно грубому воображению следует приписать утверждение, что из того, что две равные величины взаимно проницают друг друга, следует, будто одна из них должна исчезнуть или что, соединенные друг с другом, вместе они оказываются не большими, нежели каждая из них в отдельности. Это происходит потому, что разум нуллибистов в такой степени пойман или залучен идеей и свойствами телесных вещей, что не может не заражать примесью материального и те вещи, которые не имеют в себе совершенно ничего телесного, смешивая метафизическое протяжение с протяжением физическим. Вследствие этой болезни взор их разума стал столь притупленным и близоруким, что они оказались не в состоянии отделить общий атрибут всякого сущего, протяжение мета-

физическое, от одного из его видов, протяжения материального, и приписать духам их собственное протяжение, оставив материи свое. Их мнение не согласно и с применяющимся как в логике, так и в метафизике известным методом мысленного отвлечения, абстракции родовой природы протяжения от упомянутых его видов или разновидностей. Наконец (что является еще одним признаком их недалекости и тупоумия), их разум не способен проникать духовным этим протяжением в протяжение материальное, но уподобляется безмолствующему неразумному животному, как если бы самый разум стал всецело телесным, так что если нечто проникает в другое, они скорее сочтут его исчезнувшим и уничтоженным, чем станут полагать, что две вещи одновременно могут оказаться сосуществующими в одном и том же *ubi*. Все это — симптомы разума, безнадежно больного телесным недугом воображения и недостаточно привычного и искушенного в свободных действиях разумных сил.

Из того же источника исходит и предложение, что две протяженности, взаимно проникающие друг в друга и равно занимающие одно и то же *ubi*, соединяются таким образом, что постигаются как не бо́льшая каждой из них в отдельности. Причина этой ошибки та, что разум, смущаемый и сбиваемый с толку воображением, оказывается неспособным проникать духовным протяжением в материальное и повсюду пребывать в нем, но помещает себя в нечто внешнее, находясь вовне наподобие грубой и телесной вещи, неспособной проникать в иное; ведь если бы разум в своем духовном протяжении мог проникать в материальное, постигая их как два действительно различных протяжения, невозможно, чтобы при этом он не постигал их как соединенные в одном *ubi* и тем не менее нисколько не уменьшающиеся при их разделении, но занимающие по отдельности то же самое *ubi*, ибо ни в одном из них протяжение не уменьшилось, изменилось лишь их положение, подобно телу, как это иногда происходит с протяжением отдельных духов, которые могут увеличивать и стягивать свою величину в большее либо меньшее *ubi* без какого бы то ни было увеличения или уменьшения своего протяжения, одним лишь распространением и стягиванием в другое место.

XXII.

Помимо трех измерений, принадлежащих всем протяженным вещам, следует допустить и существование четвертого, принадлежащего собственно духам.

Но, чтобы ничего не утаивать и не скрывать — хотя все материальные вещи, рассматриваемые сами по себе, имеют лишь три измерения, — следует между тем допустить существование в природе и четвертого, которое, я полагаю, весьма точно может быть названо сущностной собранностью; в наибольшей мере это свойство относится к тем духам, которые могут стягивать свое протяжение в меньшее *ubi*, однако по аналогии оно может быть перенесено и на духов, проницающих материю, а также друг друга, так что там, где наличествует более одной сущности или же где в одном *ubi* находит-

ся сущностей больше, чем позволяет вместить его величина, там следует признать наличие четвертого измерения, называемого сущностной собранностью.

Оно, несомненно, заключает в себе не большее противоречие, чем может показаться на первый взгляд, — стоит только внимательно рассмотреть вещь, находящуюся в обычных трех измерениях, а именно кусок воска, вытянутый в длину, скажем, на один аршин и затем свернутый в форме шара, который лишь по видимости теряет при свертывании нечто из прежнего своего протяжения, — и, однако, следует признать, что дух при стяжении в меньшее пространство не потерял ничего из своего протяжения или сущности, но подобно тому, как в упомянутом воске уменьшение длины компенсируется увеличением ширины и глубины, так в сжимающемся духе подобным же образом уменьшение его длины, ширины и глубины компенсируется сущностной собранностью, или плотностью, которую дух приобретает при стяжении.

В обоих случаях нам следует помнить, что изменяется лишь местоположение, но сущность и протяжение ничуть не приемлют ущерба.

Поистине все эти вещи рассмотрены мною столь исчерпывающе, несомненно и достоверно, что я осмеливаюсь обратиться к разуму всякого, кто свободен от моральных предрассудков воображения, и предложить ему испробовать силу своих мыслительных способностей: может ли он постигать ясно предмет обсуждения таковым, как я его определил, а именно, что два одинаковых протяжения, равно занимая одно и то же *ubi*, не составляют вдвое большего, чем каждое из них в отдельности, и что они заключаются не в тех границах, которые ошибочно приписываются им воображением, но в равных.

Нет нужды более громоздить слова для разрешения первой трудности, поскольку того, что сказано, уже совершенно достаточно, чтобы те, кто лишен предрассудков, обрели исчерпывающее понимание; для убеждения же тех, кто ослеплен предрассудками, не достанет и бесконечного.

XXIII.

Ответ на второе возражение, где вскрывается фундаментальная ошибка нуллибистов, а именно: то, что протяженно, является предметом воображения.

II. Посмотрим теперь, можем ли мы с равным успехом расправиться со второй трудностью и не следует ли приписать всецело воображению то, что понятие неделимого протяжения будто бы содержит в себе некое противоречие, как если бы не могло быть протяжения, не имеющего действительных, в собственном смысле слова, частей, на которые оно могло бы быть поделено, по той лишь причине, что только то протяженно, что имеет *partes extra partes,* которые, будучи субстанциальными, могут быть отделены одна от другой и существовать в таком отделенном виде, — таково краткое изложение этой трудности, поддерживаемой лишь извращенным воображением.

Первичный же исток, или источник, ошибки нуллибистов — в том, что все протяженное они делают предметом воображения, а всякий предмет воображения — телесным. Последнее, несомненно, верно, если только правильно понимаемо, а именно если имеется в виду такое восприятие, которое либо просто и адекватно извлекается из внешних предметов, полученных увеличением, перестановкой или изменением частей (наподобие химеры или гиппокентавра). Я признаю все эти идеи: то, что некогда было так или иначе предметом ощущения, является истинным предметом воображения, и что восприятие их может быть справедливо охарактеризовано как действие фантазии, и что все подобным образом представленные вещи необходимо должны рассматриваться как телесные и, следовательно, актуально делимые.

Однако я решительно отрицаю, что восприятие протяжения является воображением, поскольку существует идея бесконечного протяжения, не извлекаемая или не привносимая никаким внешним чувством, однако являющаяся естественной и существенной для самой способности восприятия, а также и для разума, который никоим образом не может ни отбросить, ни извлечь ее из самого себя; но если он пробудится ото сна и в непредвзятом и внимательном размышлении сосредоточит на ней свою критическую способность рассмотрения, то принужден будет признать, хочет он того или нет, что, хотя бы вся мировая материя была уничтожена во вселенной, тем не менее в ней осталось бы некоторое тонкое и нематериальное протяжение, ни в чем, помимо того, что оно также является протяженным, не схожее с протяжением материальным, но при этом недоступное чувственному восприятию, не являющееся непроницаемым, недвижное, не могущее быть разделенным на части, и эта идея является не только возможной, но и необходимой, не выдумываемой и не измышляемой нами по нашей прихоти, но обнаруживаемой в качестве врожденной или изначально внедренной в наш разум, так что никакой силой не способны мы удалить ее оттуда, что и служит наиболее достоверным доказательством того, что всякое восприятие протяжения не является воображением в собственном смысле.

По моему мнению, это следует признать основной и наиболее фундаментальной ошибкой нуллибистов и главным образом с ней следует связывать трудность, касающуюся неделимого протяжения. Ибо мы видим, что они признают свой собственный грех, что разум их столь искажен воображением и так погружен в него, что они оказываются не в состоянии использовать какую-либо иную способность для созерцания чего-либо протяженного и потому, при ее созерцании прибегая к воображению вместо разума, они необходимо смотрят на нее как на предмет воображения, т. е. как на телесную и делимую на части вещь; их разум, по причине *Morbus* ὑλοειδης, материального недуга, если можно так выразиться, сделался столь неповоротливым и затемненным, что не может ни отличить просто протяжение от протяжения материи, отнеся их к разным видам, ни отделить одно от другого при помощи логической или метафизической абстракции.

XXIV.

Протяжение как таковое не заключает в себе ни делимости, ни непроницаемости, ни также неделимости, ни проницаемости, но безразлично в отношении к любому из этих свойств.

Таким образом в силу того, что некоторая вещь является протяженной, нуллибисты воображают, что она имеет *partes extra partes* и не является *ens unum per se et non per alind,* сущим, которое едино само по себе, а не через другое, но составлено через непосредственное соприкосновение частей, хотя идея протяжения, если ее тщательно рассмотреть саму по себе, не заключает в себе ничего подобного, а только три измерения или величину телесного протяжения, т.е. не просто линейного или поверхностного (если воспользоваться здесь терминами, относящимися собственно к математической величине), но простирающегося во всех направлениях и заполняющего все части пространства. Простое и лишенное атрибутов протяжение заключает в себе только эту величину протяжения, а отнюдь не проницаемость и не проницаемость, а также не делимость и не неделимость; к любому же из атрибутов, или свойств, или, если хотите, существенных различий, а именно к делимости и непроницаемости или к неделимости и проницаемости, рассматриваемых самих по себе, оно всцело безразлично и может быть определяемо любыми двумя их них.

Между тем, коль скоро мы признаем, что определенное протяжение, именно материальное, столь прочно и неизменно наделено свойством Αντιτοπια[20], или непроницаемости, что это протяжение с необходимостью и неодолимым сопротивлением изгоняет и исторгает из себя всякую другую материю, которая пытается в него проникнуть, вовсе исключая самое вторжение, хотя эта замечательная способность вовсе не содержится в самой простой идее протяжения, но полностью в ней отсутствует, не принадлежа непосредственно ей самой по себе, то почему столь же легко не можем мы постичь и другое протяжение, а именно нематериальное — хотя само по себе протяжение не содержит в своем понятии ни идеи материальности, ни идеи нематериальности, — по своей природе такое, что не может быть расчленено на части чем-либо иным — ни материальным, ни нематериальным, но столь же сплочено и воедино связано некой неустранимо неизбежной и существенной связью, что, хотя оно может проницать все прочее и само быть им проницаемо, тем не менее ничто не может проникнуть в него и отъединить что-либо от его сущности в каком-либо месте или просверлить его, проделать в нем дыру или скважину, короче говоря, что препятствует тому, что могло существовать некое сущее, которое было бы единым непосредственно по своей природе, а поддерживалось бы как единое в силу чего-либо иного, будь то качество или субстанция? Хотя всякое сущее как сущее протяженно, потому что протяжение в своем понятии не содержит какого-либо физического деления, однако разум, отравленный телесным воображением, неубедительно и неумело делает вид, будто оно необходимо присуще протяжению.

XXV.

Всякое протяжение не имеет физически отделимых друг от друга частей, хотя делимо логически или мысленно.

Итак, в данном случае утверждение нуллибистов, будто всякое протяжение предполагает наличие частей, а части — деление, ничего не означает. Ибо прежде всего первое попросту ложно, поскольку ens unum per se, сущее единое само по себе, или непосредственно по своей природе, хотя и протяженно, тем не менее не имеет никаких частей в своей идее, но постигается в соответствии со своей собственной сущностью как сколь возможно более простая вещь, следовательно, не имеющая частей. Сверх того, мы можем возразить, что в данном случае уместно признание делимым этого метафизического протяжения духов, однако лишь логически, а не физически; иначе говоря, оно нерасчленимо. Стремление же приписывать такому протяжению физическую делимость несомненно проистекает из бессилия воображения, которое разум оказывается не в состоянии ни обуздать, ни отделить от телесного осадка и загрязнения, откуда и проистекает то, что чистое и духовное протяжение наделяется и загрязняется телесными свойствами. То же, что протяженная вещь может быть делима логически или мысленно, в то время как она никоим образом не может быть расчленена на части, в достаточной мере ясно из следующего: физическая монада, имеющая некоторое протяжение, каким бы малым оно ни было, постижима как делимая на ряд монад, состоящий из любого нечетного числа, который тем не менее делит на две равные части. В отношении же метафизической монады, каковой холенмерианцы представляют человеческий ум, в одно и то же время владеющей и занимающей целиком все тело, также может быть проделано логическое разделение, например e subjectis, как они его называют, поскольку метафизическая монада, или душа холенмерианцев, понимается как владеющая головой, туловищем или членами тела; но между тем никто, пребывающий в здравом уме, не станет утверждать, будто таковая душа может быть расчленена на столько же частей и что эти части могут существовать сами по себе.

XXVI.

Ответ на последнюю часть второго возражения, долженствующую означать отделимость частей субстанциального от других его частей, субстанциальных и не зависящих друг от друга.

Исходя из сказанного, можно дать исчерпывающий и удовлетворительный ответ на последнюю часть затруднения, заключающуюся в том, что из того, что части субстанции субстанциальны, и независимы друг от друга, и существуют сами по себе (будучи субстанциями), должно следовать, что они могут быть расчленены (по крайней мере, божественной силой), а также отделены друг от друга и, будучи отделенными, существовать сами по себе. Это, я полагаю, являет самое острие, или режущую кромку, всего затруднения, но я надеюсь без труда обработать или основательно притупить ее. Ибо прежде всего я отрицаю, что в абсолютно единой и простой вещи,

каковой является дух, существуют какие бы то ни было физические части или части в собственном смысле, но что они являются лишь ложной выдумкой и измышлением нечистого воображения. Однако разум, в достаточной мере очищенный и освобожденный от мути воображения, хотя и может из некоторого чисто внешнего основания полагать дух имеющим части, тем не менее при внимательном и ближайшем рассмотрении разум обнаруживает и замечает в самом себе, что его собственное протяжение никаких частей не имеет; следовательно, поскольку оно не имеет частей, ясно, что оно не имеет и субстанциальных частей, которые были бы независимы друг от друга и самосущими.

Наконец, помимо всего прочего, в отношении частей, которые косное и бессильное воображение измышляет в духе, из их субстациональности отнюдь не следует, что они могут существовать порознь, ибо существование вещи самой по себе означает лишь такое существование, которое не нуждается в опоре или поддержке какого-либо другого субъекта, которому оно может быть присуще в качестве акциденции, так что хотя бы о частях духа и можно было сказать, что они существуют сами по себе, тем не менее они все же не могут существовать отдельно друг от друга, по-прежнему оставаясь субстанцией.

XXVII.

Взаимная независимость частей протяженной субстанции может быть понята двояко; ответ на это утверждение, касающийся первого его значения.

Что имеется в виду под упомянутой взаимной независимостью частей, я не вполне понимаю, но, насколько я могу судить, подразумевается одно из двух, а именно: либо то, что части эти не являются одна для другой взаимными и действующими причинами в их существовании, либо само их существование понимается как не зависящее ни от каких необходимых условий.

В отношении первого я охотно соглашусь, что те части, которые воображаются в духе, не являются одна для другой взаимными причинами их существования, однако при этом я решительно отрицаю, что отсюда будет следовать, будто они могут быть расчленены и, расчлененные, существовать порознь: они расчленимы не более, чем умопостигаемые части физической монады, разделенной надвое в нашем разуме или сознании; они, несомненно, не являются взаимными причинами существования друг друга или, следуя учению холенмерианцев (именно что душа целиком пребывает в каждой части тела), членами разделения метафизической монады, ибо никто, пребывающий в здравом уме, не может когда-либо надеяться, что они могут быть расчленены, несмотря на то, что упомянутые члены разделения не являются взаимными причинами существования друг друга, поскольку они суть одна и та же душа, которая не является причиной самой себя, но целиком и полностью имеет ее в Боге.

Однако можно со всей ясностью и очевидностью сказать, что эти члены разделения не могут быть взаимно расчленены и существо-

вать раздельно, на том основании, что одна и та же неделимая монада обретается в каждом члене разделения и в силу ее единства невозможно, чтобы она была отделена сама от себя. На это со своей стороны я отвечаю, что столь же ясно и очевидно также и то, насколько произвольно совершенно неподходящие аргументы извлекаются из логических или мысленных расчленений для того, чтобы заключать о действительной отделимости частей. Добавлю, что, как эта мнимая метафизическая монада не может быть расчленена или поделена на части, так не может быть разделен и любой реально существующий дух, потому что он наиболее прост и абсолютно един, так что всякий чистый, не затемненный и не одержимый предрассудками воображения разум признает, что в духе вовсе нет никаких реально существующих частей, поскольку иначе *ipso facto* он будет составным.

XXVIII.

Ответ на утверждение о независимости частей, касающийся второго его значения.

Теперь мы можем приступить к ответу на высказанное затруднение, касающееся взаимной независимости частей духа, взятое во втором его значении, при котором сосуществование и соединение этих частей понимается как не связанное никаким необходимым законом или условием. То, что это ложно, я утверждаю без всякого колебания, ибо сосуществование того, что именуется частями духа, связано законом или условием абсолютно необходимым и несомненно существенным, поскольку дух есть сущее наиболее простое, или сущее *unum per se et non per alind,* т. е. единое само по себе, или непосредственно по своей природе, а не в силу какой-либо иной субстанции или качества. Ведь каждая из этих, как их называют нуллибисты, частей не может существовать иначе как при условии, что все они существуют совместно и в единстве, каковое условие или закон содержится в самой идее или природе всякого духа. Потому дух может быть создан или каким-либо образом произведен лишь при том условии, что все части его будут нераздельно и нерасчленимо составлять единое целое подобно тому, как треугольник прямоугольно лишь при условии, что сумма квадратов основания и катета равна квадрату его гипотенузы. Поэтому свойство нерасчленимости духа не может быть от него удалено, как говорят схоласты, даже *virtute Divina,* божественным всемогуществом, как не может быть отнято упомянутое свойство от прямоугольного треугольника. Сказанное, я надеюсь, свидетельствует наконец с исчерпывающей ясностью о том, что протяжение духа отнюдь не является помехой его неделимости.

XXIX.

Ответ на третье возражение, касающееся отсутствия восприятия в протяженной субстанции, а именно: все существующее протяженно. Сами нуллибисты и холенмерианцы не могут указать, исходя из своих гипотез, причину способности восприятия в духах.

III. В-третьих, ничто не препятствует наличию в духах способно-

сти восприятия или мышления: мы отнюдь не принижаем дух, приписывая ему протяжение, до уровня телесных сущностей, поскольку во всей природе нет ничего, что в некотором смысле не являлось бы протяженным. Какова бы ни была сущность чего-либо, она актуально пребывает или может пребывать в некоторой части материи и, следовательно, должна быть либо протяженной, либо стяженной до размеров точки, т. е. просто быть ничем. Что же касается нуллибистов и холенмерианцев, мнения тех и других в достаточной мере прослежены мною выше и совершенно разоблачены и опровергнуты в самом их основании, безо всяких уловок и скрытых непоследовательностей. Итак, необходимо, чтобы протяженное было наделено мышлением и чувственным восприятием, ибо попросту нет ничего другого, что могло бы ими обладать.

То, что данное возражение далее утверждает, будто нет никакого основания, чтобы протяженный дух был более способен к восприятию, нежели протяженная материя, является, по моему суждению, неграмотно и неумело составленной уловкой. Ведь мы предприняли весь этот труд доказательства протяжения духа не для того, чтобы мы могли отсюда извлечь какую-либо причину или основание для его способности восприятия, но для того, чтобы он мог рассматриваться как некоторое действительно сущее и как истинная субстанция, а не как бесполезная выдумка, каковой является все, что не имеет величины и в некотором роде не является протяженным.

Те же, кто тщится и старается отстоять свое мнение, будто дух нигде не находится или же что он находится целиком в каждой части того *ubi,* которое занимает, очевидно, заняты тем, чтобы со всей правильностью, ясностью и отчетливостью получить из своих гипотез основание признаваемой в духах способности восприятия, прямо и последовательно выводя из того, что нечто нигде не находится или же пребывает целиком в каждой занимаемой ею части *ubi,* что оно необходимо наделено способностью восприятия и мышления, причем так, чтобы основание связи свойств с субъектом могло быть ясно понимаемо.

Несмотря на их старания, они, я уверен, никогда не сумеют исполнить желаемого, поскольку восприятие и мышление суть непосредственные атрибуты субстанции, и, следуя правилу экономии или осмотрительности («Руководство по этике», кн. 3, гл. 4, разд. 3)[21], нельзя ни потреблять, ни дать никакого физического основания для объяснения того, почему атрибуты находятся в том субъекте, в котором они обнаруживаемы.

XXX.

Из родовой природы каких бы то ни было видов не может быть извлечено никакого основания для присущего или существенного их различия, являющегося непосредственным.

Таким образом, мы должны заключить, что подобно тому, как субстанция непосредственно разделяется на материальную и нематериальную, или на тело и дух, причем этому делению не может быть придано никакого основания, по которому субстанция в духе, поскольку она субстанция, будет скорее духом, чем телом, так же как

субстанция в теле скорее будет телом, чем духом, поскольку существенные эти различия непосредственно находятся в субъекте, в котором они обнаруживаемы, — так же точно обстоит дело с разделением духа на чисто пластический и воспринимающий (предполагая, что существуют духи, являющиеся чисто пластическими), а воспринимающего духа — на чисто чувственный и разумный[22]. Ибо не может быть найдено никакого основания, чтобы дух как чисто пластический был таковым скорее, нежели воспринимающим, как нет основания вопринимающему духу быть скорее воспринимающим или чисто пластическим и, наконец, воспринимающему разумному духу — быть скорее разумным, чем чисто чувственным, а чисто чувственному духу — быть таковым скорее, чем разумным. Но все эти существенные различия непосредственно содержатся в субъектах, в которых они обнаруживаемы, так что нельзя ни спрашивать о каком-либо физическом или внутреннем основании, ни придавать его для объяснения того, почему эти различия находятся в таковых субъектах, как это мною уже было отмечено выше со ссылкой на указанное «Руководство по этике».

XXXI.

Несмотря на то что холенмерианцы и нуллибисты не могут привести основания для объяснения того, почему наделенное способностью восприятия должно быть либо целиком в каждой части, либо нигде, а не быть в некотором роде протяженным или где-либо находиться, все же существуют достаточно очевидные основания, по которым протяженный дух скорее будет наделен способностью восприятия, нежели протяженная материя.

Между тем, хотя мы не можем указать основания, по которому та или иная субстанция, будучи субстанцией, скорее будет духом, чем телом, или почему тот или иной дух будет воспринимающим скорее, чем чисто пластическим, тем не менее подобно тому, как достаточно очевидно основание, почему материя или тело являются субстанцией скорее, нежели акциденцией, так же точно достаточно очевидно, почему то, что является воспринимающим, или пластическим, будет скорее духом, чем материей или телом. Этим, однако, ни холенмерианцы, ни нуллибисты похвалиться не могут, поскольку, как это следует из вышесказанного, они не могут предложить никакого основания, почему то, что наделено способностью восприятия, должно находиться скорее нигде, чем где-либо или же целиком в каждой части занимаемого им *ubi,* а не наоборот.

Поскольку материя или тело являются делимыми и непроницаемыми, сами по себе лишенными всякой жизни и движения, то несомненно согласным с разумом будет признать, что вид, противоположный телу, понимаемому как проницаемое и делимое, должен быть внутренне наделен движением и всей полнотой жизни. Поскольку же материя является не чем иным, как некоторым инертным и рыхлым скоплением физических монад, то первой и непосредственно противоположной ей способностью в этой неделимой и проницаемой субстанции, называемой духом, будет способность объединения, движения и жизни, в которой и заключаются все об-

наруживаемые в мире симпатии и синэнергии. Поэтому не кажется странным то, что наделенное пластической способностью должно быть духом.

Что касается самого восприятия, то, несомненно, все смертные имеют либо некое смутное представление, либо некоторое более точное и определенное понятие о том, что то, в чем непосредственно пребывают упомянутые симпатии и синэнергии, и в особенности то, чему свойственна способность восприятия и мышления, является наиболее тонким и наиболее единым из всего сущего.

Поэтому я обращаюсь к разуму и суждению всякого: может ли он помыслить что-либо более тонкое и единое, чем сущность или понятие духа как непосредственного отличного от материи и ей противоположного? Ибо может ли существовать что-то более единое, чем то, что не имеет частей, на которые оно может быть расчленено? Или более тонкое, чем то, что может не только проницать материю, но и самое себя или по крайней мере другие субстанции того же рода? Ведь дух может проницать дух, хотя материя не может проницать материю.

Таким образом, в самой сущности духа, хотя бы он и был метафизическим протяженным, содержится ясное основание, почему все симпатии и синэнергии, все восприятия и мысли должны быть отнесены скорее к ней — именно в силу единства и тонкости ее природы, — нежели к материи, столь грубой, что она оказывается непроницаемой, а также лишенной единства сущности, поскольку состоит из смежных частей. Я надеюсь, что этим я совершенно разрешил третье затруднение.

XXXII.

Ответ на четвертое возражение, касающийся холенмерианцев и нуллибистов, а также тех, кто признает сотворенность материи Богом.

IV. Приступим наконец к четвертому и последнему возражению, заключающему от проницаемости духа к его неспособности приводить в движение материю, на том основании, что он не может приводить материю в движение иначе, нежели действенным образом побуждая ее двигаться, но между тем побуждать материю двигаться он не может, потому что легко, безо всякого сопротивления, ее проницает. В данном случае снова вводит в заблуждение воображение, измеряющее природу духа по законам материи, представляющее дух наподобие некоторого тела, проходящего сквозь более широкое его отверстие, где он не может задержаться по причине свободного прохождения.

Но между тем стоит отметить, что ни холенмерианцы, ни нуллибисты по праву не могут привести это затруднение в качестве возражения, поскольку совершенно невозможно поверить в то, что метафизическая монада или же какая-либо сущность, нигде на находящаяся, должна быть более приспособлена для того, чтобы приводить материю в движение, нежели сущность, обладающая некоторым протяжением и пребывающая в движимой материи. Поэтому нам остается ответить только тем философам, которые утверждают,

что вся вселенная состоит из одних лишь тел. Тем же, кто признает существование Бога и то, что материя была сотворена им, нетрудно постичь, что в душе может наличествовать некая способность, некоторым, хотя и очень несовершенным, образом соответствующая способности Бога творить материю; и подобно тому как Бог, чистейший из духов, творит тем не менее материю, грубейшую из вещей, так же и сотворенные духи сами могут выказывать самопроизвольно или по природе некую материальную способность, при помощи которой могут непосредственно присутствовать в субъекте — материи и быть достаточно тесно с ней связанными[23].

Эта способность духов в Приложении к «Противоядию от атеизма» названа ὑλοπάθεια, гилопатией духов, или силой воздействовать на материю и испытывать воздействие с ее стороны. Впрочем, сознаюсь, ответ этот не столь подходящ в том случае, когда нам приходится иметь дело с тем, кто отрицает творение материи, и тем более с теми, кто отрицает существование Бога.

XXXIII.

Ответ тем, кто полагает, что во вселенной нет ничего помимо материи или тел.

Поскольку нам приходится иметь дело со столь изворотливым противником, чуждающимся всякого знания и признания нетелесных вещей, поистине нам следует соблюдать осторожность и осмотрительность и более тщательно рассмотреть вопрос, состоящий не в том, можем ли мы в действительности понять и выразить путь или способ, которым дух движет материю, но в том, является ли его проницаемость противоречащей его способности приводить материю в движение. Очевидно, что, если бы дух мог соединяться и, если так можно выразиться, связываться воедино с материей, он легко мог бы приводить материю в движение; ибо если только существует вообще то, что именуется духом, то, согласно общепринятому мнению, его следует признать истинным принципом и источником всякой жизни и движения. Поэтому весь спор состоит лишь в одном, а именно: является ли противоречивым, чтобы всякий дух был соединенным и, если можно так выразиться, связанным воедино с материей и с помощью какого связывания, или сочленения (постоянного либо единомгновенного), он мог бы быть с ней соединен.

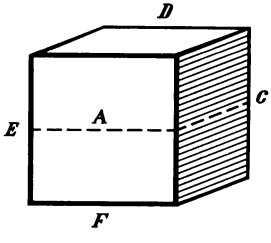
То, что это непротиворечиво, я надеюсь ясно показать, исходя из того, что соединение духа с материей столь же постижимо, как и соединение одной части материи с другой. Для этого следует принять в качестве надежной и несомненной аксиомы, что возможно то, что обнаруживает не большую (чтобы не сказать меньшую) трудность возможности своего существования, нежели то, что мы в действительности обнаруживаем в качестве существующего. Однако мы видим, что одна часть материи действительно и актуально соединена с другой, причем в некоторых телах с крепостью почти непреодолимой, как, например, в некоторых камнях и металлах, которые почитаются за твердейшие из тел. Но нам хотелось бы иметь более полное понимание тела, предполагаемого абсолютно и совершенно

твердым, состоящего не из частиц, а из самих физических монад, безо всяких пор.

Итак, я спрашиваю: каким образом или какой силой связаны воедино части такого совершенно твердого тела? Несомненно, наши противники ничего иного в данном случае не могут предположить, помимо непосредственного стяжения и покоя, ведь если они обратятся к каким-либо иным качествам, связанным с жизнью и чувственными способностями, они обнаружат их скорее в духе, чем в материи; мы же скажем, что дух может быть соединен с материей в силу тех же способностей.

Однако то, что части материи оказываются связанными воедино чистым, хотя и непосредственным, стяжением, кажется столь же трудным для понимания, если только не более трудным, чем то, что дух, проницающий материю, должен соединяться с ней в одно целое; ведь стяжение частей материи повсюду является поверхностным, тогда как один и тот же нерасчленимый дух проницает и владеет сразу всей материей целиком.

Нам не следует опасаться того, что дух, коль скоро он так легко может проникать в материю, не будет пребывать в ней, а как бы проскальзывать сквозь нее и уходить прочь.



Пусть A — некоторое твердое тело, рассмотрим в нем несколько отдельных поверхностей, скажем E, A, C; предположим эти поверхности E, A, C столь гладкими и ровными, что невозможно даже и вообразить чего-либо более гладкого и ровного, так что нет никаких препятствий к тому, чтобы верхняя часть этого твердого телесного куба C, D, E при малейшем толчке скользила по нижней части куба E, F, C, в особенности если нижняя часть E, F, C неподвижна, а верхняя подвигаема или толкаема вперед; в таком случае легкость скольжения совершенно гладких и ровных тел, непосредственно касающихся друг друга, эта легкость их скольжения друг относительно друга предстает, утверждаю я, столь же необходимой нашему воображению, как и склонность духа к прохождению сквозь проницаемые им тела. Тогда, если уж две части материи, допустим, E, D, C и E, F, C, которые (на что нам явственно указывает наше воображение) всегда будут скользить одна по другой от малейшего толчка, но, несмотря на это, будут соединены друг с другом в тесное и почти неразрывное единство, почему тогда дух, который, как предполагает наше воображение, легко проходит сквозь любое тело, не может быть с телом с равной непреложностью? Ведь одно не сложнее вообразить, чем другое, — последнее даже еще легче, — если только рассматривать предмет таковым, каков он есть, оставив всякие предубеждения. Но тогда, раз проницаемость духа не противоречит его соединению с материей, очевидно, что его способность приводить тело в движение вовсе не противоречит его проницаемости. А это и есть то, что требовалось доказать.

Однако я почти сожалею о том, что с такой тщательностью и торжественностью готовился атаковать столь незначительное затруднение и так долго боролся со всего лишь трюками и увертками воображения (привносящего столько тумана мнимых несоответствий в истинную идею духа), словно со множеством призраков и видений марева ночи. Между тем я с исчерпывающей ясностью показал, что не существует никаких противоречий и несоответствий в предложенном нами понятии духа, замутненном нечистым осадком воображения наших противников, которые, будучи неспособными абстрагировать метафизическое протяжение от телесных качеств, запачкали и запятнали само это понятие. Я показал также, что упомянутая идея, рассматриваемая сама по себе, со всей очевидностью является понятием вещи по крайней мере возможной; на этом мы здесь и закончим.

XXXIV.

Насколько отстаиваемое здесь понятие духа одобряется и подтверждается общим согласием всех его противников.

Чтобы подкрепить сказанное, мы не упустим случая заметить в конце, насколько оно подтверждается и одобряется общим согласием наших противников, поскольку гоббианцы, а также и другие философы того же толка со всей очевидностью соглашаются с нами в том, что то, что существует в действительности, необходимо протяженно. Однако отсюда они выводят, что в природе нет ничего, что не было бы телесным, что, впрочем, делают они крайне неумело и непоследовательно, в силу какой-то слабости или болезненности разума впадая в столь скверную ошибку, ибо невозможно, чтобы ум человеческий, если он не загрязнен и не отравлен осадком и мутью телесного воображения, позволил себе подпасть столь грубому и извращенному мнению.

Однако и то, что все существующее протяженно, как мне кажется, даже и нуллибисты почти склонны признать за истинное и несомненное, поскольку они не скрывают, что если дух находится где-либо, то отсюда с необходимостью следует, что он также является и протяженным. Более того, они признают, что он присутствует в материи по своему действию или проявлению и что сущность духа неотделима от его проявлений.

Но чтобы вещь существовала, не находясь при этом где-либо во вселенной, — это столь дикая и бредовая фантазия, столь нелепая и противная всякому разуму, что не может быть высказана никем, пребывающим в здравом уме, разве только для забавы или ловкого розыгрыша, как я говорил уже об этом выше; тем более достоин сожаления тот, кто, попав в плен и оказавшись ослепленным очарованием главного автора столь абсурдного мнения, со всей торжественностью и серьезностью это мнение отстаивает и старательно пытается придать ему внешний лоск.

Наконец, что касается холенмерианцев, то наиболее осмотрительные и внимательные из них излагают свое мнение таким образом, что едва ли оно отличается от нашего хотя бы на толщину волоса. Ибо они утверждают, что душа находится в каждой части тела,

хотя при этом и говорят, что понимают это не в смысле количества или протяжения души, посредством которого она занимает все тело, но в смысле совершенства ее сущности и потенции, что является истинным в отношении божества, чья жизнь и сущность повсюду наиболее совершенны и полны, будучи таковыми, что повсюду заключают в себе бесконечные благость, мудрость и силу.

Таким образом, мы видим, что та идея или то понятие духа, которое было здесь представлено на всеобщее рассмотрение, не только возможно само по себе, но и весьма правдоподобно и совершенно. Все его стороны, если только они правильно поняты, могут быть проверены: будут ли они способствовать разысканию истины и прочного ее основания или же нет; потому не только не бесполезно и своевременно заключает она первую часть «Saducismus Triumphatus», трактата, касающегося возможности существования призраков и колдовства, но и пролагает более легкий путь к признанию действенности аргументов второй части, а именно множества описаний, приведенных для подтверждения действительного существования призраков и духов.

Примечания

[1] Сочинение это представляет собой авторский перевод на английский язык двух глав написанного по латыни трактата Г. Мора «Руководство по метафизике», кн. 1, гл. 27—28 (*More H.* Enchiridion Metaphysicum: sive, De Rebus Incorporeis Succinota i luculenta Dissertatio. L., 1671) и является приложением к первой части книги Джозефа Гленвилла «Saducismus Triumphatus» (L., 1681), посвященной рассмотрению возможности существования экстраординарных психических явлений, а также колдовства (см. наст. произв. гл. XXXIV). Дж. Гленвилл (1636—1680) — автор ряда книг, содержащих разъяснение и изложение Священного Писания, близкий друг и последователь Г. Мора.

[2] Изобретенный Г. Мором термин «нуллибисты» впервые употребляется в его изданном в 1662 г. «Собрании философских сочинений» применительно к картезианцам.

[3] Не случайно, по-видимому, термин «нуллибизм» латинского корня, тогда как «холенмеризм» — греческого. Очевидно, во втором случае, когда речь заходит о неделимом и целокупном пребывании души в каждой точке тела, Мор имеет в виду прежде всего Плотина. Так, в Энн. IV,9,1 читаем: «[Душа] целиком присутствует повсюду в теле» (ср.: Энн. IV,2,1). Проблема местопребывания души активно обсуждалась во всей философской традиции. Вот свидетельство Лейбница в «Новых опытах о человеческом разуме» (2, XXIII, 21): «Схоластики признавали три вида *гдейности,* ubiete, или способов существовать где-нибудь. Первый называется *описательным* (circonscriptive), и его приписывают телам, находящимся в пространстве; они в нем расположены punctatum [точечно], так что их можно измерить, если можно указать точки расположенной вещи, соответствующие точкам в пространстве. Второй — *определительный* (definitive), когда можно определить, что расположенная вещь находится в таком-то пространстве, но нельзя указать определенных точек или мест, свойственных в этом пространстве исключительно этой вещи. Так, решили, что душа находится в теле, не думая, однако, что можно указать определенную точку, где находится душа или нечто от души, так чтобы она не находилась также и в какой-нибудь другой точке. Еще и теперь многие знающие люди придерживаются этого взгляда. Правда, г-н Декарт пожелал ограничить место пребывания души, сделав седалищем ее шишковидную железу [Страсти души. I, 31—32]. Тем не менее он не решился утверждать, что она находится исключительно в некоторой определенной точке этой железы. Но раз так, то мы ничего не выигрываем от его теории и находимся в таком же положении, как и тогда, когда душе приписывали в качестве ее темницы, или местопребыва-

ния все тело. Я думаю, что приблизительно то же, что говорится о душах, можно сказать и об ангелах, занимающих, по воззрениям великого аквинского ученого [Сумма теол. I, 76; ср. Там же. I, 76, 8: «Душа целиком пребывает во всем теле и одновременно в каждой части тела»], место лишь благодаря воздействию, которое, по-моему, не непосредственно и сводится к предустановленной гармонии. Третий вид гдейности — *заполнительный* (répletive). Его приписывают Богу, заполняющему вселенную еще в большей мере, чем духи заполняют тела, так как он непосредственно воздействует на все сотворенные существа, непрерывно порождая их, между тем как конечные духи не могут оказывать на них никакого непосредственного влияния или воздействия».

[4] *Декарт Р.* Начала философии. I, 53; I, 63; II, 4; II, 5; ср. также Метафизические размышления. III, VI; Правила для руководства ума, XIV.

[5] В 7-й и 8-й главах «Руководства по метафизике» Г. Мор доказывает невозможность отождествления пространства и материи, во-первых, из природы движения полагая, что оно невозможно без пустого пространства, и, во-вторых, из несовместимости некоторых атрибутов пространства, таких, как бесконечность, неподвижность и непроницаемость с твердостью и подвижностью материи. Второй аргумент Мора ясно указывает на то, что под материей кембриджский платоник разумеет субстрат телесности и субстанцию, не имеющую, правда, в самой себе начала движения и самостоятельности. Материя, согласно Г. Мору («Руководство по метафизике» IX, 1; X, 16), есть собрание непроницаемых друг для друга физических монад и «происходит» из Бога стяжением или уплотнением до полной непросветленности чистой духовной субстанции.

[6] Ламберт Вельтузий, или Вельтейзен (1622—1685), — теолог и врач, картезианец из Утрехта. Отстаивал, как кембриджские платоники, религиозную веротерпимость, написал несколько сочинений о моральной философии, религии и метафизике, в частности «Tractatus de Initiis Primae Philosophiae. In Renati Des Cartes Meditationes de Prima Philosophia» (L., 1664), на который и ссылается Г. Мор. В главе «De ubi» Вельтузий пишет: «Где сила или действие Бога, там же и природа Бога, ибо Бог — субстанция, лишенная всякой сложности». Душа же, по его мнению, пребывает во всем теле не по протяженности, но в силу непосредственного ее в нем присутствия (Ibid. P. 104).

[7] Людовик Делафорж, французский картезианец, написал «Traité de l'Esprit de l'Homme. Suivant les Principes de René Descartes». (Amsterdam, S. 9.), задуманный как изложение и разъяснение принципов картезианской философии, тяготеющий, однако, к окказионализму. Делафорж отвергает учение о протяженности души, поскольку в таком случае она, с его точки зрения, окажется количественно измеримой и потому делимой. В 12-й главе, о которой идет речь, Делафорж, полемизируя с теми, кто рассматривает протяжение как атрибут всякой тварной сущности, утверждает, что пребывание души в определенном месте вовсе не подразумевает физического ее протяжения, но скорее указывает на связь души с определенным телом.

[8] *Декарт Р.* Начала философии. I, 63.

[9] Там же. I, 8: «...исследуя, кто мы такие... мы в высшей степени ясно усматриваем, что к нашей природе не имеет отношения ни какая-либо протяженность, ни какая бы то ни было фигура, ни перемещение в пространстве, ни что-либо иное подобное, являющееся свойством тела, но ей причастно одно лишь мышление...»

[10] *More H.* Enchiridion Ethicum, praecipua Moralis Philosophiae Rudimenta complectens, illustrata ut plurimum Veterum Monumentis, et ad Probitatem Vitae perpetuo accomodata. L. [?], 1667 (в XVII — начале XVIII в. книга выдержала 8 изданий). В упомянутом месте Мор говорит: «Для совершенного познания какой-либо вещи следует отыскать идею или понятие не только ясное и отчетливое, но и полное и адекватное, заключающее в себе все присущие вещи неотделимые атрибуты. Ведь мы можем либо намеренно, либо по небрежности рассматривать субъект без некоторых его атрибутов, которые на самом деле неотделимы от него, что, как кажется, и делает Декарт с понятием человеческой души, когда определяет ее как одно лишь мышление».

[11] *Weltus E. L.* Op. cit. P. 105—106.

[12] Декарт в «Метафизических размышлениях», VI, говорит: «Обратив свое внимание на то, что такое представление [воображение], я нахожу, что оно есть не что иное, как известное применение познавательной способности к телу, которое перед ней внутренно присутствует и, следовательно, существует». Ср.: «Метафизи-

ческие размышления», II: «...Представлять — значит созерцать фигуру или образ телесной вещи...» Однако в отличие от того взгляда, который приписывает Декарту Мор, сам Картезий вовсе не утверждает, что протяжение является предметом воображения: предмет воображения — тело, протяженная вещь, а чистое протяжение само по себе — предмет чистого умозрения, так же, как и мысль сама по себе.

[13] Ср.: *Декарт Р.* Страсти души. I, 31—32.

[14] Ср.: *Аристотель.* О душе. I, 5, 411 в; *Плотин.* Энн. IV, 3, 3; *Ансельм.* Прослогион; *Августин.* О бессмертии души. XVI, 25.

[15] Во многих местах своего трактата Мор ведет не только явную, но и скрытую полемику с Декартом. В данном случае, очевидно, имеются в виду «Метафизические размышления», VI.

[16] О сущностном протяжении или собранности души см. далее, гл. XXII.

[17] *Аристофан.* Лягушки. I, 1445.

[18] О носителе души см. входную статью. Англ. vehicle происходит от лат. vehiculum — то же, что и греч. ὄχημα — носитель, повозка, колесница, корабль, а также проводник, опора. Слова эти изначально одного корня (veho, ὀχέω нести) произведены от ἔχω — иметь, направлять.

[19] *Мор Г.* Руководство по метафизике. II, 10: «...то, что всякое сущее является количественным, познается из его материи; то, что оно является качественным — из его формы, то же, что оно находится где-либо, опять же из материи».

[20] Антитипия — буквально «способность отражать удар», является существенной характеристикой тела и для Ф. М. Ван Гельмонта и Р. Кедворта, а также наряду с протяжением и энтелехией для Г. В. Лейбница.

[21] *Мор Г.* Руководство по этике, III, 4, 3: «Невозможно и не следует стремиться дать какое-либо физическое основание тому, почему субъекту присущи существенные атрибуты, непосредственно в нем обнаруживаемые».

[22] Г. Мор полагал, что все духи образуют иерархию и как таковые делятся на несотворенные (к коим относится один лишь Бог — чистый дух, вездесущий, вечный и бесконечный, мудрый, благой и всемогущий) и тварные. Среди тварных различаются, с одной стороны, пластические духи, лишенные сознания, которые организуют косную и безжизненную материю в тело и поддерживают его, сообщая ему жизнь и вегетативные функции. При этом пластические духи, соответствующие отдельным телам и их частям Г. Мор вслед за И. Б. Ван Гельмонтом и представителями ренессансной герметической традиции называет семенными формами или археями, а единый пластический дух природы — мировой душой. С другой же стороны, выше пластических в иерархическом уложении находятся духи воспринимающие, разделяемые на чувственные, к которым относятся души животных, и разумные — души людей, связанные с грубой материей, а также наделенные более тонкими — воздушными или эфирными — телами предстоящие Богу ангельские души.

[23] Понятие материи как субъекта, наделенного определенными атрибутами, принимается Г. Мором, равно как и Декартом, Ньютоном и большинством мыслителей XVII столетия за нечто само собой разумеющееся (см. примеч. 5). Между тем в античной платонической традиции, к которой часто обращается Мор, материя считалась непознаваемой и ничего в себе от самой себя не имеющей, чистой инаковостью, но отнюдь не субъектом и не субстанцией.

НА ПУТИ ОБРЕТЕНИЯ «ТЕОГОНИИ» ФЕЙЕРБАХА

М. Ф. Быкова

«Теогония» (1857) Л. Фейербаха — одно из наименее известных широкому читателю произведений философа. Судьба была не слишком благосклонна к этому трактату. Его собственное содержание и самостоятельное значение было незаслуженно недооценено современниками Фейербаха и последующими поколениями: оно рассматривалось не более как вариация на тему «Сущности христианства» (1841).

Предлагая вниманию читателей перевод ряда фрагментов (разделы 8, 9, 13, 14) из «Теогонии» Фейербаха, я стремилась выбрать наиболее показательные, яркие разделы текста, которые смогли бы акцентировать собственно проблематику произведения, вычленить новый — в отличие от «Сущности христианства» и Гейдельбергских лекций о сущности религии — специфический аспект анализа Фейербахом религии, ее истоков и причин и тем самым позволил бы отстоять самоценность и философскую значимость этого сочинения.

В марте 1848 г. Л. Фейербах планировал написать книгу, в которой хотел широко исследовать сущность и истоки религии, чтобы последовательно «доказать историческую правильность и истинность... ранее высказанных идей»[1]. (Речь идет об идеях, высказанных в «Сущности христианства».) Промежуточным результатом этой работы становятся Гейдельбергские лекции о религии, читавшиеся Фейербахом в революционные годы (1848—1849). Публикация в 1851 г.[2] «Лекций о сущности религии», получившая огромный общественный резонанс, только утвердила Фейербаха в мысли о необходимости продолжения начатого исследования. Плодом последующих шести лет напряженных текстологических и источниковедческих изысканий в области религии (и соответственно девятилетнего обширного изучения темы) был выход в свет в 1854 г. в Лейпциге «Теогонии по источникам классической, языческой и христианской древностей».

Если попытаться сжато обрисовать фейербаховские поиски реального истолкования сущности религии, то теоретический путь философа можно адекватно представить, только если будут приняты во внимание все четыре его произведения, посвященные критике религии, в которых документируется, отражается вся содержательная эволюция фейербаховской мысли по этой тематике. Речь идет о «Сущности христианства», «Лекциях о сущности религии», дополненных Гейдельбергскими лекциями, и «Теогонии».

Свой анализ религии в «Сущности христианства» Фейербах начинает с определения сознания как отличительного свойства человека. Сознание в качестве способности к рефлексии создает для че-

© М. Ф. Быкова, перевод, примечания, 1993

ловека возможность самополяризации и самопроблематизации: человек, говорит Фейербах, может себя поставить на место другого, отнестись к себе как другому. Такая трактовка своеобразия человеческого сознания послужила основой для пересмотра традиционно-религиозного понимания отношения Бог—мир, Бог—человек. Фейербах отказывается от метафизически-теологического теизма и толкует божественность, исходя только из человека. Способность человека выходить за пределы самого себя и стремиться к бесконечности является не некой метафизической способностью, а сущностным элементом сознания. Ибо сознание в его собственном смысле — это сознание бесконечного. Отсюда и вывод, который делает Фейербах: стремление человека к бесконечному вовсе не является метафизическим влечением и переходом к чему-то другому, отличному от человека, а лишь осуществлением у себя самого сущего сознания: «Сознание бесконечного есть не что иное, как сознание бесконечности сознания. Иначе говоря, в сознании бесконечного сознание обращено на бесконечность собственного существа»[3]. Стало быть, всякое религиозное сознание есть не что иное, как естественное человеческое сознание, но в его совершенной, уже знающей себя форме. Подобно этому и Бог есть лишь отчуждение собственной сущности человека, «свое другое», предстающее в качестве самостоятельной совершенной сущности. Именно в поисках совершенства и полноты, которых лишено человеческое существо в его индивидуальной жизни, но которые желанны для него, и обращает человек свои взоры на небо, творит божественное существо, которое наделяет качествами и характеристиками, отсутствующими у него самого. Человек надеется обрести в Боге свойства, недостающие ему как единичному и конечному существу. Стало быть, Бог — это не нечто сверхъестественное или надчеловеческое. По своему реальному содержанию Бог есть собирательный образ человека, человека, не ограниченного пространственно-временны́ми границами существования; человека, несущего в себе основные характеристики жизни рода. Вот почему Бог играет конструктивную созидающую роль в жизни человека.

Развивая тему критики религии в «Сущности христианства» и Гейдельбергских лекциях, Фейербах показывает, что человек, обладающий индивидуальной волей к жизни, желанием собственного осуществления, одолевает свои личные проблемы, реализует уникальные жизненные потребности в и через разнообразные религиозные представления, нормы, обряды, понятия, реально созданные человеком в силу его несовершенства, слабости и пространственно-временно́й ограниченности.

Как бы продолжая эти рассуждения, Фейербах делает центральной темой «Теогонии» человеческие желания как первоистоки религии. Завершает он критику религии формированием важнейшей философской теории — теории теогонического желания. В «Теогонии» Фейербах обрисовывает собственный метод философствования. «Что касается моего философского метода, — пишет он, — моего способа обсуждения вещей, то попытку этого я представил в своей "Теогонии": принципиальные вопросы эмпирии, современно-

сти обсуждаются исходя из далекого прошлого или скорее как исторические. Мое духовное амплуа не система, а способ доказательства. Я отношусь к предметам (по крайней мере к главным), которые я сделал темой моего сочинения, как естествоиспытатель к своему предмету... Я стремлюсь объяснить факт, но не факт, который до этого уже имеется в мышлении, уже осмыслен... а чистый эмпирический факт, причем объяснить, исследовать эмпирическими средствами и способами»[4]. Фейербах называет «Теогонию» своим простым, завершенным, зрелым сочинением. В «Теогонии», — пишет швейцарский философ Г.-Й. Браун, — Фейербах воспроизвел всю свою духовную жизнь от начала до конца». «Она, — продолжает он, опираясь на высказывания самого Фейербаха, — имела такое же отношение к "Сущности христианства", как мужчина к юноше, как мастер к ученику, как "день наступивший" ко "дню будущему", как фактическая непосредственность и аксиоматичность поэзии к доказательному опосредованию философии»[5]. «В «Теогонии» мы имеем дело с завершением, а потому утверждением фейербаховской философии религии, которая является не частью, или фрагментом, учения Фейербаха, а собственно, представляет собой его основное содержание. Методологической основой «Теогонии» явилась уже разработанная Фейербахом философско-антропологическая концепция сущности религии. Но эта концепция обрела здесь новые, более фундаментальные аргументы. Фейербах усматривает в «Илиаде» и «Одиссее» первоисточник и действительное место антропологии. Трактаты Гомера объявляются им Библией антропологии. Сам Фейербах называет себя гомерийцем и стремится представить свою антропологию в традициях, которые старше, чем христианские[6]. Тем самым Фейербах стремится на более широком материале культуры доказать, что религия, христианство имеют реальные земные корни и что формирование понятия Бога сопряжено с осознанием потребности развития и осуществления в человеке всеобщечеловеческого. Теогония — особый способ представить такое формирование и становление.

Текстологическое пространство фейербаховского анализа религии в «Теогонии» весьма широко: от искусно используемых литературных шедевров классической древности до теологических и философских трактатов античности и средневековья, идеи которых подвергаются критической рефлексии. Широк и диапазон исследования религии: от философского сомнения относительно теоретической и практической содержательности религиозных истин и инвентаризации собственно принципов объяснения религии и формирования религиозных представлений, — принципов, сформулированных в ранних произведениях (фантазии, чувства зависимости, порыва самосохранения и т. д.), до разработки философской концепции о сущности религии и создания содержательной теории «теогонического желания». Теперь религиозные представления и принципы стали подниматься как творение человеческих желаний и потребностей, которые инициируются болезненно переживаемыми человеком слабостью и нуждой для собственного земного существования. Бог и его божественные деяния — это всегда «требования и

желания», они только потому «предмет представления, мысли, веры», что выражают и специфически реализуют «требуемое, страстно желаемое, желанное» для человека: «желание есть причина богов», а в качестве таковой — «принцип религии». Религия — это, по существу, иллюзорный акт исполнения желаний человека, его потребностей; и в ней, в религии, узнается, фиксируется исключительно субъективно-человеческий источник. Божественный глаз — это лишь внутреннее желание человеческого глаза, божественное сердце — только внутреннее желание человеческого сердца, которое выражает свои печали и заботы; всякое божественное действие — это действие совершенного человека, действие человечества, направленное на осуществление земных потребностей и желаний индивида. Не мысль или представление, а желание является тем первым и основным элементом, который творит божественный предикат или божественную сущность. Фейербах своим исследованием стремился доказать, что религия имеет свой источник не в страхе и нужде, а в человеческом желании. Причем коренным, основополагающим является желание полной справедливости.

Ценность и значение «Теогонии» состоит, по существу, в раскрытии конкретных причин и механизмов религии, в реконструкции онто- и филогенеза религии в аспекте «теогонического желания». Правда, сам «теогонический процесс» Фейербах изображает односторонне. Участником теогонического процесса является у него, по существу, абстрактно-«безличный» человек, некий образ человека, в котором индивидуальное и общественное остаются социально и исторически недифференцированными. К тому же объяснительным принципом теогонического процесса объявляется Фейербахом субъективная сторона человеческой жизнедеятельности. Вот почему анализ и выводы «Теогонии» обладают только ограниченной ценностью.

При выборе для публикации фрагментов именно «Теогонии» Фейербаха ставилась и еще одна, более общая задача. Она во многом связана с потребностью уточнения и даже, как мне кажется, пересмотра взгляда на философию Фейербаха как лишь на критически-материалистическое завершение немецкого классического идеализма. Во многом такое понимание инициировано вульгарно-догматическим истолкованием знаменитой работы Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». Часто упрощая энгельсовское понимание философии Фейербаха, вульгарно-догматическая интерпретаторская традиция усматривала уже в названии работы указание на весьма ограниченную роль Фейербаха в истории философии — обобщить, завершить[7] философию немецкой классики. При этом само завершение понималось (а некоторыми авторами понимается и по сей день) односторонне-метафизически — только как реализация и осуществление задач и проблем, сформулированных немецкой классической философией, при сохранении и упрочении той же проблемной и методологической модели. Так понятая философия Фейербаха утрачивает свое самостоятельное значение. Ибо ценность ее исчерпывается якобы только тем, что им была завершена, подытожена немецкая классическая

философия и тем самым подготовлено появление системы Маркса.

Мне представляется, что теория «теогонического желания», антропологически разработанная Фейербахом в «Теогонии», уже сама по себе (даже не принимая во внимание другие содержательные моменты и повороты мысли философии Фейербаха) дает основание толковать Фейербаха и представленный им тип философствования по-иному: Фейербах выходит за пределы парадигмы классического типа рациональности, он если и завершает немецкую классику, то в том смысле, что начинает новое движение философского мышления. Возьму на себя здесь смелость утверждать, что философия Фейербаха — это в бóльшей степени движение не от Гегеля к Марксу, а от Гегеля (и классической парадигмы мышления, радикализированной в его философской системе) к новому типу философствования, основы которого пусть еще лишь пунктирно, но уже намечены в философии Фейербаха. Но это рассуждение отвечает скорее традициям линейной парадигмы истории философии, которая, к сожалению, все еще является господствующей в методологии историко-философских исследований, особенно в отношении Фейербаха. Точнее было бы сказать, что философия Фейербаха представляет собой самостоятельный вектор анализа философских проблем, вектор, содержанием которого является принципиально новое толкование предмета и способа философского исследования. Суть переориентации Фейербаха и его заслуга состоит в том, что он отказался от абстрактного «субъектно»-спекулятивного философствования и вышел к анализу живой чувственности и реального человека с его специфическим сознанием. Несомненно, утверждение о принципиальной новизне философии Фейербаха требует глубокой проработки и аргументации[8]. Но уже здесь, во Введении к публикации перевода фрагментов «Теогонии» Фейербаха, я не смогла избежать искушения подчеркнуть, отметить, заострить своеобразие Фейербаха и его философии, отличие фейербаховского подхода от классического философско-спекулятивного. С тем чтобы обратить внимание читателя (насколько возможно при фрагментарном переводе) на фейербаховскую трактовку человека, человеческих желаний и потребностей. Исходя из действительного человека, Фейербах исследует целостность его сознания. Он ведет речь о желаниях и потребностях не только как о реально-материальных феноменах, но и как о специфических проявлениях сознания, которые принципиально несводимы к рациональному (в его классическом, традиционном понимании). Фейербах видит укорененность желаний и потребностей в мирской жизни людей, он усматривает их корни в чувствах и переживаниях нужды, бедствий, беспомощности и бессилия человека. Но, определяя желание, а точнее, потребность в осуществлении этого желания, в качестве источника религиозных представлений, Фейербах начинает исследовать его уже как феномен сознания человека. Речь идет о таком состоянии сознания, когда ожидаемое и еще лишь возможное воспринимается как уже осуществленное и потому «действительное». В этом смысле божество есть отчужденное от меня мое собственное сознание, в котором уже «переживается» осуществление, реализация желанного. Философское значение такой трак-

товки божества у Фейербаха состоит в принципиально новом подходе к исследованию человеческого сознания как сложнейшего феномена, гарантом целостности которого является не мышление, не идеальное Я, а мирская жизнь людей со всеми ее проблемами и бедами. При этом акцент делается на анализ состояний сознания — на «сознательно» переживаемые желания и предчувствования человеком собственной потребности.

Конечно, это еще не анализ интенциональностей сознания Э. Гуссерлем и не исследование переживаний субъективности у Мерло-Монти и др. Но здесь, у Фейербаха, мы фиксируем уже выход к иным, нежели в традиционном рационализме, измерениям сознания, интерес к принципиально нерефлектируемым его проявлениям. «Предчувствуется», как бы «нащупывается» переход от рационалистического анализа сознания к анализу нерационалистически-интенциональному. Пространство человеческого сознания обретает свое действительное многообразие: оно реально расширяется за счет равноправного включения в сферу сознательного феноменов бессознательного.

В целостном теогоническом анализе религии Фейербахом можно уловить мотивы, которые впоследствии определили психоаналитическое ее рассмотрение. Божество, по его мнению, выражает «полноту сил и способностей человека. Оно не есть нечто существующее сверх и вне собственно человеческих сил, а только то, что, реально существуя внутри человеческой силы, идеально (в мышлении) отделяется от нее; оно (божество) — это сама человеческая сила, только освобожденная от тягостных ограничений, субъективных примесей и добавок, — всего того, что свойственно человеку»[9]. Похожее можно прочитать у З. Фрейда: «Конечно, было бы прекрасно, если бы Бог в качестве творца мира был источником существования, и доброго знамения, и нравственного мирового порядка, и самого человека; однако удивительно то, что все это в действительности предстает именно таковым, каковым мы желаем»[10]. Религия — та сфера, где претворились самые заветные желания и стремления человечества; заветные — значит, эмпирически неосуществимые. Стремление человека к осуществлению того, что желанно, — стремление, которое является неотъемлемым элементом человеческого существования, есть основа для формирования религиозных представлений. Стало быть, религия — сознательно созидаемый человеком феномен, в котором он, человек, обретает самого себя не просто как единство конечного и бесконечного, но и как Я — непрерывный процесс движения самосознания, утверждающий себя в мире и в самом себе, — реальной «субъективности», представляющей собой единство себя со своим другим.

Перевод фрагментов фейербаховской «Теогонии» выполнен М. Ф. Быковой по *Feuerbach L.* Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebraischen und christlichen Altertums (3. gegenuber 2. unveränderte Auflage)[11]. Нельзя не отметить огромное значение ра-

боты по изданию текстов Фейербаха, проведенной немецкими учеными и особенно ответственным редактором и издателем названного собрания сочинений профессором Вернером Шуффенхауэром, вице-президентом Международного общества по изучению произведений Фейербаха. Научная ценность этой деятельности состоит как в представлении читателю аутентичного Фейербаха — здесь впервые в нашем веке публикуются тексты Фейербаха в их оригинальном, прижизненном философу варианте, — так и в проводимой параллельно обширной источниковедческой и историографической работе, которая с такой тщательностью и скрупулезностью осуществляется впервые.

Приведем некоторые, почерпнутые в основном из источниковедческого Введения к седьмому тому Собрания сочинений Фейербаха, сведения об истории «Теогонии» после ее создания, что важно для нашего читателя, практически незнакомого с этим произведением немецкого философа.

Судьба «Теогонии» во многом сходна с судьбами сложных, глубоких работ великих мыслителей прошлого. Будучи, как правило, неоднократно изданными при жизни авторов, эти произведения в дальнейшем «модернизировались», популяризировались и в итоге теряли не только свой первоначальный вид и колорит, но порой и свое первоначальное предназначение и содержание: в таких «отретушированных» текстах если не полностью, то частично утрачивался дух времени, эпохи, те реальный смысл и содержание, которые вкладывали в них сами их создатели.

«Теогония» Фейербаха была завершена, как уже отмечалось выше, в апреле 1857 г., и в том же году увидела свет, войдя в девятый том Собрания сочинений Фейербаха, выпущенного издательством Отто Виганда в Лейпциге. Спустя девять лет, а 1866 г., следует второе, идентичное первому, издание «Теогонии», которое Фейербах публикует все в том же издательстве О. Виганда, но уже под названием «Происхождение божества по источникам классической и христианской древности». В 1866 г. вышло в свет и еще одно произведение Фейербаха по той же проблематике. Оно имело длинное название: «К вопросу о теогонии, или Доказательства того, что человеческое желание и потребность суть источник, сущность и судьба богов. По работам латинских писателей»[12]. Здесь Фейербах развивает сформулированную в «Теогонии» концепцию «теогонического желания», привлекая новые тексты, включив в орбиту исследования новый эмпирический материал (для текстологического анализа) — работы латинских мыслителей. Но после эпохальной «Сущности христианства» «Теогония» и вместе с ней «К вопросу теогонии, или Доказательство...» в качестве самостоятельных произведений практически не привлекли внимания современников. Они в бóльшей степени рассматривались как прикладные работы, в которых как бы иллюстрируется философско-антропологическая теория о сущности религии. Только в начале XX столетия стал пробуждаться интерес к реально-философскому содержанию «Теогонии». Однако книга представлялась интерпретатором трудной и претенциозной. И тогда с целью сделать ее популярной Вильгельм Болин и Фридрих

Йодл решились в своем издании «Теогонии»[13] вывести из текста и перенести в примечания филологические разъяснения, многочисленные цитаты из древних авторов. В результате некоторые идеи, концептуальные решения стали бездоказательными, как бы лишенными того содержательного ядра, которое было заключено в них именно благодаря связи с работами древних. Да и сама теория «теогеновского желания» превратилась в абстрактный постулат фейербаховской философии. Только в издании В. Шуффенхауэра «Теогония» вновь обрела свой первозданный вид. (Отметим, что подготовил «Теогонию» к изданию Вольфганг Харих.)

Вряд ли стоит здесь бередить «старые раны» и сообщать нашему читателю еще об одной к нему несправедливости. Я имею в виду отсутствие русского перевода фейербаховской «Теогонии», что как бы «исподволь», не непосредственно, но довольно определенно формировало и в советской философской среде отношение к этому исследованию Фейербаха как к некому вторичному, во многом иллюстративному материалу к «Сущности христианства». Для «невнимания» к «Теогонии» были и «веские идеологические» причины. Считалось, видимо, нерезонным открыто знакомить широкого читателя с религиозными источниками, библейской генеалогией и историей жизни богов. Ибо официальной доктриной государства был атеизм, причем атеизм догматический, декларативно-бездоказательный. Поэтому основной задачей было не творческое развитие атеистической точки зрения, — а стало быть, изучение истории религии, теоретическое исследование догматов веры, научное осмысление истоков религии и религиозных представлений и т. д., — а внедрение в сознание людей уже сформулированных атеистических догм и принципов. В противоборстве государства с религией государство защищало свои атеистические «завоевания» путем простого запрета на инакомыслие. А потому оно сознательно ограждало своих граждан ото всяких кажущихся ему сомнительными в смысле атеистической благонадежности текстов и материалов. Опасными, видимо, казались и произведения, которые снабжали читателя информацией на религиозные темы, — знаниями из области бытия святых, библейских традиций и норм и т. д. Ведь они давали пищу для размышлений, а стало быть, для сомнений, что всегда было чуждо и ненавистно догматизму.

Причиной «невнимания» советской философии к «Теогонии» было также и запоздалое признание международным философским сообществом содержательной специфичности «Теогонии» по сравнению с другими фейербаховскими сочинениями, посвященными философии религии. Однако для зарубежных философов это «непризнание» означало лишь отсутствие комментаторской, критической работы над «Теогонией», но не забвение самого текста. К тому же научный интерес к «Теогонии» в современном фейербаховедении стал пробуждаться в конце 50-х годов; своего пика он достиг в 60-х (работы В. Болина, К. Левитца и др.) и особенно в 70-х годах (работы Г. Й Брауна, Е. Каменки, М. Вартофски и др.). И все же современный аутентичный текст «Теогонии» появился лишь в 1985 г. Иными словами, философы вновь, спустя более чем столетие, обре-

тают «Теогонию». Но мы лишь в начале длительного процесса познания действительно глубокого содержания поистине значительного произведения великого философа, а с ним и всего творчества мыслителя, его философской системы; в начале того пути, который, как нам кажется, может и должен привести к новому взгляду на Фейербаха и его место в историко-философской традиции. И радостно то, что движение обретения «Теогонии», нового узнавания всей философии Фейербаха, созвучно с пафосом обретения и творческого развития нами российской и общемировой культуры и духовно-интеллектуальной традиции. Это вселяет надежду на успех.

[1] *Bolin W.* Biographische Einleitung // Feuerbach L. Samtliche Werke / Hrsg. v. W. Bolin, F. Jodl. Nachdruck von Ausgabe 1903—1911. Stuttgart, Bad-Cannstatt, 1963. Bd. 13. S. 156. (Далее: SW).

[2] *Feuerbach L.* Gesammelte Werke / Hrsg. v. W. Schuffenhauer. B., 1984. Bd. 6: Vorlesungen uber das Wesen der Religion. (Далее: GW).

[3] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. М., 1955. Т. II. С. 31.

[4] *Grun K.* Ludwig Feuerbachs philosophische Charakterentwicklung: Sein Briefwechsel und Nachlass. Leipzig; Heidelberg, 1874. Bd. 1. S. 135.

[5] *Braun H.-J.* Notizen zur «Theogonie» Ludwig Feuerbachs // Religion und Vernunft: Philosophische Analysen // Studia Philosophica. Bern; Stuttgart, 1986. Vol. 45. S. 191.

[6] *Feuerbach L.* SW. Bd. 13. S. 247.

[7] Такое толкование вызвано к жизни и не во всем корректным переводом на русский язык названной работы Энгельса. Достаточно указать на то, что само название энгельсовской брошюры транслируется на русском языке в весьма неадекватной редакции, а именно «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», в то время как в оригинале употребляется не слово «Ende» (конец), а слово «Ausgang», что означает исход. Содержательное отличие этих слов объяснять здесь, по-видимому, нет необходимости.

[8] Частично эта работа уже начата. См.: *Bykova M.* Ludwig Feuerbach und die geschichtsphilosophische Tradition // Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft. B., 1990. S. 431—442.

[9] *Feuerbach L.* GW. B., 1985. Bd. 7. S. 300.

[10] *Freud S.* Die Zukunft einer Ililusion // Gesammelte Werke. L., 1955. Bd. XIV. S. 356.

[11] *Feuerbach L.* GW. B., 1985. Bd. 7.

[12] *Feuerbach L.* Zur Theogonie, oder Beweise, dass der Götter Ursprung, Wesen und Schicksal der Menschen Wünschen und Bedurfnisse sind. Nach den Lateinischen Schriftstellern (1866) // Feuerbach L. GW. B., 1990. Bd. 11.

[13] *Feuerbach L.* SW. Stuttgart, 1907. Bd. 9.

ТЕОГОНИЯ
(фрагменты)

Людвиг Фейербах

8. СУЩНОСТЬ ВЕРЫ

Изначально и по существу своему божество не есть «предмет разума», каковым его сделали неразумные или — как я полагаю — также и разум более поздних эпох; оно не предмет или результат спекуляции, философии, ибо о богах шла речь и тогда, когда еще не было философов, а также тогда, когда людям еще не приходило в голову

выводить причины мира, его возникновения из огня или воды, а то даже из ничто. Божество по существу своему — это предмет потребности, желания; его представляют, мыслят, в него верят только потому, что оно есть нечто, к чему испытывают потребность, чего ожидают и желают. Подобно тому как свет — предмет потребности для глаза лишь в силу того, что он сущность, соответствующая сущности глаза, так и божество есть вообще предмет потребности только потому, что природа богов соответствует природе человеческих желаний.

Вера, и именно религиозная вера, вера в богов (пусть современный произвол все же, нуждаясь в подвергнутой сомнению вере, и распространил само это слово на предметы, которые с сущностью веры не имеют ничего общего; существование «внешних вещей», мира, следовательно, и существование человека объявлены предметами веры — да и кто может отделить свое самосознание от жизни, свою жизнь от жизни существ и вещей вне его), итак, вера, взятая не в таком расширенном и всеобъединяющем (kommunistischen), а в наиболее узком и именно потому также в наиболее специфическом смысле слова, есть не что иное, как убежденность или уверенность желания в своем собственном осуществлении — грядущем, если оно относится к будущему, или уже сегодняшнем, если оно обращено к настоящему. Ясным примером и одновременно ярким доказательством этого первенства желания над верой является вера в бессмертие. Бессмертия желают вовсе не в силу того, что в него верят или его доказывают, а, наоборот, верят в него и доказывают его потому, что желают. Конечно, в тех людях, которым вера передается по традиции, такое желание впервые может возникнуть как раз благодаря представлению о вере. Но изначально источником веры является желание: если бы не было желания избегнуть смерти, то идея бессмертия никогда не пришла бы смертному существу в голову. Продуктивная, первоначальная вера — а только таковой принадлежит решающая и определяющая роль — *та вера*, которая неподдельна, не навязана извне, есть живая вера, и ее живительной душой является желание, и только оно. Вопреки этому вера, которая не есть выражение желания, которая — в силу того что она просто передана по традиции — не пробуждает в человеке то самое желание, из которого она первоначально возникла, — такая вера мертва, она ничего не говорит человеку и ничем его не обогащает. Обычное определение веры как придания чему-то «достоверности или убеждения благодаря субъективно достаточным основаниям» можно применительно к религии сформулировать определеннее: главное, что она есть убеждение, возникшее благодаря *достаточным желаниям*.

Полное неведение (Urkunde) относительно сущности бога могут поведать нам (beurkunden) так называемые доказательства бытия Бога, поскольку в них абстрагируются от желания и делают вид, что здесь речь идет о безразличных, сухих вещах, подобных, скажем, математической истине. При этом стараются доказать, будто идея, или представление, о Боге есть нечто «большее», чем просто представление, будто существо, которое представляют, о котором мыс-

лят и в которое верят, есть нечто действительное, т. е. существующее независимо от мышления и веры. Но то единственное, благодаря чему в представлениях о воле и тенденциях — а таково ведь представление о Боге — связывают мышление с бытием, отнюдь не есть само же мышление, по сути исчерпываемое чистой мыслью. Таким связующим звеном является лишь желание, а именно желание того, чтобы помысленное было не только мысленным, но и непомысленным, значит, сущим. Только желание понуждает к бытию; само желание есть не что иное, как воля, чтобы существовало то, чего еще нет. Новые философы, предпринимая доказательства наличного бытия Бога, называли существование Бога complementum possibilitatis — дополнением, осуществлением возможности, т. е. мыслимости. Но это осуществление чистого мышления, или существование (Existenz), как предпочитают выражаться в других случаях, является всего лишь желанием или побуждением этого желания.

Но то, что волится в желании, вера выдает за действительно существующее или опредмечивает его. «Писание (Послание к Евреям, 11,1) вообще описывает веру как прочное ожидание того, на что надеются, и как убеждение относительно вещей, которых не видят. В этом заключены два главных признака веры, а именно: 1) она есть прочное, уверенное принятие чего-либо за истину, чем она и отличается от мнения и предположения; 2) предмет такого процесса нельзя увидеть, т. е. он не есть созерцание, предмет чувственного познания»[1]. Но как раз в приведенной формулировке отсутствует, что вообще типично для обычных определений веры, главный признак, который весьма ясно формулирует само Писание и ставит во главу угла: что ου βλεπομενα, незримый предмет (незримый отнюдь не сам по себе, а лишь в настоящий момент), есть предмет надежды — εστι δε πιστις ελπιξομεν ων υποστασις, ведь вера есть мысленное превращение в действительное того, на что (лишь) надеются, и, следовательно, предмет желания; ибо надеются лишь на то, чего желают. «То, чего он желает, на то он надеется,quaeque cupit,sperat»[2]. Надежда — это ожидание добра, ελπις προσδοκια αγαθου, как верно сказано в псевдоплатоновских «Определениях». У древних греков, правда, слово ελπιξω , как и ελπις, означает ожидание вообще, а стало быть, также ожидание предстоящей беды, страха перед ней. Но в Новом Завете оно имеет значение только доброго, желанного. Надежда есть здесь «надежда спасения»[3], οπιθεσις — «надежда вечной жизни»[4]; сама по себе она означает только надежду на будущие жизнь и счастье, например: «Дабы вы не скорбели, как прочие, не имеющие надежды»[5]. Да, бог и надежда здесь равнозначны: «без Христа [вы] не имели надежды»[6]. Сам бог зовется «богом надежды» или богом, который обогащает надеждой, ο θεος ελπιδος [7]. Ведь и Христос прямо-таки именуется надеждой — «надеждой благовествования»[8], «надеждой нашей»[9], «блаженным упованием» μακαρια ελπις[10]. При этом под надеждой понимается не только предмет (на который надеются), но и сама надежда, почему ее и чтут как нечто блаженное.

Существенным характерным предметом веры в Библии являются поэтому обеты; но они только ожидаемое исполнение желаний.

Остальные предметы веры, такие, как моральные заповеди и исторические факты, суть только средства и условия для реализации обетов. Конечно, исторические факты веры сами по большей части являются лишь исполненными обетами, только поручительствами или доказательствами того, что пока еще не исполненное также будет исполнено. В качестве первого примера или свидетельства веры в процитированной главе Послания к Евреям приводится вера в творение через слово божье. Эта вера обращена к прошлому, к «вещам, происходившим раньше незапамятных времен», но только потому, что обеты, которые не фундированы в прошлом, которые не в состоянии ссылаться на прошлое, не имеют и будущего. Как могу я верить в то, что до сих пор незримое, неявное, τα μηδεπω βλεπομενα [религиозной] веры, станет действительным, если я не верю, что видимое вообще созидается из невидимого, μη εκ φαινομενων? И как тому же Аврааму было проникнуться верой в то, что непременно родится ребенок (ведь «там не было в наличии никаких естественных возможностей для деторождения»), когда бы не верил он в такого Бога, «которому под силу даже мертвым даровать жизнь, которому достаточно лишь приказать, и там, где нет ничего, где всякое основание действительности естественным образом отсутствует, предстанет в качестве действительного то, чего он желает»[11]. Как могу я, далее, вообще верить в обеты, не веря в само существо, которому дают обеты, — в существо, своей силой и волей побуждающее к исполнению обещаний? Как же верить в слова этого существа, не веря в него самого? Как верить в него самого без доверия, без преданности, без послушания? Однако было бы некритично путать с верой как таковой связанные с нею свойства, превращать их в саму ее сущность: ведь такие свойства не более чем следствия уверенности в том или допущение того, что божественные или человеческие желания, которые как раз и составляют сущность веры, будут исполнены. «Беззаветная вера в божественные обещания» (ее иллюстрируют примеры из Ветхого Завета, «будь то общие обещания божественного воздаяния за определенное поведение, как в случаях Авеля и Еноха, или конкретные, касающиеся временного счастья, как, скажем, спасение Ноя в водах всемирного потопа, дарование большого потомства Аврааму» и т. д.), — «такая [вера] имеет следствием послушание божественной воле»[12] «Откуда же иначе проистекало бы непоколебимое послушание Ноя Богу, если не из того, что он уже в обещании, которое дало ему *надежду на спасение*, обрел свой покой и дал своему доверию выстоять даже при самых страшных испытаниях? Ведь не обрел бы он мужества ни добровольно и терпеливо перенести многие трудности, ни преодолеть массу препятствий, не настаивал бы он так упорно на своем намерении, не предшествуй всему этому глубокая вера. Единственно вера, таким образом, есть учитель послушания»[13] — то же самое говорится и в другом месте: «Sicut: ex fide obedientia, ita ex promissione fides nascitur»[14]. По-немецки это означает: «Как из веры рождается послушание, так из обещания возникает вера». Поэтому когда оценивают принесение Исаака в жертву как триумф веры — а здесь в качестве важнейшего момента фигурирует «безусловная преданность Богу», самоотречение, отказ от само-

го дорогого, любимого, — то, собственно, доказывают, что видимость нельзя отличить от сущности. Ибо требование принести эту жертву было лишь испытанием и не выдвигалось всерьез, было только кажущимся, а не действительным волением. «Во имя веры приносил Авраам в жертву Исаака», т. е. он делал это в уверенности, что Бог не требует от него такой жертвы. Но если бы требование было выдвинуто, то Бог сдержал бы и свое обещание воздать за принесенную жертву, ибо вера есть, по существу, вера в то, что Бог есть существо воздающее, μισθαποδοτης: он вновь оживит умершего Исаака.

Связь веры и желаний была известна уже древним грекам и римлянам, правда, только в отношении предметов, которые каждый миг подвергают людей опасности горьких разочарований. «Каждый верует в то, чего он желает» (ο γαρ βουλεται, ταυθ' εκαστος και οιεται), — говорит Демосфен[15]; «чего в высшей степени несчастные люди желают, в то они легко верят (quod nimis miseri volunt hoc facile credunt, Seneca)[16], «вера охотно присоединяется к страстному желанию» (prona venit cupidis in sua vota fides, Qvidius[17]. Да будет к этим изречениям древних присоединено также относящееся к делу высказывание христианского поэта относительно собственных предметов веры: «Что мы пламенно желаем, в то мы уже веруем»[18].

Но разве эти суждения одинаково истинны? Не бывает ли часто наоборот: мы желаем того, во что мы как раз не верим? Разве старая Сарра не посмеивалась над обетом сына? И разве уже у Гомера мы не встречаем примеры такого неверия? Разве не говорится о Евмее, что у него неверящее сердце, когда автор сокрушается: «если не веря вестям... и если уж так ты упорен рассудком...»[19]. Иными словами, хотя он страстно и желал возвращения Одиссея, но сам уже не верил в это. Не относится ли тот же упрек, высказанный в тех же словах[20], к Пенелопе, которая сама упорствовала в своем неверии в возвращение Одиссея? Да и не признает ли она сама[21]: как бы не желала она возвращения Одиссея на родину, а поверить в то не могла? Правда, очень часто случается (и притом в силу оснований, которые заключены как в человеке, его характере и темпераменте, так и вне его, в предмете), что страх неосуществления желания становится сильнее, чем вера в его исполнение, и что страх тем самым разрывает связь между желанием и верой. Нередко и сам человек рисует себе исполнение собственных желаний как невозможное. Но происходит такое потому, что он сам себя отлучает от своего счастья, ибо рассчитывает предотвратить зависть судьбы. Или он лишает себя возможности испытать наслаждение от мысленного предвкушения счастья, ибо верит, что сумеет заслужить действительное и прочное наслаждение этим счастьем. Так, неожиданно осуществленное желание вызывает сомнение и удивление: я не могу поверить, это невозможно, — и огромная радость от осуществления желания заставляет сомневаться в самой его возможности. Подобное замечание есть и в Библии: «они от радости еще не верили»[22]. А что касается, в частности, сомнений Пенелопы, то они относятся (если отвлечься от поэтической необходимости в них) только к тому, действительно ли человек, который выдает себя за Одиссея, им является. Ведь Пенелопа в

постоянном страхе: «...чтоб меня не прельстил здесь какой иноземный Муж увлекательным словом: у многих коварное сердце»[23]. Но вопреки страху всегда есть надежда, что Одиссей еще вернется. Это доказывает если не слова ее, то дела. Ибо что же еще помогло бы ей так хитро обманывать женихов, снова распуская ночью сотканное днем, — а как бы иначе так долго выдержала «терпеливая верность»[24]? Нет, нельзя считать, что Пенелопа не верила [в возвращение Одиссея]; она, скорее, есть прекрасный образ внутренней [душевной] связи желания и веры — веры в прекрасном, чисто человеческом смысле. Сердцем своим она непоколебимо верила в исполнение своего желания, θυμος ενι στηθεσσιν εωλπει, [25] — во встречу с супругом, притом не на небе, а на земле.

Возвратимся снова к религиозной вере: а в ее случае разве верят только в то, чего человек желает? Верят ли при религиозной вере неявно также и в ад? Являются ли наказания адом тоже чем-то желаемым? Нет, конечно, но ад придумывается не для верующих, а только для неверующих; для верующих же — лишь на тот крайний случай, если и они впадут в неверие. «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет»[26]. Неверию принадлежит, таким образом, ад, а вере — небо.

9. ТЕОГОНИЧЕСКОЕ ЖЕЛАНИЕ

Желание есть выражение недостаточности, преграды, отсутствия (Nicht) чего-либо, ведь то выражение небытия, неимения или немочи (Nichtkonnen). Но ведь само желание — пусть оно, выражая недобровольную нужду, выражает и страдание — не есть терпеливое, страдательное, а революционное выражение всего этого, ему же и сопротивляющееся. Ведь желание — это ясно выраженное желание того, чтобы эти ограничение, предел, отсутствие не существовали. Желание есть раб нужды, но раб с волей к свободе. Оно дитя бедности, penia, но *той* бедности, которая сама является матерью страсти, любви. Конечно, любви не только половой, но и предметной, или вещной, любви. Желание — это вожделение, которое впервые внушает пауперизму вовсе не современный «коммунизм и атеизм» — в чем хотят себя убедить имущие с их эгоизмом. Уже в «святом» Писании оно мыслится и обозначается как принадлежащее бедности. אָבָה אֶבְיוֹן — хотеть, желать — означает и бедного, нуждающегося, ибо страждущий, притязающий, как сказал об этом Рабби Саломо, тот, кто ничего не имеет, но всегда желает чем-либо обладать. «Живущий в нужде» даже этим именем своим напоминает о том, что испытывает в чем-то нужду: именно потому, что он беден и лишен благ, он всегда ощущает потребность обладания»[1]. Так же говорит и Сарпедон в «Илиаде»: я оставил на родине «сокровища многие, коих убогий алкает»[2].

И если желание не останавливается на терпеливом чувстве недостатка в чем-либо, а стремится устранить и действительно устраняет это в мыслях, то одновременно с желанием дается и представление о Боге, подобно тому как с нетерпимым для нищенства чувством бедности одновременно дается и представление о блаженстве

богатства. Когда, начиная какое-либо дело, испытывают горячее желание завершить его, то и тут возникает представление, или, говоря точнее, идея о непосредственном, не отягощенным никакими промежуточными звеньями объединении начала с концом, желания с действием. Существо, которое испытывает желание, но не может осуществить его непосредственно (которое не в силах обойтись без скучного ряда промежуточных действий и сопутствующих обстоятельств, которое не может без опасений, без страха и ужаса добиться того, на что нацелены его желания и намерения), — такое существо из себя и только из себя черпает представление о другом существе: свободном от всех этих мучений и трудностей, постоянно уверенном в успехе, могущем осуществлять и осуществляющем свои желания без всяких трудностей, без зависимости, без промедления. Ибо ведь желание — не что иное, как воля без возможности (Konnen), без деятельной способности (Vermogen). Когда мне требуется быть там, где меня нет, и при этом данное требование имеет в своем распоряжении движущие органы или движущие силы, способные привести его к реализации, то это требование называется волей[3]; когда же это требование не обладает средствами, обеспечивающими его реализацию, когда, скажем, я не могу ходить и для осуществления и выражения потребности не обладаю никаким другим органом, кроме, в лучшем случае, речи, тогда это требование называется желанием. Я хочу, таким образом, того, что в моих силах. И предложение: «Человек может то, что он хочет» — истинно и разумно лишь при условии, если он хочет именно то, что может, для чего он имеет и орган и способность. Но *желаю же я то, что мне не под силу.* В чем же (в этом смысле) различие между Богом и человеком? Несчастная воля, например воля парализованного человека, который хочет, но не может ходить, т. е. желание, есть человек и называется человеком. А счастливое, могущественное, обеспеченное средствами желание, стало быть, воля, есть Бог и именуется Богом.

В Библии Бог желает (wunscht) и проклинает (verwunscht), как было и у язычников. Слово «благословлять», в еврейском בָּרַךְ, которое неоднократно встречается уже в первой главе Книги Бытия, означает «желать доброго» и употребляется как Богом, так и людьми, когда они, встречаясь, приветствуя друг друга, прощаясь, желают друг другу добра. Несомненно, что генетически первая деятельность, через которую в Библии проявляет себя Бог, или Елохим, не есть, что обнаружится уже потом, творение, или созидание (как оно встречается в первом стихе Библии, где, очевидно, имеет значение только предварительного указания), а есть вербальная деятельность — уже из третьего стиха, где уже начинается творение. Ведь творение для себя одного — беспредпосылочное творение — бессмысленно, и потому в этой главе творению и созиданию выразительно предпослана вербальная деятельность. Иудейское «говорить» означает также мыслить, приказывать, волить, желать. Так, в Библии[4] говорится: «Что желает душа твоя [т. е. ты], я сделаю для тебя», т. е. исполню то, что ты хочешь и желаешь. Поэтому творению мира предшествует приказание или желание [иметь] мир —

и тут приказание есть не что иное, как повелительное, властное желание.

Это предшествование желания творению проистекает, впрочем, уже из того, что каждый акт творения оканчивается одобрением: «И бог видел, что хорошо было». Где нет еще желания, там нет и ничего доброго. Кто может счесть свет чем-то добрым, если он не желает видеть? Во второй главе Книги Бытия[5] ясно говорится: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему», т. е. помощницу, «которая будет при нем», «в отношении к нему», помощницу, «ему соразмерную», или такую, «как он». Здесь, несомненно, творение женщины представлено зависимым от пожелания, порожденного самим существованием человека, ибо одинокое бытие отнюдь не является добром и от него исходит требование, чтобы было создано не что иное, как общество. Но подобно тому как женщина сотворена в силу того, что нет добра в одиноком существовании мужчины, так и свет сотворен и сочтен добрым только потому, что мрак не-хорош. И сотворен он вначале, так как первое желание, которое предполагает все другие, — это желание: да будет свет! (А в противном бы случае что помогало бы мне отличить верх от низа, землю от моря, когда бы я блуждал в потемках?)

Желать — это, стало быть, дело столь же божественное, как и человеческое; но различие состоит в том, что с божественными желаниями непосредственно связано действие, что здесь benedicere benifacere, т. е. желание одновременно и действие, порождающее желаемое. Бог пожелал — да будет свет, — и свет явился. Основная сущность божества есть поэтому единство Хотеть и Мочь; Бог есть сущность, которая может (совершает, делает действительным) то, что он только пожелает или захочет. «Господь творит все что хочет חָפֵץ [к чему расположен, к чему испытывает склонность], на небесах и на земле, на морях и во всех безднах»[6]. «Ибо Он сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось»[7]. «Он повелел, и сотворилось»[8]. Или, если принять в расчет прежнее различение: Бог есть сущность, в которой различие между «волнением» и «желанием» снято, сущность, в которой поэтому осуществляется высшая идея и желание людей — объединить желание и действительность. Такое единство достигает своего апогея в представлении христианства о творении мира посредством чистых воль или же — что одно и то же — из ничего: «Он сотворил его из необходимости, будто из вещества; из своего воления, будто из ничего» (Тертуллиан)[9]. «Человек не создает нечто из ничто, а то, что он делает, делает из наличной материи, причем не только посредством воли, а обдумывая заранее и представляя себе то, что он должен сделать, затем использует он руки как собственные орудия и берет на себя труд и прилагает усилия; и все же он часто упускает свою цель, если его произведение создается не по желанию. Бог же все сделал из ничего благодаря чистой воле» (Иоанн Дамаскин)[10]. Хотеть, стало быть, для Бога означает творить. При этом к творению не принадлежит ничего иного, кроме воления; это творение из ничего. Но воля, вместе с которой непосредственно, без материи, без вещества и без орудий является то, чего

она хочет, такая имматериальная, свободная, непроизводная, самодостаточная, блаженная воля уже не воля, а желание. Хотеть, или волить, — разорительная, требующая напряжения суровая работа. Я хочу домой; но это побуждение только тогда есть воля, когда я прилаживаюсь к законам пространства и времени, когда у меня есть сила и настойчивость перенести трудности, связанные с путешествием домой, когда я вместе с моей доброй волей не опускаюсь бессильно на землю при каждом шаге от слабости или мягкотелости. Я хочу стать здоровым, но я лишь тогда действительно стремлюсь к этому, когда отказываюсь от иллюзии, будто есть воля, независимая от материи, и когда делаю предмет медицины содержанием моей воли, которая без этого осталась бы пустой и суетной. Я хочу стать господином этого страдания, этого раздражения, этой грусти. И сама эта воля имеет предпосылкой не только огонь, жизнь, эластичность, силу сопротивления, любовь к себе (короче, нечто невольное, или существо, по отношению к которому воля есть лишь овнешнение, проявление в сознании) — благодаря пространству и времени, движению, напряжению, благодаря деятельности и наполнению другим веществом как веществом ее страдания воля становится сама себе господином. Но, сколь материальна, обусловлена, хрупка, человечна воля, столь же всемогуще, эфирно и безусловно, столь божественно желание. «Творец мира [т. е. желание] не нуждается ни в орудиях, ни в материи; чем для других художников является материя и орудия, время и работа, мастерство и усердие, тем для Бога является воля, ибо, как свидетельствует Святое Писание, господь, что хотел, то и сотворил на небе и на земле, во всех морях и безднах. Но он хотел [волил] не все, что мог, а только то, что считал для себя достаточным. Ему не составило бы труда создать десять и двадцать тысяч миров, ибо среди всех творений и поступков (απειρον) воление (το βουληθηναι) является легчайшим. Подобно этому и для нас самих хотеть — легчайшее [из занятий], но с нашим «хотеть» не всегда связано «мочь» (η δυναμις). Творец мира, напротив, может все, что он хочет, так как с божественной волей связано могущество»[11]. «Что может быть трудно для того, чье волнение полностью реализуется?»[12] «Ему достаточно для всего простого воления. И подобно тому, как нам не доставляет никаких хлопот воля, так ему — творение»[13]. Здесь ясно выражено, что божественная воля имеет все признаки человеческого желания и отличается лишь одним: что Бог желает, немедленно осуществляется!

Единство «волить» и «мочь» имеет значение не только для иудейских и христианских богов, но также и для языческих, хотя оно выражено здесь не таким гиперболическим способом. «Я не говорю о христианине или иудее, но покажи мне язычника, который отрицал бы, что бог всемогущ. Он может отрицать христианство, но всемогущество бога отрицать он не может»[14]. «Если ты знаешь о (существовании) бога, то знай, что бог может совершать все»[15]. «Необъятна и бесконечна власть неба, и всегда все, чего только боги хотели, происходило», — говорит Овидий[16]. «Все может (совершить) бог с легкостью»[17]; «ничего нет для бога невозможного»[18], — говорит комик, пифагореец Эпихарм у Клемента Александрийского. И греческий

лирик Пиндар говорит то же самое: «Бог может вызвать девственный свет из черной ночи, но он может и в ночном мраке утопить чистый блеск дня». «Тот, стало быть, — добавляет Климент, — кто днем может вызвать ночь, — лишь тот один и есть бог».

Но всемогущество — это способность, возможность, которая предполагает воление. Если поэтому у Гомера говорится: «боги могут все»[19], то по смыслу это означает: они могут все, т. е. подразумевается — все, что хотят. Поэтому в другом месте, где приводятся примеры такого всемогущества, о них идет речь одновременно с возможностью, а также желанием или волей. Например, в «Одиссее»[20] говорится: Афина сотворила меня, преобразила меня так, как она того хотела, ибо «возможно ей все». Но именно такое исходное и фундаментальное определение божества — будто оно может то, что хочет, пусть оно и является сверхчеловеческим (во всяком случае не меньше, чем внечеловеческим, извне или сверху внушенным определением) — есть определение, которое проистекает из самого человека, вырывается из его груди. Оно придумано не только при помощи одностороннего, абстрактного духа, а посредством иудейского ruach и греческой пневмы, которые обозначают дух и одновременно воздух, ветер, дыхание, Odem. Это выплеснутое наружу, «выдохнутое» человеческой душой определение. Такое происхождение особенно заметно в том, как понимается изначальный или исходный смысл божественного всемогущества: божеству как *божеству* (о чем часто читаем у Гомера) все очень легко совершать, быстро, как богу[21]; быстро, или, равно, легко[22]. В «Илиаде» и «Одиссее» при описании характера деятельности бога часто употребляются выражения: без трудности, без усилия, «без муки», как переводит на немецкий язык Фосс. Так, «Одиссея»[23] противопоставляет человеческому с его трудностями (т. е. обремененности, опасностям) δυσεργον, αδυνατον– божественное всемогущество; одновременно в другом месте «Одиссеи» этой человеческой отягощенности противопоставляется божественная легкость ρηιδιως [24]. То же самое представление лежит и в основе христианского всемогущества, на что указывают уже упоминавшиеся выше высказывания отцов церкви. Но разве желание человека, да и, собственно, замысел всякого намерения, всякого желания, не осуществляется без труда, без сопротивления, без торможения? Разве не жалуется он, человек, во весь голос и не объявляет во всеуслышание о том, что желания, часто даже самые незначительные, он не может осуществить, не преодолевая неимоверные трудности? И разве это страдание, эта необходимость преодоления трудностей сами по себе не являются основой культуры? Для чего превратил он быстроного коня в покорное животное, как не для того, чтобы с его помощью быстрее, легче, удобнее добираться до цели своих желаний? Своей культурой человек обязан богам. Конечно, эти боги не боги суеверия; эти боги — нетерпеливые, революционные желания людей осуществить свои стремления с такой же легкостью и безоговорочностью, как делал бы бог; эти боги суть, таким образом, желание людей самим быть божествами.

Нельзя сетовать на зло или даже тихо вздыхать о нем, не желая в

противоположность ему добра. Кто вздыхает, что неспособен осуществить желаемое, тем самым, хотя и безмолвно, но уже желает мочь то, что пока не в его силах; он желает себе неограниченных, равноценных и соразмерных его желаниям способностей. Сам благочестивый и смиренный Христос, переживая о своей грешности, желает себе безгрешности и одновременно с ней свойств божества, желая себе имплицитно быть Богом; ведь нельзя желать для себя свойств божества, не желая одновременно иных, обусловливающих или сопутствующих им свойств, например одновременно с безгрешностью и таких добродетелей, как божественное моральное совершенство.

Боги — это достойные уважения, хвалы и прославления существа. Но уважать и ценить, хвалить и прославлять можно только то, чем человек сам хочет владеть. Как я, например, могу возвысить бессмертие до божественного свойства, делающего бога Богом, если я не ощущаю и не мыслю смертность в качестве свойства, делающего человека человеком, свойства, принижающего его перед Богом? И как смертность можно помыслить таковым [свойством], если у меня отсутствует желание не умирать? Если я не желаю чего-то, то я и не жалею о нем, когда его не имею, отсутствие этого нечто не могу ощущать и осознавать как недостаток, а присутствие его не могу восхвалять как преимущество, как добро. И как я, следовательно, могу с ликованием восхвалять нечто как имеющееся в Боге или как самого Бога, если не узнал, причем с чувством боли, что я этого лишен?

Основное условие, основная предпосылка веры в бога есть поэтому бессознательное желание человека самому быть Богом. Но в силу того, что такому желанию человека противоречат его действительная эмпирическая сущность и бытие, то и все, чем он сам хочет быть, становится лишь идеальной, представляемой, подлежащей только вере сущностью. Сущность, которая является не человеком ώκ ηε , но является таковой только потому, что опыт человека вопреки его воле навязал ему болезненное сознание того, что сам он, человек, есть не-Бог τκ ηε . Если бы человек мог [осуществлять] то, что он хочет, он не стал бы ни теперь, ни когда-либо вообще веровать в Бога. Основание простое: он сам был бы Богом, а действительное бытие не есть предмет веры. Однако человек чувствует себя ограниченным только в своих возможностях; в своих же желаниях и помыслах, в своем воображении он безграничен; стало быть, человек предстает и в качестве не-Бога τκ ηε в умениях (Konnen), и в качестве не-человека ώκ ηε в желаниях.

Поэтому Бог есть изначально не что иное, как освобожденный от своей противоположности нечеловек в человеке. Он не иная сущность, а только другая половина, которая отсутствует у человека, только дополнение недостающей ему сущности, именно его ограниченной в противоположность его желаниям способности к действию. Божество не «априорная», не независимая и беспредпосылочная сущность или представление (чистые представления тоже сущности, хотя сущность только для представляемого); здесь также имеет силу положение юристов: «[законная] фикция воздействия на

то же самое, что и природа» — Бог предполагает не-Бога, а не чувствует себя Богом как раз тот, кто, Богом не являясь и не будучи к этому способным, хочет им быть. Боги — это совершенные существа, но их совершенство возникает лишь из-за болезненного несовершенства человека, и потому оно не является невосприимаемым, безразличным, как совершенство в метафизике; божества совершенны лишь постольку, поскольку они реализуют, исполняют желания людей («Зевс, Зевс совершенный, исполни мои просьбы»[25]), ведь они совершают то, что для людей является проблематичным, короче говоря, они являются в действительности или потенциально тем, чем человек выступает только в желании. Поэтому Гомер называет орла совершенной птицей, «между вещих вернейшей птицей»[26], не только из эстетических или орнитологических соображений, но и потому, что орел являет собою совершеннейшие, т. е. счастливейшие, желаннейшие знамения. Потому же в гомеровском Гимне к Гермесу[27] птицы, которые исполняют желания, называются τελεντες т. е. завершенными, совершенными, завершающими.

13. УЖАС И НАДЕЖДА

Желание быть счастливым, или, говоря просто, инстинкт счастья... есть источник религии, творец рая и ада, «отец богов и людей»; ведь и инстинкт размножения — это порыв счастья. Теисты говорят, что идея божества (если исключить некоторых глупцов, т. е. атеистов) — идея общечеловеческая. Она врожденная или приобретенная, но сущностная идея, не имеющая чувственного источника. Нет! Потребность в том или ином вполне определенном предмете как раз проистекает из чувств. Но насколько желание поесть вообще не происходит из представления о пище (даже если желанию съесть яблоко предпослано данное чувствами представление о яблоке), настолько же и желание быть счастливым не приходит к человеку извне, даже если предметом этого счастья суждено стать медведю или тюленю. Идея божества возникает не из так называемого «религиозного смысла и чувства», а только из того внутреннего желания человека, которое дано ему в его существовании и от его сущности неотделимо. Религиозное чувство — если мы хотим отыскать этому неясному, неопределенному слову определенные смысл и место в душе человека, еще свободной от религиозных уставов и обычаев, — есть лишь негативное чувство, лишь чувство того, что он, человек, невсемогущ. Что он не может повелевать солнцу светить или небу разразиться дождем (хотя и свет и дождь так необходимы для поддержания его существования). Что он не в состоянии сам себя взять да и вытащить за чуб из воды, когда ему грозит быть поглощенным ее потоками. Что он не может, как говорится в Библии, «к длине (своего тела или своей жизненности) добавить и локтя, хоть бы он и был весьма озабочен этим». Но ощущение человеком своих зависимости и бессилия — это только пустое пространство, или место, где находится семя, но не вещество, из которого возникают боги. Само порождающее «начало» есть собственно страстный, бесконечный и неукротимый инстинкт счастья. Я ничего не могу, утверждает бесси-

лие религиозного чувства. А я могу то, что хочу, возражает на это всемогущество инстинкта счастья, ибо то, что я не в состоянии совершить для себя сам, я могу совершить с божественной помощью: «Одно я имею, другое я буду иметь после того, как обращусь с молитвой к богам»[1]. «Огромная польза веры во всемогущество божества состоит в том, что мы с его помощью стремимся получить то, что нам не по силам»[2]. Где нет потребности быть счастливым, там нет жертвы, нет псалма и нет гимна, нет рая и нет ада, нет Бога и нет дьявола.

Бог — это свет; но что есть свет, чем является благодетельная, божественная сущность, знает лишь тот, кто ощутил зло враждебных человеку ночи и мрака. Если бы не было несчастья бедствия, короче, не было бы зла, то не было бы богов. Где земля из-за недостатка в дождевой воде не подвержена засухе, где, как в Египте, она богата реками, которые регулярно удовлетворяют нужду в воде, там не почитают ни бога дождя, ни Юпитера — «Земля, сама удовлетворяющая себя собственным добром, не испытывает нужды ни в приношениях, ни в богах погоды — она вполне доверяет одному Нилу»[3], — там не умоляет от жажды гибнущий мир растений небо о дожде. «Не вопиют о росе травы сухие к богам»[4]. Где море столь спокойно, что можно не опасаться штормов, там не надо обременять ни себя, ни бога обетами в обмен на счастливое мореплавание; «путь, где внимателен бог к жарким обетам пловца»[5], где надежно, быстро, безопасно можно высадиться на берег, там вовсе излишне особое желание иметь добрый берег или удачную швартовку, а вместе с этим излишен и сам бог, могущий обеспечить исполнение желания. «К береговым богам мольба о помощи не обращалась»[6]. И где нет опасности быть бездетным (из-за импотенции мужчины или заболеваний женщины), нет нужды, подобно Ориону, умолять бога о ребенке. «Потому что он [Орион] был бездетен, просил он бога о сыне»[7]. Короче говоря, там, где нет беды, нет и сущности, предотвращающей беду, нет θεοι αλεξικακοι, или, если говорить утвердительно, нет того, кто дарует добро, нет δωτηρες εαων.

Как утверждают некоторые отцы церкви, язычники сами возвысились в несчастье до идеи единого и истинного Бога, поскольку тогда они призывали не божества, а одного Бога. «Там, — говорит, например, Лактанций[8], — где люди пользуются благодеяниями Бога и должны чтить его милость, они забывают его больше всего. Но, когда люди испытывают тяжелые бедствия, тогда они вспоминают о Боге; когда война угрожает своей опасностью, когда им внушают страх смертельные болезни, когда засыхающие дары поля угрожают голодом, когда над ними разражается сильная гроза или выпадает град, тогда они ищут себе убежище у Бога, тогда молят они Бога о помощи, просят Бога о содействии. Но как только опасность минует, как только исчезает страх, они уже не столь проворно спешат в Храм Бога, чтобы поблагодарить его. Таким образом, лишь в несчастье думают они о Боге». То же самое новые христиане утверждают о язычниках. «Несмотря на их многобожие, — говорит французский миссионер, — китайцы все же в большей опасности взывают: «Лао-Тин-Ши» (О, великий господин, помоги нам!) или же вопиют: «О,

старое Небо!» — это выражение доказывает, что в душе этих язычников скрывается идея единственного высшего существа»[9]. Чем больше опасность, чем более неотвратно бедствие, тем усиленнее, тем концентрированнее стремление к свободе. Отрицание (via negationis) и есть сам путь (или, по крайней мере, существенный путь) к Богу: но несхоластическое, живое, практическое отрицание, или via negationis, — это несчастье, опасность, и прежде всего опасность смерти. Тут человек отрекается от всех чувственных излишеств и роскоши; перед лицом смерти покидает он скипетр Юпитера, лиру муз, отказывается от рога Бахуса... Иными словами, низвергаются все сокровища и все великолепие божественного Неба; здесь доводит он это отречение, эту абстракцию до высшей точки, до экстремума, где ничего более не остается, кроме безусловно необходимого; тут имеет он лишь одно высшее монотеистическое желание спасти свою первозданную жизнь — «чистое бытие» философов, здесь, правда, в совершенно нефилософском смысле. Оставим же, однако, вопрос об этом утверждении и его объяснении открытым! Боги — это «изобретение», но не священников и правителей, которые их только поддерживали и использовали, а изобретения бедствий и несчастий, т. е. несчастного, часто обиженного, оскорбленного, обманутого бедами природы и человеческого мира, а в настоящее время также пресыщенного добром земли, ослабленного инстинкта счастья. Древнее изречение: «Идолы являются творениями человеческих страданий» — относится к самим божествам.

Само собой разумеется, боги почитаемы, толкуемы также и вне бедствия, в счастье, но почитаемы они здесь опять же не в результате религиозного чувства или переживания, а в результате воспитанного и облагороженного человеческого переживания и чувства вообще, которое говорит человеку, и даже не говорит, а требует в смысле гомеровского: θυμος ανωγει, κελευει — вообще почитать благодетеля, будь он бог или человек, император или нищий, испытывая к нему постоянную благодарность, не ограниченную только отдельным случаем минувшего бедствия. Если кто-то выказал себя моим благодетелем, другом, то разве не должен я возжелать, чтобы он оставался при мне навсегда? Как не разделить с ним любую радость, любое торжество? И разве мы чтим в нем только это благодеяние, а не его благодетельную сущность? Только неотесанный, легкомысленно живущий одним днем человек забывает о первоначальной причине, о благодеянии благодетеля. Однако перед человеком — в отличие от испытывающего сиюминутное наслаждение и утрачивающего из виду прошлое и будущее дикаря — даже в счастье перед душевным взором маячит сама возможность несчастья. Это чувство неуверенности даже на вершине счастья, когда человек способен задуматься, выделено и описано чуткими греками. «Ах, именно удачи ставят в судьбе все на голову. Большие подарки удачи несут с собой страх»[10]. Отсюда и сентенция, что нельзя считать людей счастливыми вплоть до их кончины и что боги должны быть почитаемы в счастье для того, чтобы они стали надежными друзьями в несчастье.

Человек, таким образом, мыслит о Боге в минуты счастья, но только потому, что он и в счастье думает о несчастье, что его сердце

никогда не пребывает в покое, а всегда в «систоле» и «диастоле» содержатся страх и надежда. Бог без страха перед несчастьем и надежды на счастье то же самое, что человек без сердца и легкого. Только пространство человеческого страха и человеческой надежды является жизненным воздухом божества; только там, где кровь человека получает кислород, и Бог приобретает ιχωρ , свой жизненный эликсир. Там, где нет страха, нет и власти; там, где нет надежды, нет и добра. А там, где нет добра, отсутствует разум и мудрость; ведь здоровый человек в отличие от религиозного морального и спекулятивного аскета находит цель и смысл жизни не в муках, а в наслаждении жизнью. Он находит смысл орудий еды не в голоде и посте, а в еде. Смысл и цель половых органов усматривает он не в кастрации, будь то физической или духовной, а в размножении. Мудрость, блага и власть являются, однако, основным веществом, основной силой божества.

«Обратись, Господи, избавь душу мою [т. е. меня], спаси меня ради милости твоей. Ибо в смерти нет помятования о тебе; во гробе кто будет славить тебя?»[11] «Что пользы в крови моей, когда я сойду в могилу? Будет ли прах славить Тебя? Будет ли возвещать истину Твою?»[12] «Не преисподняя [государство покойников, теней] славит Тебя, не смерть восхваляет Тебя, не нисшедшие в могилу уповают на истину Твою [т. е. надежного выполнения обещанного тобою]. Живой, только живой, прославит Тебя»[13]. Эти фрагменты не сообщают ничего иного, кроме того, что смерть не имеет ни желания, ни надежды, ни счастья; здесь нет и почитания Бога, его прославления, следовательно, нет уже больше и достойной почитания сущности, нет самого Бога.

То, что люди в подземном мире [на том свете], говорит де Ветте в своих «Комментариях к Псалмам»[14], не превозносят Иегову, происходит от их «бездумия, или лучше — от печальности их состояния». И «эта печальность, это отсутствие мысли, отсутствие чувства, это забвение, это молчание, эта бездеятельность и равенство жизни мертвых» есть только описание персонифицированной смерти, представленной в качестве жизни. Поэтому в Библии часто Scheol — государство покойников, или государство теней, и Abadon — место гибели, «место истребления, или место уничтожения», приводятся параллельно. Да и у Сираха эта мысль ясно выражена: «Прославление [Бога] не исходит от покойников как уже не существующих [мертвых], восхваляют Господина живые и здоровые»[15]. И если в действительности вопреки этому изречению Ветхого Завета, ясно и определенно отрицающему веру в бессмертие, покойники все же наделены у иудеев жизнью и чувствами, то они все еще славят Иегову лишь в силу того, что превозносят счастье жизни, ибо они и до сих пор хотят жить и испытывают страх перед смертью. Христианский поэт Янг в своих «Ночных мыслях» говорит в целом в духе Библии: «Само по себе божество, в которое веруют, ничего не осуществляет; способность вознаграждать и наказывать (что якобы есть проявления божественного начала) создает Богу благоговение [перед ним], а страх и надежда отдают всю его мощь совести»[16]. О том же пишет и языческий философ: «Тем, что Аристотель упраздняет провидение,

он отказывает душе в надежде на будущее и этим снимает одновременно страх перед богом в настоящем»[17]. Желанное — в нормальном состоянии благополучие, которое может дать бог, есть жизнь; вызывающее опасение зло, наибольшее наказание, которое он может назначить, — смерть; если бы поэтому не было боязни смерти, то не было бы также и страха перед богом; если бы вообще не было смерти и жизнь была бы столь неограниченной и столь же во власти человека, как и само желание жизни, то не было бы и бога. Поэтому Зевс сражает своей молнией Эскулапа — а он оживил умершего и таким образом упразднил смерть, — сражает, ибо, как выражается Эратосхенес[18], боги, опасаясь, что этим воскрешением могло бы быть упразднено их почитание (среди людей), нетерпимо восприняли деяния Эскулапа. Поэтому и Иегова — желая сразу и продемонстрировать всю свою благостность, и вызвать ужас, сообщить о своих божественности и величии — исчерпывает все, что он может сказать о себе, такими словами: «Я умертвляю и оживляю»[19], даже если смерть здесь означает само несчастье, а жизнь — счастье и радость.

«Я больше ничего не должен богам» — не обязан более помогать им (кому-то, тебе), αρκειν согласно комментатору, что здесь приводится вместо: что-либо делать во имя почитания богов, ουδεν επι τιμη πραττειν των θεων, говорит у Софокла (хотя здесь в иррелигиозном смысле) решившийся на смерть Аякс Текмессе, когда она, заклиная его своими детьми и богами, просит не покидать их. Подобное говорит о покойнике Вергилий: «Бездыханный юноша, который уже ничего более не должен небесным богам»[20]. «Ничего небесным богам, — подчеркивают здесь и в случае Софокла комментаторы, — потому что умершие находятся уже во власти не «верховных» богов, а «низовых» богов государства покойников. Но только верховные боги, строго говоря, суть боги. Иначе что это за боги, которые в собственном и несобственном смысле находятся *под* людьми [ниже их]? Superi, высшими, верховными называются боги, т. е. небесные по отношению к человеку, но высшими, верховными зовутся и сами люди по отношению к покойникам[21]. Что за боги, которые возникают не из свободы, т. е. любви, а только из трагической необходимости, поднимаясь не из принципа, а только в силу поэтического персонифицированного стремления к рангу божества? Несомненно, есть моменты, когда смерть для живых становится желанной и тем самым божественной сутью; но чем же обязан покойник богу смерти? Светом, жизнью, сознанием? Ведь мертвый лишен всего божественного, всего достойного восхваления, всех с благодарностью оцениваемых благ. А сущность, которой человек не обязан благодарностью, которая, следовательно, отлична ото всех условий, связанных со смыслом слова «религия», оказывается пустой, и в ней, стало быть, отсутствуют все условия для (возникновения) Бога. Смерть одновременно есть предел божественного могущества, то неизменное, с чем уже ничего не могут поделать боги. А то, что является границей для богов, есть и граница религии. «Перестань, — говорит тень Корнелии у Проперция своему супругу, — перестань поливать мою могилу слезами. Ворота смерти никогда не открыва-

ются молитвам. Желания приводят в движение только небесные боги»[22]. Но что это за боги, если они уже не могут быть движителями и одухотворителями? То же самое, что и люди без желаний; мертвые, трупы, в лучшем случае, как у греков, прекрасные, но смертельно холодные статуи.

14. ИСКУССТВО И РЕЛИГИЯ

Для знатока и любителя искусства статуя, несомненно, представляет живой интерес сама по себе лишь как произведение искусства, но для религиозных греков она в то же время была и богом. Что значит: она была сущностью, которая удовлетворяла не только эстетическое желание; она была не только чем-то идеальным или даже спекулятивным, а действительной, «эмпирически»-действительной сущностью, которая движима «обычными», очень простыми, свойственными всем — желаниями и потребностями жизни. Ее даже — ах, как неэстетично, но уж простите, бога ради, за это выражение! — бросает в пот от страха и опасения перед предстоящим несчастьем. (Как? А разве статуи Аполлона в Кумах и богини Победы в Капуе не покрылись «потом?»[1]) Статуи богов были настолько увешаны молитвенными дощечками, венками, одеждами и прочими дарами в знак счастливо преодолеваемых или уже преодоленных бедствий, настолько загрязнены и обмусолены руками нуждающихся в помощи, настолько зацелованы (и вовсе не поцелуями той первой, чистой любви, единственный поцелуй которой уже есть бог, высшее счастье и высшая сущность, а более требовательной, обычной, да просто обыденной любви), что их антикварная и эстетическая ценность из-за этой несдержаной религиозной вульгарности часто вообще пропадала для археологов и любителей искусства. Но именно эта религиозная «грязь», которая скрывает сущность бога от знатока искусства, раскрывает ее для знатока богов. «Бытие — основание божества!»[2] Да, бытие, жизнь и воля к жизни — первооснова для божества. Нет, не в идеализме, а в материализме заключены причина и происхождение бога. Только громоздкое обожествляет эфирную легкость, только земное обоготворяет небесное, материальное — имматериальное, нуждающийся — то, что лишено нужд; только голод делает зерно Деметрой[3], только жажда создает из источника Нимфу («Нимфы — источники пригодной для питья воды»[4]), а из вина творит Вакха[5]. «Все люди нуждаются в богах», но не из особой эстетической или религиозной прихоти, а на том же основании, которое создает нужду в свете, воде, зерне, доме, семье, государстве, короче, нужду в природе и культуре.

Конечно, греческие боги отличаются от богов других народов тем, что они удовлетворяют не только религиозный интерес, т. е. тот, что связан с нуждами и потребностями человеческой жизни, а одновременно и интерес эстетический, чем еще и сегодня вызывают удивление и восхищение человечества. Если, однако, хотят познать самое сущность также и греческих богов, то надо, следя за великолепным спектаклем, который исполняет Бог-громовержец на небе, не упустить из виду обычную земную потребность в грозе; в олим-

пийском Зевсе Фидия следует рассмотреть мельника Зевса, в Аполлоне, покровителе муз, — Аполлона — винодела и мукомола, за таким символом, как эфирный нектар богов, увидеть землю, жаждущую глотка и молящую о дожде. Неправильно не видеть того, что боги появились на земле отнюдь не затем, чтобы в клиптотеках и музеях давать эстетам материал для восхищения, а философам — для мышления, а для того чтобы прежде всего успокоить голод и жажду, иными словами, помочь человеческим бедствиям. Нельзя, следовательно, не признать, что самые первые и всем свойственные потребности и порывы, составляющие сами основы человеческого существования, являются одновременно основаниями для религии и богов. Самые древние и фундаментальные определения богов состоят как раз в том, что боги создают, кормят и сохраняют людей. Когда при рассмотрении и определении богов исходят из бога, а не из человека, из сверхчувственного, а не из чувственного, из духа, а не из тела, из идеи, а не из жизни (т. е. когда движутся от произвольных, самостоятельно созданных мыслителями продуктов, пренебрегают необходимыми и всеобщими, но, разумеется, соответственно месту и времени различающимися потребностями и желаниями людей, или же только в случайном историческом ключе, а не с генетической, принципиальной точки зрения дают разъяснения относительно атрибутов, относящихся к таким потребностям и желаниям), тогда боги могут, конечно, ответить на изощренные элитарные потребности современного псевдорелигиозного чувства. Но они бессильны порождать нечто подобное святым плодам Деметры, не говоря уже о способности молотить зерно или смалывать муку.

Человек творит и любит своего бога не только всей душой, как об этом говорится в Библии, но и всем телом. Напомним один пример. Исаак обращается к Иегове с молитвой, чтобы его бесплодная жена Рахиль родила, а она так сильно хочет ребенка, что говорит Иакову: «Дай мне детей, а если не так, я умираю». И вот наконец Исаак «услышан Господом»[6]. Каждому, кто из-за теологического или спекулятивного дурмана не утратил здравый человеческий рассудок, несомненно, ясно, что религиозная потребность умолить Иегову есть здесь выражение очень естественной, вполне телесной потребности. Ясно, что религия, или боги, служат не только цели загрузить спекулятивными идеями голову и небесными чувствами сердце, но и цели придать соответствующее содержание телу, чтобы, таким образом, и сама матка имела если не теологическую способность, то во всяком случае теогоническую «потенцию», силу. Pectus facit Theologum, сердце творит теологов, но не бога, или уж если творит, то максимум лишь наполовину. Целостного бога создает не голова философа и не сердце теолога, а лишь сам целостный человек. Гомеровские боги едят и пьют, хотя и не то же самое, что люди; они вообще наделены всеми человеческими потребностями. Потому они не хотят и не должны удовлетворять только особые, искусственные [потребности], что человек изначально еще не знает разлада между мирскими и небесными потребностями и для него каждая необходимая потребность в качестве таковой есть потребность святая, небесная. Так, потребность в пище и питье не скотская, лишь

телесная, какую испытывает раздвоенный получеловек, но «потребность души». Когда язычник говорит: «Моя душа испытывает жажду, голодает, насыщается пищей и питьем», то ведь сама душа предстает в виде пищи — «и отдашь голодным душу твою»[7], т. е. пищу (здесь употребляется термин נֶפֶשׁ), — и пища, хлеб означает основу, опору сердца (употребляются слова מַטֶּה и לֶחֶם). То же говорится и у Гомера: θυμός , сердце, чувства, душа требуют пищи»[8]; сердце, потребность насытить θυμόν, душу, едой и питьем[9]; или: душу, сердце, ἦτορ ублажить или насытить едой и питьем[10]. Сам Пиндар, набожный, но одновременно рационально мыслящий поэт, который вполне признавал, что самые лживые мифы (μῦθοι , саги, говорильня, или презрительно: молва) принимаются человеческим духом из-за их красоты, возвышенности, так что их очарование и привлекательность «делают достоверным недостоверное»[11] (ἄπιστον ἐμήσατο πιστόν), и потому поэт без колебаний изменяет мифы, выпускает из них то, что противоречит его представлениям о богах, т. е. об их разуме и гуманности, так вот сам Пиндар не видит проблемы в том, что боги принимают пищу, что Тантал приглашает их на пир (αμοιβαῖα θεοῖσι δεῖπνα παρεχων). Но, будучи рационалистом, Пиндар отрицает лишь то, что боги пожирали человеческую плоть— плечо Пелопса[12], что какой-нибудь святой может быть обжорой (γαστριμαργον). Боги принимают пищу — и отнюдь не только оттого, что человек не может мыслить живого существа, которое не питалось бы, но и оттого, что в противном случае боги не могли бы ничего знать о бедствии голодного. Как участливо взирает Зевс на Ахиллеса, когда тот «горестно плачет о друге любезном»: ведь «все аргивяне пищу вкушают; а он остается и гладный и тощий»! Как заботится Зевс о том, чтобы к нему не приближался голод, безрадостный голод, как сказано несколькими строками ниже[13]. Древности знакомо не только сенсуалистическое знание, которое базируется на чувствах, переживаниях, опыте; поэтому она делает соучастником страданий людей пусть только временные, но все же возможные страдания богов. Ибо божья помощь покоится на участии, участие — на сочувствии, сочувствие — на сострадании, сострадание же — на опыте того же самого страдания. «Я взываю к Солнца животворным лучам, — говорится в "Мольбе о защите" Эсхила, — к священному Аполлону, когда-то издевательски изгнанному с небес. *Испытав такую участь*, он помогает (прощает, благодетельствует) *смертным*, ειδως ανατσαν τηνδε συγγνοιη βροτοῖς ».[14] А кто познал страдания жизни, тот знает и ее радости. Да, только тот, кто познал человеческие радости и наслаждения, тот по-настоящему знает и о человеческой беде. Чтобы уметь страдать вместе с людьми, нужно научиться разделять их радости. То же и с богами: что радует людей, радует и богов. Поэтому музы украшают щиты людей и богов, поэтому и рождающая зерно, кормящая Деметра приносит восторг и наслаждение, ονειαρ и χαρμα , и смертным и бессмертным[15]. И подобно тому как человек вовлекает богов в свои страдания, так он приглашает их разделить всякую радость, участвовать в каждом праздничном пире. И если боги ныне лишь мысленно пируют с людьми, то ведь когда-то они действительно, по

крайней мере в важнейших случаях, принимали участие в пирах людей — во фрагменте из Гесиода это называется «общими пирами»[16]: «тогда бессмертные боги имели общее местопребывание со смертными людьми». А что однажды было действительным, все еще возможно и сейчас. С мотивами гостеприимства и благотворительности связана у древних, как известно, и вера в то, что бог является в образе нуждающегося в помощи и что в любом незнакомце может скрываться бог В Ветхом Завете, как известно, Иегова является Аврааму и позволяет тому угощать себя растительной и животной пищей. Так боги старого мира сами вкушали с людьми плоть и хлеб, чтобы показать нам, что бог порожден не утонченным духом современности, а только духом в союзе с плотью, только чувственным, материальным духом. Но вернемся же к искусству.

Конечно, искусство, особенно изобразительное, имеет своей задачей изолировать предмет от потребностей жизни. Венера как произведение искусства не создана, а также не определена к тому, чтобы иметь и рожать детей, а следовательно, не может пробуждать половые инстинкты и вожделения. Эти функции искусство оставляет самим жизненной плоти и крови, или если оно все это так или иначе вовлекает в свою сферу, то по крайней мере облекает чувственное вожделение в особые, подчиненные искусству образы. Пракситель[17] своей Венерой меньше всего стремился удовлетворить потребность зрителя в любви. Но и зритель, если у него здоровые чувства, меньше всего станет требовать этого от художника: ведь он понимает, что Венера, созданная художником, — это не сама Венера, настоящая и подлинная. Искусство — это Олимп, или Храм богов. А в Храме человеку положено думать лишь о богах, а не о себе или своих нуждах; Храм не должен быть всеобщим домом, обиталище богов не должно быть брачным ложем, а алтарь — кухонной плитой. Однако отсюда отнюдь не следует, что частное жилище, очаг, спальня, даже самый потаенный уголок дома не будет местом обитания богов. И если мы знаем, что апогей существования богов — на небе, или на Олимпе, отсюда не следует, будто они не действуют и не царствуют также и на земле. Чем были бы люди, чем были бы боги, если бы их сущность и их воздействие ограничивалось только пределами Храма? В Храме искусство лишено действия, такого, например, которое совершалось, согласно Писанию, несчастной любящей парой, да еще в храме целомудренной девы Артемиды. Но что сталось бы с Троянской войной, где были бы Елена и Парис, да и сам Отец богов с его многочисленным потомством, если бы его воодушевляла *только* Венера греческого искусства, та целомудренная Венера, которой так восхищались и которую боготворили христианские археологи?

Искусство — это вечная дева, но источником жизни, матерью дева становится только тогда, когда она, отказываясь от своей девственности, подчиняется позору материализма и бедствию родовых мук. Искусство — цветок религии, но не тот цветок, который уже есть плод и который, по крайней мере для человека, не есть последний смысл растения. Цветок радует нас окраской и запахом; но только плод содержит те элементы, то вещество, благодаря которым возможны сами существование и сущность людей и богов. Храм ис-

кусства только освятил честь и славу богов, но [происходит это] только в силу благодеяний, которые боги оказывают человеку *вне* Храма. Где человек находит себе блага, там обретает он и своих богов, свою религию. А все эти блага он находит вне храма. «Где польза, там благоговение», — говорит Эпиктет[18].

ПРИМЕЧАНИЯ

8. Сущность веры

1 *Bretschneider.* Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe. S. 7
2 *Ovidius. N.* Metamorphosen. 1. 491.
3 1 Фес. 5.8.
4 Тит. 1.2.
5 1 Фес. 4.13.
6 Еф. 2.12.
7 Рим. 15.13.
8 Кол. 1.23 (В тексте Фейербаха, по-видимому, обшибочно указан фрагмент 1.27, где Бог не именуется надеждой, а предстает как благоволение. Примеч. пер.).
9 1 Тим. 1.1.
10 Тит. 2.13.
11 *Zacharia.* Biblische Theologie. T. IV. S. 117.
12 Ibid. S. 103—104.
13 Calvinus in: Epistola ad Hebraeos. 11.7.
14 Ad. Vers. 17.
15 Olynthische Reden. 2; nach andern 3, 6, 3.
16 Hercules Furens. 312.
17 *Ovidius N.* Artis amatoriae. 3, 674.
18 *Young.* Nighthoughts. 7, 1311.
19 *Гомер.* Одиссея / Пер. с древнегреч. В. Жуковского. М., 1986. 14.150 (Классики и современники).
20 Там же. 23, 72.
21 Там же. 19, 568.
22 Лук. 24. 41.
23 Гомер. Одиссея. 23, 216—217.
24 Там же. 11, 181.
25 См.: Там же. 20, 328.
26 Марк. 16, 16.

9. Теогоническое желание

1 *Buxtorf.* Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum.
2 *Гомер.* Илиада / Пер. с древнегреч. Н. Гнедича. М., 1985. 5.481, 3.674.
3 Очень важно здесь различие терминов Wille и Wunsch. В словарях эти два термина часто переводятся одним русским термином «желание». Однако имеются оттенки, очень важные для понимания идеи Фейербаха. Der Wille для него — воля, воление, связанное с «я могу», а das Wunsch — желание, где отсутствует «я могу». Более подробно см. в тексте.
4 1 Цар. 20, 4.
5 Быт. 2, 18.
6 Пс. 134, 6 (У Фейербаха ошибочно указан Пс. 135, 6); ср. также Пс. 115, 3.
7 Пс. 32, 9 (У Фейербаха ошибочно указан Пс. 33, 9)
8 Пс. 148. 5.
9 *Tertullianus Q.S.F.* Liber adversus Hermogenem. 14.
10 *Joannes Damascenus.* Expositio fidei orthodoxae, 1, 8.
11 *Theodoret ed Sirmond* IV. De Materia et Mundo. Opp. T. IV. P. 537.
12 *Ambrosius.* Hexaemeron. 2, 2, 5.
13 Chrysostomus in Petavii. Dogmata theologica. T. 1, 5, 5.
14 Augustinus bei Petavius 1.c.

[15] Callimachos bei Plutarch. De Placitis Philosophorum. 1, 7.
[16] *Ovidius N.* Metamorphosen. 8. 618.
[17] *Ovidius N.* Artis amatoriae. 1. 562.
[18] Stromata. 5, 14.
[19] *Гомер.* Одиссея. 10, 306.
[20] Там же. 16, 198 или 208; Там же. 14, 445.
[21] *Гомер.* Илиада. 3, 381; 20, 444.
[22] Там же. 16, 846.
[23] *Гомер.* Одиссея. 10, 305.
[24] Там же. 23, 184, 186.
[25] *Aeschylos.* Agamemnon. 922.
[26] *Гомер.* Илиада. 8, 247.
[27] Там же, стих 544 (гимн Гермесу).

13. Страх и надежда

[1] Theognis. 1116.
[2] *Buddei.* Compendium Institutionum Theologiae Dogmaticae. V. 2, 1, 30.
[3] Лук. 8, 446.
[4] *Tibull.* 1, 7, 26.
[5] *Propertius.* 4, 6, 18.
[6] *Catullus.* 4, 22.
[7] De incredibilibus, c. 5.
[8] *Lactantius.* Divinae Institutiones. 2, c. 1.
[9] Revue de l'Orient im «Ausland» 1844. Aug.
[10] Stob. Flor. 105, 46, 51.
[11] Пс. 6.5, 6.
[12] Пс. 29, 10 (у Фейербаха, по-видимому, ошибочно указан Пс. 30, 10); см. также Пс. 88, 11 и 115, 7.
[13] Ис. 38, 18, 19.
[14] Kommentar zu den Psalmen. 1. Ausgabe. Psalm 6.6.
[15] Sirach. 17. 28.
[16] *Young.* Nighthoughts. 7. 1174.
[17] Atticus bei Euseb. Praeparatio Evangelica. 15, 5.
[18] Catasterismi 6, ed. Gale.
[19] 5 Моис. 32, 39.
[20] Aen. 11, 51.
[21] Macrobius, Somnium Scipionis, Sz. 1, 3.
[22] Propertius. 4, 11.

14. Искусство и религия

[1] Цицерон. О дивинации. Кн. 1. I (98) // *Цицерон.* Философские трактаты. М., 1985.
[2] *Young.* Nightthoughts. 7. 1187.
[3] Деметра — богиня плодородия и земледелия (примеч. переводчика).
[4] *Phurnutus.* De Natura Deorum, 22, de Neptune.
[5] Вакх — культовое имя Диониса, бога вина (примеч. переводчика).
[6] См.: 1 Моис. 30, 22.
[7] Ис. 58, 10.
[8] *Гомер.* Илиада. 1, 468. (Пер. мой. — *М. Б.*).
[9] *Гомер.* Одиссея. 17, 603. (Пер. мой. — *М. Б.*).
[10] *Гомер.* Илиада. 19, 307. (Пер. мой. — *М. Б.*).
[11] Тантал — сын Зевса, царь малоазиатского города Сипила, хитрый и жадный человек. Пользуясь расположением богов, он выкрадывал с их трапез нектар и амброзию, разглашал их тайны. Однажды, желая испытать их всеведение, Тантал подал им во время трапезы мясо своего сына Пелопса. Боги воскресили юношу, а Тантала обрекли на вечные муки (примеч. пер.).
[12] Пелопс — сын Тантала, внук Зевса, изгнанный из родного города Сипила троянским царем Илом и приплывший в ту область Греции, которая по его имени была названа Пелопонесом (островом Пелопса) (примеч. пер.).
[13] *Гомер.* Илиада. 19, 340—348.
[14] Там же. Стих 200.

[15] Hymnus ad Demetrem. 269.
[16] *Hesiod.* 187, Gottling.
[17] Пракситель — знаменитый скульптор (IV в.) (примеч. пер.).
[18] *Epiktet.* Encheiridion. V. 36.

ОБ АВТОРЕ

М. С. Кошкарян

Жанна Херш — известный на Западе философ, литератор, публицист, общественный деятель. Родилась в 1910 г. в Женеве. Изучала литературу и философию в университетах Женевы, Парижа (Сорбонна), Гейдельберга и Фрейбурга-в-Брейсгау. (Во Фрейбурге в 1933 г. слушала лекции М. Хайдеггера). С 1946 г. Ж. Херш — доктор филологии (тема диссертации «Бытие и форма»). В 1956—1977 гг. — профессор философии в Женевском университете. Преподавала также в университетах Пенсильвании, Нью-Йорка, Квебека и др. С 1966 по 1968 г. была директором департамента философии ЮНЕСКО в Париже. В настоящее время является членом Швейцарского общества писателей, а также совета Международного института прав человека.

Основные труды по философии: Философская иллюзия (Париж, 1936); Бытие и форма (Невшатель, 1946); Идеологии и реальность: Опыт политической ориентации (Париж, 1956); Философское удивление. Взгляд на историю мысли (Мюнхен; Цюрих, 1981).

Литературные труды: Шагал — в нескольких полотнах (Время в искусстве, 1967); Тексты (Фрибург, 1985).

Автобиографические заметки: Пролить свет на неизвестное (Лозанна, 1986).

Публицистика: Антитезы. Враг — это нигилизм (Женева, 1981); Право быть человеком (Париж, 1968).

Перевод с французского нижеследующей статьи выполнен мною по изданию: *Hersch J.* Les enjeux du debat autuor de Heidegger // Commentaire. 1988. Vol. 11, num. 42. P. 474—481.

Это первая публикация Ж. Херш на русском языке.

СТАВКА В СПОРЕ О ХАЙДЕГГЕРЕ

Жанна Херш

С момента публикации в 1927 г. работы «Бытие и время» творчество М. Хайдеггера пользовалось в Германии и особенно во Франции таким успехом, что могло бы служить индикатором при анализе ду-

© М. С. Кошкарян, 1993
© Жанна Херш, 1988
© М. С. Кошкарян, перевод, 1993

ховной, интеллектуальной, эмоциональной ситуации нашего века. Успех этот тем более примечателен, что «Бытие и время» в действительности — произведение незавершенное, а тексты, опубликованные позднее, всего лишь небольшие брошюры. К тому же было установлено, что первые восторженные комментарии во Франции предшествовали переводам, и можно сомневаться, владели ли некоторые из авторов этих комментариев немецким языком в достаточной мере, чтобы прочесть оригинал.

Известно, что в конце апреля 1933 г. Мартин Хайдеггер был назначен первым ректором при новом гитлеровском режиме в университете Фрейбурга-в-Брейсгау; одновременно он стал членом национал-социалистической партии и оставался им вплоть до 1945 г., регулярно платя членские взносы. С должности ректора Хайдеггер ушел в отставку примерно через год. После поражения Германии он на несколько лет был лишен кафедры; тем не менее он по-прежнему мог работать, писать, издаваться, выступать с публичными лекциями в Германии и за ее пределами.

Его слава, его влияние не понесли никакого урона. Любой из почитателей Хайдеггера на свой лад приноравливался к его прошлому. Одни хотели бы видеть здесь кратковременное заблуждение, не имевшее вдобавок существенного значения; другие сводили это прошлое к простому приспособленчеству, проявленному миллионами немцев. Третьи полностью отделили действия, слова, поведение Хайдеггера в этот период от его мысли, его философских трудов. Так, например, Жан Валь отказался выступить в Серизи-ля-Саль по той причине, что после окончания войны туда был приглашен Хайдеггер, но продолжал посвящать ему многочисленные курсы лекций в Сорбонне. Обычным делом было встретить у французских авторов, когда шла речь о Хайдеггере, выражения типа «величайший из современных философов» или даже «один из величайших философов всех времен». Исследованиям же, посвященным ему, поистине нет числа.

В этой атмосфере во Франции увидела свет книга В. Фариаса «Хайдеггер и нацизм», для которой в Германии не нашлось издателя. Фариас проделал труд историка, а не философа; попытки его дискредитировать последовали незамедлительно. Так, например, многократно указывалось, что автор книги путает Заксенхаузен, квартал на окраине Франкфурта, и концентрационный лагерь под тем же названием, хотя это смешение, надо сказать, ровным счетом ничего не меняет в существе дела. На общем фоне обширного материала и информации, содержащихся в книге, подобная ошибка представляется мне простительной; сам же факт, что на нее указывали и подчеркивали ее с такой настойчивостью, говорит гораздо более в пользу достоверности исследования, нежели против нее.

В своих поисках Фариас сталкивается с большими трудностями, поскольку наиболее важные источники по-прежнему ревниво охраняются, оставаясь недоступными. Слабость аргументации порой объясняется тем, что во многих случаях, не имея доступа к непосредственным источникам, Фариас вынужден был прибегать к косвенным свидетельствам, как-то: соседство статей в том или ином

журнале, участие в той или иной культурной инициативе совместно с деятелями откровенно фашистского толка. Было бы несправедливо говорить в данной связи об «амальгаме», как это часто делалось. Однако книга выиграла бы в основательности, если бы из нее были устранены некоторые «доказательства», свидетельствующие в лучшем случае о ситуации или общей атмосфере.

Будучи студенткой, я провела летний семестр 1933 г. во Фрейбурге при ректорстве Хайдеггера и могу подтвердить, что книга Фариаса (в том, что касается лично мной виденного и слышанного) точна и осмотрительна, во всяком случае гораздо более точна, чем, например, статья Федье (Le Debat. 1988. Янв.-февр.), в которой автор прямо обвиняет Фариаса в фальсификации.

Наиболее слабая часть книги Фираса — та, где он пытается объяснить уход Хайдеггера с должности ректора поражением группировки внутри национал-социализма, на стороне которой были его симпатии: штурмовых отрядов и Рёма. Я думаю, что отставка Хайдеггера объясняется совсем иными причинами, и постараюсь это доказать в ходе дальнейшего изложения.

ПОПЫТКА ОТСТУПЛЕНИЯ

Тому факту, что книга Фариаса в среде парижских философов и интеллектуалов произвела «эффект разорвавшейся бомбы», может быть лишь одно объяснение: в течение не одного десятилетия те, кто курил фимиам Хайдеггеру, силились повернуть совершившееся вспять. Ведь в самом деле нацистская ориентация Хайдеггера не требовала доказательств. Она была известна и очевидна. Особенно ярко она проявилась в период его пребывания в должности ректора, в лекциях и выступлениях той поры. В моих автобиографических беседах «Пролить свет на неизвестное» (L'Age d'Homme. 1986), я, в частности, рассказала, как Хайдеггер, комментируя в одной из лекций «понятие знания у греков», показывал, на какой уровень банальности оно было низведено по той причине, что западная традиция оторвала его теоретический смысл от практического значения, и так вплоть до ночи с 27 на 28 января (дата прихода к власти Гитлера). С указанного дня, настойчиво уверял Хайдеггер, понятие это начало мало-помалу вновь обретать свою глубину; преподаватели, жаловавшиеся на введение при новом режиме обязательного еженедельного предмета, Wehrsport (обязательный «оборонный спорт»), тем самым де обнаруживали, что они еще ничего не поняли в происходящей революции; затем следовало пространное апологетическое рассуждение об «оборонном спорте».

Поскольку нацизм Хайдеггера был очевиден, завязавшийся спор мог идти лишь о продолжительности, интенсивности и природе нацистской ориентации философа. Например: что лежало в ее основе, соглашательство или убеждение? Авторы, защищающие Хайдеггера, похоже, предпочитают объяснять его принадлежность национал-социализму соглашательством, иными словами, трусостью, находя эту последнюю более почетной, нежели убеждение, проистекающее

из ошибки; подобную шкалу ценностей можно было бы оспорить. Либо они задаются вопросом по поводу молчания, которое философ хранил с 1945 г., и усматривают здесь ошибку более серьезную, чем его вступление в нацистскую партию в 1933 г., как если бы было бесспорным, что такое молчание после поражения и краха режима есть нечто более презренное, нежели пошлость запоздалых извинений. Наконец, они спрашивают себя, был или не был Хайдеггер как нацист антисемитом. Отвечают они на это отрицательно, доказывая, что в данном отношении Хайдеггер, будучи ректором, свел к неизбежному минимуму меры, предписываемые режимом. Я полагаю, что здесь они в общем правы: Хайдеггер не был антисемитом в том смысле, в каком не антисемиты многие люди нееврейского происхождения, которые в то же время не являются и антиантисемитами. Так, Хайдеггер не был настолько антиантисемитом, чтобы видеть в антисемитизме национал-социализма препятствие своему союзу с нацизмом; далее, он не был настолько антиантисемитом, чтобы это ему мешало в разгар преследований добавлять слово еврей к имени того или иного коллеги, которому он хотел повредить.

ПОВЕРХНОСТНЫЕ ДЕБАТЫ

Книга Фариаса послужила толчком к появлению в массовой печати огромного числа публикаций и дискуссий. Спор был, в сущности, очень жарким, но при этом довольно плоским, с заурядной постановкой проблем и дал мало информации в сравнении с тем, что было опубликовано ранее. Обсуждавшиеся вопросы были слишком просты и поверхностны. На мой взгляд, они не давали возможности «оценить по достоинству» ни нацизм, ни Хайдеггера, ни историческую действительность, ни философию.

Нацизм чаще всего оказывался редуцированным к присущему ему антисемитизму и явившемуся следствием этого массовому уничтожению людей. Согласно этой логике, Хайдеггер, не будучи антисемитом, едва ли был нацистом. Однако единодушие и приверженность адептов режиму были совсем иного свойства, и подобная «редукция» исторического опыта вряд ли способна выработать у подрастающих поколений действенное сопротивление вариантам, которые история в будущем еще может изобрести.

Хайдеггер оказывается в роли либо философского идола, либо заурядного конформиста. Идола, которого не дозволено спрашивать о его действиях. Конформиста, погруженного в то самое анонимное «man», которое он не уставал изобличать.

Историческая действительность стерта, поскольку мысль Хайдеггера рассматривается как абсолютно обособленная от конкретной истории, во временном и пространственном вакууме, вне ее ангажированности.

Философия оказывается одновременно лишенной свойственного ей требования истины и соотнесенности с абсолютом. От философии не остается ничего — одно лишь магическое либо поэтическое упражнение, о котором можно судить только внешне, по его политическим последствиям.

У многих журналистов, принимавших участие в дебатах, создалось впечатление, что подлинные проблемы так и не были поставлены. Их статьи заканчиваются вопросительными знаками.

Для меня здесь вырисовываются прежде всего три проблемы, причем неодинаковые по значимости и масштабам.

Первая проблема касается *принятия нацизма философом Хайдеггером*: вот — главное. Если, как пишет Пьер Обанк («Еще раз о Хайдеггере и о нацизме»: Le Debat. 1988. Янв.-февр.), это «не был философский акт», если Хайдеггер примкнул к национал-социализму «как миллионы других», то тем хуже для него как для философа: в таком случае должны быть отнесены к «man» и сам он, и его философия. И если бы даже можно было сказать, ссылаясь, к примеру, на отсутствие у его антисемитизма агрессивности, что он не был «истинным наци», — это не спасло бы его от отождествления с «man». В нацистской Германии я не однажды сталкивалась лицом к лицу с членами партии или даже с ответственными государственными чиновниками: ни разу я не встретила «истинного нациста». Но я видела миллионы маршировавших по улицам. Именно так выглядело нацистское «man» — модель, к которой пытаются приравнять Хайдеггера.

Стало быть, нам следует, напротив, попытаться выявить, нет ли в философии Хайдеггера, или, если угодно, у Хайдеггера-философа, моментов, в которых коренилась бы его последующая приверженность национал-социализму: моментов достаточно сильных, способных в его глазах компенсировать определенное расхождение, отвращение, им испытываемое, — и, что особенно важно, достаточно сильных, чтобы вселить в него надежду на *профетическое будущее.* Он полагает, что исторический поворот, при котором, как ему казалось, он присутствует, мог дать ему власть над развитием истории и цивилизации, предоставить ему возможность решительных действий *против всего того, что он ненавидел* в современном мире.

Здесь мы подошли к существу дела. Действительно, в глубине хайдеггеровской философии мы находим эту — самую живую! — пружину его мысли, которой, как мне кажется (вопреки тому, что принято утверждать), является не завороженность бытием, но *презрение* ко всему тому, что не является этой завороженностью, обнаруживая тем самым свою скудость и бесплодность. Жгучее, страстное, одержимое презрение ко всему, что обычно, у среднего общепринято; к здравому смыслу, рациональности, к установлениям, нормам, праву, ко всему, что изобрели люди, в пространстве, в котором им надлежит жить вместе, чтобы примирить свои мысли и волю, укротить в себе природу дикаря, смягчить диктат силы. Следовательно, глобальное презрение к западной цивилизации, определившееся в трех направлениях: демократия, наука, техника, — ко всему, что, будучи порождено мыслью Просвещения, основывается на универсальном в декартовском смысле, присущем любому человеческому существу. *Все это пусто.* Демократия пуста. Но это и в самом деле так: демократия, где должен господствовать общий за-

кон, является нам «пустой» — без кредо, не навязывая содержания. Демократия обеспечивает каждому человеческому сознанию пространство, которое это сознание сможет, должно будет — в соответствии со своей свободой — наполнить собственной субстанцией. Но если сознания индивидов сами лишены субстанции, то нет ее и у демократии: свободное пространство оборачивается пустотой. В таких условиях эпоха переживается как поверхностная, бесцельная, лишенная насыщенности и глубины. Она *schallow,* оболочка.

Действительно, Германия 30-х годов воспринималась как *schallow* многими современниками, а не одним только Хайдеггером. Достаточно вспомнить о небольшой книжке, опубликованной Ясперсом под названием «Духовная ситуация эпохи». Он также подает сигнал тревоги перед «пустотой» эпохи, обнаруживающейся во всех областях. Но в противоположность Хайдеггеру далекий от того, чтобы замкнуться в презрении, он призывает всех индивидов в их экзистенциальной «ангажированности» перед лицом трансценденции найти вновь смысл, которым следует наполнить совместное бытие людей.

Хайдеггер станет черпать субстанцию в германской традиции в поэтике лесной чащобы, в направлении Валгаллы и Вагнера, возрождая через студенческую молодежь, которой он себя окружает, вместе с *Jugendbewegung* мотив крови и почвы *(Blut und Boden),* интимное понятие *Heimat* — Баденского герцогства, Шварцвальда, где человек открывает для себя или, скорее, где открывается человеку подчас прогалина, просвет, давая возможность внезапно проясниться непостижимому. Во имя этой культуры, самовластно объявленной наследницей греков, хайдеггеровское презрение бросает вызов разуму, поскольку тот универсален, развившимся на его основе науке и технике, бросает вызов «прогрессу» в области рациональности и эксперимента. Здесь враждебность, не знающая исключений, отказывающаяся принимать во внимание экзистенциальные стремления, которые у великих ученых служат стимулом научного исследования, или мыслить новые возможности, которые могут из него следовать.

Если принять во внимание эти моменты, это страстное презрение, уже не покажется удивительным, что национал-социализм представился Хайдеггеру шансом, который нельзя было упустить.

БЕЗМЕРНОЕ ПРИТЯЗАНИЕ

Надо ясно осознать, помимо всего прочего, что Хайдеггер примкнул к национал-социализму не как к некой готовой, завершенной доктрине, которую достаточно было принять либо отвергнуть. В силу того могучего, лирически и философски обосновываемого презрения, которое он испытывал к современной цивилизации в целом, к демократии и Веймарской республике в частности, в силу глубинных оснований, которые гитлеровское движение, националистическое, иррациональное, даризматическое и апокалиптическое, нашло в его собственной мысли, а самое главное, благодаря судимо-

му этим движением разрыву, перевороту Хайдеггер увидел в нем возможность, счастливый шанс для профетического философа, каковым он был, сыграть решающую роль в будущей ориентации истории и цивилизации. С его помощью немецкая философия возродила бы греческий мир и направила бы усилия человечества на тот единственный поиск, который стоит любых жертв, — поиск «бытия» через смысл смерти.

Тезис, который я здесь защищаю, будучи столь кратко сформулирован, возможно, выглядит преувеличением или даже отдает чем-то карикатурным. Однако, если прочесть Хайдеггера внимательно, можно повсюду обнаружить питаемую им *непомерную* амбицию, которую следует отнести не столько на счет его самого, сколько на счет философии, воплощением которой он себя видел: эти притязание быть «у истоков», «у абсолютного начала» или по меньшей мере «у возобновления» уникального движения, вызванного бытием именно вследствие этого «отступления», что, по Хайдеггеру, возвещало «поворот» мысли, действия, культуры в целом. Вот почему он презирает все происходящее. Вот почему он пытается свести на нет всю западную философскую традицию в целом с тем чтобы вновь начать с досократиков, от которых, к счастью, остались лишь фрагменты, относительно послушные его, Хайдеггера, интерпретации.

Надо также хорошенько понять, что это непомерное притязание отождествлялось им с *миссией*, в отношении которой ему предстояло выполнять роль средства. Я ни на минуту не допускаю мысли, что Хайдеггер преследовал всеми способами личные цели какого бы то ни было порядка. То был миссионерский финатизм, все преобразующий в онтологическо-поэтической перспективе. Так, национализм философа сплавляет воедино лес Бадена, немецкий язык с его этимологической насыщенностью, поэзию Гельдерлина, отзвуки ницшеанства. Слияние философии и поэзии — то, что есть в Хайдеггере, без сомнения, настоятельно толкает его к использованию харизматической речи.

Остается выяснить, не «упустил» ли Хайдеггер, слив в едином поиске философию и поэзию, в известном смысле и ту и другую. Ясперс в одном из своих замечаний на полях работы Хайдеггера отметил, что Хайдеггер не понял «поэзии философии» («Er verwiegert die Dichtung des Philosophierens») — «Он отрицает поэзию философствования»)[1]. Действительно, есть поэзия, присущая самому строгому философскому языку, лишенному прикрас, более всего сосредоточенному на мысли: языку, все усилия которого направлены на трудно достижимую ясность. Очевидно, самый чистый образец его мы находим у Канта. Хайдеггер был явно нечувствителен к этому. Он предпочитал прибегать — подчас, но не всегда, с замечательным эффектом — к метафорам собственно поэтического языка.

---

[1] *Jaspers K.* Notizen zu Martin Heidegger. M.; Piper, 1978. S. 153.

РАЗОЧАРОВАНИЕ В НЕМЕЦКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

Возвращаясь к профетической возможности, которую Хайдеггер связывал с приходом национал-социалистов, хочу сказать, что, на мой взгляд, именно здесь следует искать объяснения последующих событий. Спустя примерно год после назначения его ректором Хайдеггер подает в отставку, однако не выходит из партии. Те, кто защищает его, видят в этой отставке конец кратковременного заблуждения. Хайдеггер, по их убеждению, распознал подлинную суть национал-соцализма и, как следствие этого, ушел с должности ректора. Тем не менее он не вышел из партии, поскольку такой акцией подверг бы себя ненужному риску. Я лично считаю эти два объяснения, цель которых — оправдать Хайдеггера, оскорбительными для философа: в результате первого вступление его в должность ректора выглядит глупостью, необдуманным поступком, второе сводит его пребывание в партии к малодушию, вдобавок длившемуся годы. Оба объяснения слишком заурядны, несоразмерны личности, о которой идет речь. Выше я пыталась объяснить причины вступления Хайдеггера в партию; та же харизматическая амбиция, но на сей раз потерпевшая поражение, служит объяснением его отставки. Если Хайдеггер был глубоко *разочарован*, то, думается, не национал-социализмом, а немецким университетом. Он понял, что университет не подчинится его великому начинанию, не позволит ему, даже облеченному полномочиями ректора, профетически вмешаться в историю нашей цивилизации, отвратив ее от рационального, дабы направить посредством гитлеровской революции к «бытию сущего». Отныне он понял, что, будучи ректором, он понапрасну теряет время. Вот один из моментов, подчеркиваемых Фариасом: многочисленные приглашения, которые Хайдеггер получал от университетов Берлина, Марбурга или Мюнхена, чаще всего были обусловлены поддержкой министров, а не факультетов. Что, между прочим, делает честь немецким университетам.

Итак, на мой взгляд, бесспорно, что, соглашаясь дать пришедшему к власти национал-социализму «поручительство» авторитетного ректора, Хайдеггер намеревался не столько *служить ему* сам, сколько *заставить его служить* своим глубинным замыслам. Уходя в отставку, он не отказался от этой идеи; он просто убедился, что с немецким университетом, таким, каким тот был, он в этом не преуспеет.

ВЕРНЫ ЛИ ОТСТАИВАЕМЫЕ ХАЙДЕГГЕРОМ ПОЛОЖЕНИЯ?

Между тем следует задаться вопросом, верны ли те несколько «тезисов», относительно легко определяемые в лекциях и печатных трудах Хайдеггера, которые послужили отправным моментом для его политического выбора. По крайней мере в отношении философии, обладавшей и продолжающей обладать таким влиянием, подобного вопроса, на мой взгляд, невозможно избежать.

1. Верно ли, что подлинный поиск бытия непременно должен быть *глобальным* и *прямым*? Действительно ли всякое *косвенное* или *частичное*, во всяком случае особое приближение, какое мы наблюдаем в науках, в присущих им *методах*, теряет тем самым подлинность или уходит от «истинного вопроса», чтобы в результате впасть в пошлость обезличенности и рациональности?

2. Верно ли, что подлинный поиск бытия требует от философа полного «освобождения» от европейской традиции, какой она предстает между досократиками и Хайдеггером, ввиду того что эта так называемая «метафизическая» традиция изначально «антионтологична», губительна для заботы о бытии? Верно ли, например, что Кант, утверждая феноменальный характер всего, что конституирует наше эмпирическое познание, снял «вопрос о бытии»? Верно ли, что Хайдеггер обладает в философии монополией на онтологическое таинство? И не было до него никого в «прогалине бытия»?..

3. Верно ли, что вопрошать о бытии возможно лишь на греческом или немецком языках, что означало бы, что любая мысль *непереводима* с этих языков на другие? Верно ли, что следует «дать себе говорить» немецким языком («быть говоримым» им), что если текст Декарта сохраняет свой смысл в переводе, то он тем самым подтверждает свою рационалистическую банальность, и что если «француз мыслит, то мыслит с необходимостью по-немецки»?

4. Верно ли, что избежать сведения к безличному «man» и обрести конкретную экзистенциальность возможно лишь путем презрительного отвержения разума, поскольку последний ищет универсальное и обусловливает развитие техники?

Здесь презрение заранее убивает всякое представление о тех возможностях, которые техника способна открыть перед человеком и которые не суть нечто только техническое.

Рискну сказать, что Хайдеггер силой своего презрения отбрасывает всю ситуацию человека в целом, в ее сложном — между конечностью и бесконечным — положении, с ее непрестанными скромными усилиями, исторически предпринимаемыми и в истории, в направлении к смерти и вопреки ей, — ситуацию человека, которая вызвала к жизни и утвердила на долгие века западную философию.

Так вот, эта философия постулирует на всем протяжении своего поиска требование ясности. И даже там, где ясность кажется невозможной, сама невозможность должна быть выявлена со всей ясностью. Необходимо знать, что говорится, и говорится ли что-либо. Но для этого надо примириться со специфичностью языков.

Возможно, имя не одного только Бога не должно произноситься всуе. Возможно, всуе не следует произносить и имя бытия.

ПОЭТИЧЕСКОЕ ТАИНСТВО

Остается поэтическое таинство завораживающей силы философии Хайдеггера. В его навязчивом вопрошении, в его повторах совершается магия, утверждает себя воля к власти. Здесь есть поэзия, но не та, что свойственна самой поэзии или философии. Другая — близ-

кая абсолютному завораживанию, волшебству. Один студент-грек сказал как-то после лекции Хайдеггера: «Ему нечего сказать. Но что ему нечего сказать — это он говорит восхитительно». В то самое время как Хайдеггер был устремлен исключительно на бытие, Ясперс заметил у него «hubris нигилизма». На его лекциях и семинарах 1933 г., так же как во время коллоквиума в Серизи-ля-Саль в послевоенные годы, у меня неизменно складывалось одно и то же впечатление: он не любит истину. Разумеется, он ищет нечто, и нечто очень глубокое, но это не истина. Он прибегает к формулам-заклинаниям, словно хочет дать вырваться парам бытия из недр земли. Он повторяет эти формулы как во время литургии; он не выявляет глубину, он ее вызывает. Он не предлагает своей мысли другому, он его к ней принуждает, и это навязывание собственной мысли важнее, чем ее содержание. Другой при этом не знает, мыслит ли он, не знает, движется ли или топчется на месте. Во всем здесь есть нечто от религии, мистики, пафоса, психологии, теологии, но тотчас же автор уверяет нас, что ничего этого нет, что его неверно поняли. Безусловно, здесь есть колдовство — этого он не отрицает, — но есть и банальности, заключенные в устрашающей ригористичности языка. Способ философствования одновременно диктаторский и не знающий ответственности. И если Хайдеггеру случается комментировать выдающийся текст прошлого, он допускает натяжки, чтобы тот мог быть воспринят в угодном ему смысле.

ХАЙДЕГГЕР И ЯСПЕРС

После опубликования книги Фариаса разнообразие позиций, занятых в отношении Хайдеггера, было столь велико, что я не имела возможности ознакомиться со всеми. Тем не менее меня удивило, что ни в одной из вышедших статей, ни разу во время телевизионных дебатов не было ни малейшего упоминания о главном свидетельстве, которое нам предоставила посмертрая публикация на немецком языке «Заметок о Мартине Хайдеггере» («Notizen zu Martin Heidegger») Карла Ясперса. Ясперса связывала с Хайдеггером дружба, начавшаяся еще в 20-е годы. Свой значительный труд, «Философия»[2], Ясперс опубликовал пять лет спустя после выхода в свет книги «Бытие и время». Он говорил, писал, повторял, что Хайдеггер был единственным современным философом, который его действительно интересовал, единственным, с кем он желал бы поддерживать отношения подлинной «коммуникации», т. е. той радикальной философской дискуссии, без оговорок и оглядки, в которой как для самого философа, так и для его оппонента речь идет единственно лишь о поиске истины. До 1933 г. Хайдеггер, приезжая в Гейдельберг, останавливался у Ясперса. Их имена часто связывали — почвой была «философия экзистенции». Для обоих мыслители, которых Ясперс называет «двумя исключениями», Ницше и Киркегор, имели решающее значение.

---

[2] *Jaspers K.* Philosophie / Trad. J. Hersch. Springer, 1986.

Приход Гитлера к власти знаменовал для Ясперса начало черных времен. Он был глубоко привержен демократическим свободам, правовому государству; жена его была еврейкой. В 1937 г. он был лишен права преподавать по причине «нечистоты расы». Много раз он и его жена были на волоске от депортации. Все эти годы они прожили, держа под рукой яд.

Ясперс мучительно переживал причастность Хайдеггера к гитлеровскому режиму, вступление его в должность ректора. Тем не менее всю жизнь он надеялся, что когда-нибудь столь необходимый диспут во имя истины сможет состояться. И всю жизнь делал заметки, мысленно готовясь к этому диспуту или, если таковой все же не состоится, к работе над книгой, которую он хотел написать о Хайдеггере. До сих пор не было возможности опубликовать переписку между Ясперсом и Хайдеггером, которая, очевидно, представляла бы чрезвычайно большой интерес. Но вышли заметки Ясперса. Они заслуживают того, чтобы их прочли. Первые из них датируются 1928 г., последние — 1964-м. Ясперс не перестает ни нападать на Хайдеггера с позиций философии, ни одновременно защищать его. Он так и не смиряется с мыслью полностью потерять друга-философа. Искренность заметок, писавшихся им только для себя, делает этот мысленный спор особенно захватывающим.

Уже во время первых заметок, т. е. до гитлеризма, Ясперс чувствует основное расхождение между Хайдеггером и собой: так, Хайдеггер объективирует и абсолютизирует то, что может быть истинным лишь в условиях конкретной историчности. Под пером Ясперса тогда рождаются два определения: искусственность и насилие. Он признает силу, какой обладают у Хайдеггера понятия «man» и «бытие к смерти»; но он упрекает его в их абсолютизации. В последней заметке, сделанной до войны, говорится о «нигилистическом hybris» у Хайдеггера. Позже Ясперс многократно возвращается к тому, что ему кажется чуждым в Хайдеггере, а именно абсолютизация того, что является феноменологически описательным, с одной стороны, с другой — к способу философа говорить о «решении», «решимости», когда при этом не принимается никакого решения, когда никто не знает, во имя чего эта решимость; к способу обещать неминуемые откровения, которые, однако, не следуют; короче, я бы это сформулировала так: философствовать, не держа слова.

Свой небольшой очерк я хотела бы закончить цитированием последней заметки Ясперса о Хайдеггере: «Высоко в горах, на плоскогорье между скал во все времена встречались философы одной эпохи... Солнце и звезды там ярче, чем где-либо. Воздух так чист, что в нем растворяется все мглистое, так свеж, что ни один дымок не вьется, так прозрачен, что мысль устремляется в пространство, открытое бесконечности... Восхождение туда нетрудно. Перед тем, кто идет вверх по склону, открывается множество дорог; надо только, чтоб он решался не раз покидать свое пристанище, дабы обнаружить на этой высоте то, что подлинно *есть*. Философы там вступают в странную борьбу без насилия. Они во власти сил, которые борются между собой вопреки их мыслям, мыслям людей. Философы говорят, слушают, спрашивают, делят пространство, которое, невзи-

рая борьбу, их объединяет. Поскольку *ставка* для них — серьезность предметов самых существенных, какие только человек может затронуть. Это их они имеют в виду, все сообща. Но и расхождения их идут дальше, чем все ставки в материальных битвах, разворачивающихся в мире. И однако, самое высокое плато также находится в мире, оно чудо мира: люди там мыслью выходят за любые пределы, не падая при этом в пустоту.

Сегодня может сложиться впечатление, что там никого нет. И все же мне показалось — когда я, имея в виду вечные размышления, тщетно искал людей, которые бы их принимали со всей серьезностью, — что я нашел одного; кроме же него, никакого. Но этот единственный человек учтиво был мне врагом. Силы, которым мы служили, было не примирить. Вскоре стало ясно, что мы не могли бы говорить друг с другом. Радость сменилась горем, горем поразительно безутешным, словно была утрачена возможность, бывшая совсем рядом.

Так было для меня в случае с Хайдеггером. Поэтому критика, выпавшая на его долю,кажется мне совершенно непереносимой: она не на уровне тех высот. Я хотел бы выйти на путь критики, которая велась бы на самой территории духа, на путь борьбы, которая могла бы сломить некоммуникабельность взаимонепримиримых сил, путь солидарности, которая поддерживалась бы даже при обмене наиболее чуждыми мыслями, если речь действительно идет о философии.

Подобная критика, подобная борьба, очевидно, невозможна. И все же я хотел бы попытаться удержать хотя бы тень ее».

Я привела последний отрывок, поскольку в нем наряду со всем почитанием, положенным истинному философу Хайдеггеру, выражено то, что в этом же философе не перестает ускользать, изменять философии, соблазном и могуществом подменять истину. Это — не *подлинный философ.*

ПОЛИТИЧЕСКОЕ ПРИСПОСОБЛЕНИЕ В ПОНИМАНИИ СПИНОЗЫ. РАЗМЫШЛЕНИЕ ПО ПОВОДУ ДИСКУССИИ О ХАЙДЕГГЕРЕ

Вим Клевер

Вероятно, не будет излишним уделить немного нашего столь драгоценного времени размышлению о философском событии этого года — о возбуждении, вызванном обсуждением нацизма Хайдеггера. Поразительной была не столько новая информация, опубликованная Фариасом в его нашумевшей книге (почти все это уже было из-

© Вим Клевер, 1992
© П. П. Гайденко, перевод, 1993

вестно, хотя никогда не было представлено столь впечатляюще), сколько последовавшая всеобщая реакция на нее интеллигенции, реакция, свидетельствовавшая главным образом о моральном возмущении. Везде, и прежде всего там, где сильнее всего было философское воодушевление Хайдеггером, ломают себе голову над вопросом, как Хайдеггер мог до этого дойти, как оказалось возможным столь глубокое его падение. Совершенно естественно и само собой понятно, что такая проблема стоит и перед учениками Хайдеггера, которые начинают трепетать, заслышав знакомые выражения хайдеггеровского языка. Мало привлекательные стороны их идола ставят современных адептов Хайдеггера в такое же затруднение, как классического теолога — необходимость примирить благость творца с жалким состоянием сотворенного мира. Раньше казалось, что можно извинить первоначальное колебание, неопределенность поведения и уступчивость Хайдеггера по отношению к режиму, приняв во внимание его позднейшую позицию, явное сопротивление зрелого гения нацизму. К сожалению, это оказалось не так. Нацистское зло продолжало разрастаться и никогда не было отвергнуто Хайдеггером — ни как человеком, ни как философом.

Общественное возбуждение удивляет еще больше, когда слышишь ответы, которые обычно даются для пояснения отношения между философией и политической позицией Хайдеггера. Весьма высокоученые ораторы и профессора пытаются объяснить, что Хайдеггер стал «жертвой» нацистской идеологии. Этой достойное сожаления обстоятельство было якобы обусловлено плохими временами бедности и нищеты, унижением немцев со стороны союзников в период Веймарской республики, и все это оказалось питательной почвой для подъема национал-социализма; указывают также на пробелы в философии Хайдеггера, послужившие, так сказать, естественными причинами злополучной ситуации, в которую попал философ. Так, например, один из недостатков его видят в том, что он не принял во внимание (не сделал предметом рефлексии) существование зла в мире и поэтому оказался против него безоружным. Говорят также, что он не создал прилитической философии: создай он ее, и он был бы предохранен от опасностей политики. Придумывают и еще более ирреалистические оправдания. Собственно, все объясняют скорее за счет того, чего не хватало философии Хайдеггера, нежели за счет позитивного ее содержания. Сама его философия, его экзистенциальная феноменология и герменевтика существования сомнений не вызывают. Получается, что не только нет строгой связи между этой признанной и восхваляемой философией, с одной стороны, и хайдеггеровским «флиртом» с режимом — с другой, но что в философии Хайдеггера не содержится даже намека на эту связь. Можно, значит, спокойно переходить к повестке дня. Хайдеггер пал. Жаль. Но его философия все еще стоит во всем своем достоинстве и мощи.

Эти и подобного рода объяснения скрывают в себе немало недоразумений. Во-первых, предполагается, что мировоззрение или жизневоззрение человека достаточно сильно для того, чтобы определять его образ жизни. Предполагается, что философия может пре-

дохранить философов от ошибок. В противном случае как можно было бы упрекать Хайдеггера в несоответствии: считать его философию высшей истиной, но при этом осуждать его жизнь? Общепризнано, что образ жизни человека определяет его философию жизни, что существует причинное отношение между практикой и теорией, и это одинаково относится как к индивидууму, так и к коллективу. Обратное не только сомнительно, но просто неверно. Идеи не могут не влиять на жизнь; как отражение жизни, как понятия о жизни они производны от нее. Противоположность между мышлением с бытием, ни в каких случаях невозможная, в дискуссиях принимается как нечто не вызывающее сомнения. Ведь жизнь Хайдеггера сейчас осуждается, а его философия, несмотря на это, остается неприкосновенной. Это пахнет идеализмом худшего толка. Неужели в самой философии нет никаких элементов, которые содействуют этому или оправдывают такого рода нормативы поведения?

Много худший предрассудок — думать, что философия — какая бы она ни была — это вещь высокого достоинства и качества, даже если в ней не учитываются и не объясняются неприглядные и жалкие стороны человеческого существования. Каждый знает из своего личного опыта и из коллективной мудрости человечества, к которой он причастен, что он слаб и иногда поддается соблазнам, что он игрушка тщеславия, стяжательства и сладострастия, что он — вопреки своим религиозным и моральным принципам, — как правило, всегда приспособляется к обстоятельствам и ситуациям ради максимальной пользы и благополучия. Вряд ли можно сказать, что он действует свободно, правда, он так считает и тешит себя иллюзией своей свободы, но в то же время знает или научается понимать, что это самообман. Короче, приспособление к культурным и социальным остоятельствам и к законам природы есть просто факт человеческой жизни. Философия, анализирующая и описывающая человеческий способ существования, не стоит ни гроша, если в ней не признается и не рефлектируется практически универсальное приспособление, приспособление вынужденное, которое имеет место в жизни каждого человека. Кто хоть сколько-нибудь знаком с произведениями Хайдеггера, знает, что Хайдеггер не признает этого. При описании феномена «Man» заходит речь о приспособлении. Однако «Man» не есть подлинная экзистенция. Подлинное существование реализуется только в жизни элиты, к которой Хайдеггер причисляет самого себя. Человек элиты не приспособляется, он живет самостоятельно, по совести и сообразуется с высокими принципами. Стало быть, есть два сорта людей: масса, находящаяся ниже желаемого уровня, и элита, которая сознает себя как аристократию духа и чувствует себя призванной руководить другими!

Философия Хайдеггера не была философией приспособления, и здесь кроется подлинная причина ее ложности и негодности. Адекватная философия описывает и объясняет «человеческое, слишком человеческое» приспособление — судьбы. Она не упускает этого из виду (и не морализирует по этому поводу). Если все явления природы суть результат приспособления природных сил друг к другу, и человеческая жизнь не исключение из этого, то приспособление, ес-

тественно, есть главная тема наук о человеке. У Хайдеггера же отсутствует рефлексия относительно приспособления. Само собой разумеется, я говорю не о приспособлении к политическому режиму, но вообще о человеческом приспособлении, частным случаем которого является приспособление политическое. Однако именно политическое приспособление Хайдеггера составляет в данный момент предмет дискуссии. И об этом как раз идет речь: приспособление Хайдеггера и многих его современников к нацистскому режиму не отражено в научно-философских рассуждениях Хайдеггера, предподнесенных нам в столь красивой и украшенной форме немецкой речи. Это не дает основания для осуждения Хайдеггера как личности. Как мы можем это сделать, если мы сами неоднократно достойным порицания образом приспособляемся в политике или в других областях? Подобно нам, и человек Хайдеггер детерминирован бесконечно многими естественными причинами поступать и жить так, как он жил и поступал. Во время второй мировой войны в Голландии тоже многие люди приспосабливались к оккупационным властям. И — если обобщить это — при всех политических порядках, капиталистическом, так же как и коммунистическом, всегда есть много, очень много людей, которые приспосабливаются, правда, не все, по крайней мере до некоторой степени.

Поэтому фактическое приспособление Хайдеггера еще не может быть основанием для того, чтобы отвергнуть его философию. Единственным действительно очень важным основанием для отказа от этой философии является то, что она не дает себе никакого отчета о фактическом политическом приспособлении самого Хайдеггера и многих, многих других во все эпохи и во всех странах. Научная философия не может безнаказанно пренебрегать той фундаментальной судьбой, которую люди разделяют со всеми остальными природными существами, а именно что они закономерно бывают принуждены средой к приспособлению. Конечно, приспособление не всегда идет в одном и том же направлении; иногда это приспособление к другим силам в обществе, восстающим против господствующих авторитетов. Негодование и возмущение массы официальным правительством может быть столь большим и сильным, что оно конституирует противоположную силу, недовольство выливается в сопротивление или восстание. Это тоже экзистенциальное приспособление, хотя и в противоположном смысле.

К сожалению, Хайдеггер неодинок в своем философском пренебрежении к проблеме приспособления. Почти все философы в этом пункте очень близки к нему. Только один философ в этом отношении составляет исключение, отклонение от нормы. Этот одинокий философ — Спиноза. Не без основания Антонио Негри, происходящий из Италии и живущий ныне во Франции, назвал свою книгу о Спинозе «L'anomalia selvaggia» — «Дикая аномалия»[1]. Как никто другой, Спиноза последовательно видел в человеке «particula naturae» — частичку природы, на которую с неизбежностью распространяются законы всей природы. Поэтому не следует удивляться тому, что в этой физике человека физическое приспособление играет главную роль. Слово «приспособление» очень часто употребляется в «Этике»,

главном произведении Спинозы, а также в «Теологико-политическом трактате». В качестве протяжения и в качестве мышления модус человека в своем существовании и действиях детерминирован всеми другими модусами в универсуме. Психические, социально-политические реакции суть частный случай этого круговорота. Для примера я приведу характерный отрывок:

«Отсюда следует, что человек необходимо подвержен всегда пассивным состояниям, следует общему порядку природы, повинуется ему и приспособляется к нему, насколько того требует природа вещей» (*Спиноза Б.* Избр. произведения. М., 1957. Т. 1. С. 529).

Также и в политической плоскости люди не могут свободно выбирать и все определять сами. Также и здесь их поведение является «coacta» (вынужденным), вызываемым аффектами, надеждой и страхом. Как никто другой, политический философ Спиноза внимательно изучил и описал политическое поведение человека. «...Я постоянно старался не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться или / и не клясть их, а понимать. И потому я рассматривал человеческие аффекты, как-то: любовь, ненависть, гнев, зависть, честолюбие, сострадание и прочие движения души — не как пороки человеческой природы, а как свойства, присущие ей так же, как природе воздуха свойственно тепло, холод, непогода, гром и все прочее в том же роде; все это хотя и причиняет неудобства, однако же необходимо и имеет определенные причины. посредством которых мы пытаемся познать их природу...» (Там же. С. 288—289).

Само собой понятно, что здесь невозможно изложить и представить необычайно богатую (но радикальную) теорию приспособления Спинозы[2]. Я хочу еще только сказать, что Спиноза столь основательно продумал человеческое приспособительное поведение, что ему еще в 1677 г. удалось, исходя из этого понятия, предсказать массовое (massale) приспособление, которое имело место в третьем рейхе Гитлера и лишь частным случаем которого было приспособление Хайдеггера:

«...В момент величайшей опасности для государства, когда всех, как это обыкновенно бывает, охватывает какой-то панический страх, все, не думая ни о будущем, ни о законах, считают приемлемым только то, что внушает им страх; они обращают тогда свои взоры на человека, прославленного победами, освобождают его от действия законов, сами удлиняют (это самое худшее) срок его властвования и доверяют его совести все государство...» (Там же. С. 379).

Хотя Гитлер вначале еще не был прославленным победами, но он сумел убедить широкие массы в том, что он одержит победу над всеми темными силами и что это не останется одним обещанием. Массы поверили в это, и Хайдеггер поверил тоже. Как ученый он имел бы для нас некоторую ценность лишь в том случае, если бы он дал анализ и каузальной объяснение тому социально-политическому механизму, пример действия которого он явил своей собственной жизнью.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Эта книга вышла в Милане в издательстве Фельтринелли в 1981 г. Ее французский перевод появился в 1982 г. в «Presses Universitaires de France» под названием «L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza» («Дикая аномалия. Сила и власть у Спинозы»). Имеется и немецкий перевод. В этом произведении, написанном в итальянской тюрьме, Спиноза интерпретируется как радикальный мыслитель, чьи идеи могут быть направлны против идей «троицы»: Гоббс—Гегель—Руссо.

[2] Читателям, интересующимся этим вопросом, я могу рекомендовать книгу: *Matheron A.* Individu et communaute chez Spinoza. Les Edition de Minuit. P., 1988.

Перевод *П. П. Гайденко*

БИБЛИОГРАФИЯ

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В СССР В 1990—1991 гг.

ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ*

1. *Бережанский А. С. Г. В. Плеханов: От народничества к марксизму. — Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1990. — 208 с. — Библиогр.: с. 185—207.*
2. *Грецкий М. Н. Антонио Грамши — политик и философ / АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1991. — 159 с. — Библиогр.: с. 147—158.*
3. *Грецкий М. Н. Уроки одной дискуссии: К 100-летию со дня рождения А. Грамши // Филос. науки. — 1991. — № 1. — С. 80—95.*
4. *Илларионов О. В. Грамши и проблема историзма // Там же. — С. 96—105.*
5. *История марксизма-ленинизма / Гл. ред. комис.: М. П. Мчедлов (пред.) и др..; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. — М.: Политиздат, 1990. — Т. 2, ч. 2; Марксизм в период формирования массовых социалистических партий и II Интернационала (70—90-е годы XIX в.) / С. С. Волк, А. Л. Андреев, Б. В. Богданов и др.: Редкол.: С. С. Волк (рук.) и др. — 382 с. — Библиогр.: с. 364—374. — Указ. имен: с. 375—379.*
6. *Ленин: Человек, мыслитель, революционер: Воспоминания и суждения современников / В. Адоратский, А. Барбюс, О. Бауэр и др.; Сост. С. Е. Гречихо и др. М.: Политиздат, 1990. — 574 с. — Указ. имен: с. 547—569.*
7. *Малафеев Л. Ф. Социалистическая идея в теоретическом наследии К. Маркса и Ф. Энгельса // Соц.-полит. науки. — 1991. —№ 6. — С. 24—28.*
8. *«Материализм и эмпириокритицизм» в России и за рубежом / Отв. ред. М. А. Абрамов; Ин-т философии АН СССР. Науч. совет по истории обществ. мысли. — М., 1990. — 118 с.*
9. *Митрошенков О. Ленин и гуманизм // Обществ. науки. — 1990. — № 4. — С. 101—113.*
10. *Нарский И. С.* Критический метод «Материализма и эмпириокритицизма» и современная немарксистская философия // Филос. науки. — 1990. — № 11. — С. 28—38.
11. *Нарский И. С.* Письма Ф. Энгельса об историческом материализме и наши дни // Там же. — № 8. — С. 28—37.
12. *Оборотов Ю. Н.* Роль Г. В. Плеханова в становлении политико-правовой теории марксизма // Сов. государство и право. — 1990. — № 8. — С. 91—100.
13. *Ойзерман Т. И.* Марксизм и немарксистская философия XX в. // Филос. науки. — 1991. — № 7. — С. 3—14.
14. *Осадчая А. И.* В. И. Ленин и Н. И. Бухарин: Дискуссия об империализме // Соц.-полит. науки. — 1991. — № 1. — С. 52—61.
15. *Солонько Л. А.* Понятие практически-духовного сознания в теоретическом наследии К. Маркса // Филос. и социол. мысль. — Киев, 1991. — № 1. — С. 38—48.
16. *Шелике В. Ф.* Исходные основания материалистического понимания истории: (По работам К. Маркса и Ф. Энгельса, 1844—1846 гг.) // АН Респ. Кыргызстан. Ин-т философии и права. — Бишкек: Илим, 1991. — 229 с. — Библиогр.: с. 205—228.

© Составители: Е. С. Муравлев, Н. Н. Масанова.

17. Фридрих Энгельс и его время: К 170-летию со дня рождения / Редкол.: М. П. Мчедлов (отв. ред) и др.; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. — М.: Политиздат, 1990. — 528 с., 1 л. портр. — Библиогр.: с. 477-527.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ОБОБЩАЮЩИЕ РАБОТЫ ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

18. Антропологическая проблематика в западной философии / Под ред. М. А. Гарнцева; МГУ им. М. В. Ломоносова. Филос. фак. Каф. истории зарубеж. философии. — М.: Изд-во МГУ, 1991. — 79 с. — Библиогр. в конце ст.
19. *Венгеров А. Б.* Предсказания и пророчества: за и против: Ист.-филос. очерк. — М.: Моск. рабочий, 1991. — 240 с., ил.
20. Вечные философские проблемы: Сб. науч. тр. / Отв. ред. Г. А. Антипов; АН СССР. Сиб. отд-ние. Ин-т истории, филологии и философии. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. 207 с. — Библиогр. в конце ст.
21. *Донских О. А., Кочергин А. Н.* Существует ли у нас научная концепция истории философии? (Полем. заметки) // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1991. — № 2. — С. 73—85.
22. Историко-философский ежегодник, 1990 / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1991. — 380 с. — Библиогр.: с. 366—374.
23. *Кузнецов В. Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. — М.: Изд-во МГУ, 1991. — 192 с. — Библиогр.: с. 189—191.
24. *Любутин К. Н.* Человек в философском измерении: (Из истории пробл.). — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — 131 с. — Библиогр. в конце ст.
25. *Мамонова М. А.* Запад и Восток: Традиции и новации рациональности мышления. — М.: Изд-во МГУ, 1991. — 120 с. — Библиогр.: с.. 113—120.
26. Мир философии: Кн. для чтения. — М.: Политиздат, 1991. — Ч. 2: Человек. Общество. Культура / Сост. П. С. Гуревич, В. И. Столяров. — 624 с. — Указ. имен: с. 594—621.
27. *Мотрошилова Н. В.* Рождение и развитие философских идей: Ист.-филос. очерки и портр. — М..: Политиздат, 1991. — 464 с., ил.
28. *Нарский И. С.* Философия и политика: (Ист.-филос. аспект) // Филос. науки. — 1991. — № 9. — С. 3-15.
29. *Перцев А. В.* Типы методологий историко-философского исследования: Закат рационализма. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — 195 с. — Библиогр.: с. 96—99, 190—192.
30. Проблема человека в истории науки и философии: Межвуз.. сб. науч. тр. / Редкол.: В. И. Стрельченко (отв. ред). и др.; Ленингр. гос. пед. ин-т им. А. И. Герцена. — Л., 1990. — 166 с. — Библиогр. в конце ст.
31. *Рутманис К. В.* Идея рациональности в философии / Латв. АН. Ин-т философии и права. — Рига: Зинатне, 1990. — 156 с.
32. Сознание в социокультурном измерении / Отв. ред. В. П. Филатов, В. А. Кругликов; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1990. — 142 с.
33. *Соколов В. В.* Основной вопрос философии в его историко-философской конкретности и развитии // Филос. науки. — 1990. — № 8. — С. 74—84.
34. Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры / Отв. ред. А. Я. Гуревич; АН СССР. Науч. совет по истории мировой культуры. — М.: Наука, 1990. — 240 с. — Библиогр. в конце ст.
35. Человек как философская проблема: Восток-Запад / Отв. ред. Н. С. Кирабаев. — М.: Изд-во УДН, 1991. — 279 с., ил. — (Филос. мысль континентов). — Библиогр. в конце ст.

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

36. *Горан В. П.* Древнегреческая мифологема судьбы / Отв. ред. В. Н. Карпович; АН СССР. Сиб. отд-ние. Ин-т истории, филологии и философии. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. — 333 с.

37. *Кудрявцев О. Ф.* Схоласты о собственности // Средние века. — М., 1990. — Вып. 53. — С. 157—166.
38. *Лосева И. Н.* Социокультурный контекст генезиса теоретического знания // Наука и ее место в культуре. — Новосибирск, 1990. — С. 199—213.
39. *Панченко Д. В.* Платон и Атлантида / АН СССР. — Л.: Наука. Ленингр. отдние. 1990. — 190 с. — (Из истории мировой культуры). — Библиогр.: с. 182—188.
40. *Розин В. М.* Схема культурно-семиотической реконструкции первых этапов формирования античной философии и науки // Наука и ее место в культуре. — Новосибирск, 1990. — С. 213—229.
41. *Семушкин А. В.* Между мифопоэтической Музой и понимающим Логосом: К определению возможностей и границ эпистемологии Эмпедокла // Филос. и социол. мысль. — Киев, 1991. — № 1. — С. 22—37.
42. *Сергеев К. А., Слинин Я. А.* Природа и разум: Античная парадигма / ЛГУ. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. — 240 с.
43. *Солонин Ю. Н., Толстенко А. К.* К истолкованию натурфилософии Иоанна Скота Эриугены // Вестн. ЛГУ. Философия, политология, теория и история социализма, социология, психология, право. — 1991. — Вып. 1. — С. 18—26.
44. Социокультурные характеристики средневековой философии: Сб. ст./ Отв. ред. Г. Шаймухамбетова; АН. СССР. Ин-т философии. — М., 1990. — 146 с.
45. *Чанышев А.* Беседа Платона с Аристотелем при участии и под руководством.... // Человек. — М., 1990. — № 4. — С. 39—48.

ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

46. *Айрапетов А. Г., Юдин А. И.* Западноевропейский и русский утопический социализм нового времени. М.: Высш. шк., 1991. — 206 с. — Библиогр: с. 205 и в конце глав. — Указ. имен: с. 202—204.
47. *Артемьева О. В.* Этический интеллектуализм Ричарда Прайса // Филос. науки. — 1991. — № 4. — С. 45—57.
48. *Баткин Л. М.* Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления. — М.: Искусство, 1990. — 415 с. ил. — На обл. авт. не указ. — Рез. на англ. яз.
49. *Быкова М. Ф.* Гегелевское понимание мышления / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1990. — 124 с., схем. — Рез. на нем. яз.
50. *Воробьев А. Я., Воробьева Г. Н.* Вильгельм фон Гумбольдт и вопросы формирования гуманистического миропонимания // Природа мировоззрения и практические аспекты его формирования. — Томск, 1990. — С. 133—145.
51. *Гайденко П. П.* Парадоксы свободы в учении Фихте / Отв. ред. Т. И. Ойзерман; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1990. — 129 с., 1 л. портр. — (Нем. классич. философия. Новые исслед.).
52. *Гораш В. М.* Основные тенденции преодоления механистического мировоззрения в классической немецкой философии // Пробл. философии. — Киев, 1990. — Вып. 85. — С. 47—54.
53. *Гуковский М. А.* Итальянское возрождение / Под ред. А. Н. Немилова, А. С. Кантор-Гуковской; ЛГУ. — 2-е изд., испр. и доп. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. — 621 с., карт., 16 л. ил. — Библиогр.: с. 581—599. — Указ. имен, указ. геогр. назв.: с. 600—619.
54. Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./ Редкол.: Л. А. Калинников (отв. ред) и др; Калининград. ун-т. — Калининград, 1990. — Вып. 15. — 167 с.
55. *Келигов М. Ю.* Отрицал ли Гегель развитие природы? // Филос. науки. — 1991. — № 3. — С. 175—178.
56. *Кудрявцев О. Ф.* Ренессансный гуманизм и «Утопия» / Отв. ред. А. Э. Штекли: АН СССР. Ин-т всеобщ. истории. — М.: Наука, 1991. — 288 с. — Библиогр.: с. 274—287.
57. *Кутлунин А. Г.* Эстетизм как способ понимания жизни в философии Ницше // Филос. науки. — 1990. — № 9. — С. 67—76.
58. *Лазарев В. В.* Философия раннего и позднего Шеллинга. — М.: Наука, 1990. — 171 с. — (Нем. классич. философия. Новые исслед.).
59. *Мележик И. Н.* Понятие, происхождение и природа государства в политиче-

ском учении Т. Гоббса // Актуальные проблемы истории политических и правовых учений. — М., 1990. — С. 104—122.

60. *Мельникова А. В.* Проблема принципа в гносеологии Канта. — Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1990. — 216 с., схем. — Библиогр.: с. 199—216.
61. *Ойзерман Т. И.* Людвиг Фейербах о религии и путях человеческой эмансипации // Обществ. науки. — 1990. — № 3. — С. 154—163.
62. *Петрова Г. Н.* Трактовка Г. Спенсером государства как организма // Актуальные проблемы истории политических и правовых учений. — М., 1990. — С. 123—136.
63. *Стяжкин Н. И.* Трактовка формальной логики немецкими диалектиками-идеалистами И. Г. Фихте, Г. В. Ф. Гегелем, Ф. В. Й. Шеллингом и их учениками / Предисл. К. Н. Любутина, И. С. Нарского // Филос. науки. — 1991. — № 1. — С. 137—148.
64. *Троепольский А. Н.* Кант и современность: О логике применения категорического императива в моральной практике // Там же. — С. 56-66.
65. *Хандруев А. А.* Гегель и политическая экономия.. — М.: Экономика, 1990. — 127 с. — Библиогр.: с. 125—126. — (Из истории экон. мысли).

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

66. *Абрагам П.* Павел Флоренский и Михаил Булгаков // Филос. науки. — 1990. — № 7. — С. 95—100.
67. *Агиевич В. В.* «...Опыты сердца, мысли и пера»: Эволюция филос. взглядов А. В. Луначарского до 1908 г. / Под ред. В. Ф. Пустарнакова; АН БССР. Ин-т философии и права. — Минск: Навука і тэхніка, 1991. — 183 с. — Библиогр.: с. 175—182.
68. *Адюшкин В. Н.* Социальная философия Н. Бердяева в свете перестройки // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1991. — № 3. — С. 76—85.
69. *Акулинин В. Н.* Философия всеединства: От В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому / Отв. ред. Г. А. Антипов. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. — 156 с.
70. *Алексеев П. В.* П. С. Юшкевич: Личность и философские взгляды // Филос. науки. — 1990. — № 9. — С. 77—84.
71. *Аникин А. В.* Путь исканий: Соц.-экон. идеи в России до марксизма. — М.: Политиздат, 1990. — 415 с. — Указ. имен.: с. 408—413.
72. *Аржанухин В. В.* Русские риторики как историко-философское явление // Филос. науки. — 1990. — № 6. — С. 99—105.
73. *Баландин Р. К.* Философия техники от Бердяева // Вопр. истории естествознания и техники. — 1991. — № 2. — С. 3-13.
74. *Балуев Б. П.* Имя на обелиске: Штрихи к портрету Н. К. Михайловского // Вестн. АН СССР. — 1990. № 10. — С. 93—115.
75. *Благова Т. И.* Философия ранних славянофилов: И. В. Киреевский о цельности духа // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1991. — № 4. — С. 14-19.
76. *Блюменкранц М.* «Русская идея» и мессианское сознание // Обществ. науки. — 1990. — № 5. — С. 213— 221.
77. *Бондарь С. В.* Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073—1076 годов / АН УССР. Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1990. — 151 с. — Библиогр.: с. 121—143.
78. *Вадимов В. А.* Николай Бердяев: изгнание // Вопр. философии. — 1991. — № 1. — С. 160—165.
79. *Волкова Е. В., Богатырева Е. А.* В большом времени культуры: М. М. Бахтин // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1991. — № 1. — С. 48—58.
80. *Волкогонова О. Д.* Русская философия в Западной Европе // Филос. науки. — 1990. — № 6. — С. 46—53.
81. Всесоюзная научная конференция «Творческое наследие Г. Г. Шпета и современные гуманитарные исследования», 9—11 апр. 1991 г.: Материалы конф. / Ред. О. Г. Мазаева; Том. ун-т и др. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 1991. — 171 с. — На обл.: Шпетовские чтения в Томске, 1991. — Библиогр. в конце ст.
82. *Водолагин А. В.* Политическая социология А. А. Богданова // Социол. исслед. — 1990. — № 6. — С. 132—140.

83. *Гаврюшин Н. Б.* П. Вышеславцев как мыслитель // Вестн. высш. шк. — 1990. — № 7. — С. 53—54.
84. *Галинская И. Л.* Эстетические воззрения П. А. Флоренского: Науч.-аналит. обзор / АН СССР. ИНИОН. Отд-ние филос. наук. — М., 1991. — 67 с. — Авт. указ. на об. тит. л. — Библиогр.: с. 60—67.
85. *Гачева А.* Народ и интеллигенция в учении Н. Ф. Федорова // Народ и интеллигенция. — М., 1990. — С. 51—58.
86. *Геллер М. С.* «Первое предостережение» — удар хлыстом: (К истории высылки из Советского Союза деятелей культуры в 1922 г.) // Вопр. философии. — 1990. — № 9. — С. 37—66.
87. *Гошевский В. О.* Социология личности в трудах русских революционных демократов / АН СССР. Ленингр. каф. философии. — Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1990. — 128 с. — Библиогр. в конце разд.
88. *Гридчин Ю. В.* Спор о принципах социализма в русском анархизме // Социология и социализм. — М., 1990. — С. 105—129.
89. *Громов М. Н.* О своеобразии русской средневековой философии // Филос. науки. — 1990. — № 11. — С. 47—53.
90. *Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль X—XVII вв. — М.: Изд-во МГУ, 1990. — 287 с. — Библиогр.: с. 267—278.
91. *Гулыга А.* Династия духа // Прометей. — М., 1990. — Т. 16. — С. 379—395. — (П. А. Флоренский и соловьевское наследие).
92. Друзья свободы и добра: Материалы науч. конф. «Значение идейного наследия Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова для развития рус. и сов. обществ. сознания», 1988 / Редкол.: В. М. Терехов (ред.-сост.) и др.; Горьк. гос. лит.-мемориал. музей Н. А. Добролюбова. — Нижний Новгород: Волго-Вят. кн. изд-во, 1990. — 182 с. — Библиогр. в конце ст.
93. *Забелин И. М.* «Слово о полку Игореве» и естествознание духа: (Науч.-ист. эссе) // Вопр. истории естествознания и техники. — 1990. — № 2. — С. 98—115.
94. *Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Отечественные мыслители позднего средневековья, конец XIV — первая треть XVII в. — Киев: Лыбидь, 1990. — 173 с., ил. — На обл. авт. не указ. — Библиогр.: с. 172.
95. *Златопольская А. А.* Концепция «общей воли» Ж.-Ж. Руссо и революционная мысль России XVIII—XIX вв. // Филос. науки. — 1991. — № 9. — С. 16-29.
96. *Иванов В. Н.* Огни в тумане: Рерих — художник — мыслитель. — М.: Сов. писатель, 1991. — 384 с., ил.
97. Из истории общественно-политической мысли России XIX в.: Межвуз. сб. науч. тр. / Под ред. В. Ф. Антонова; Гос. ком. СССР по нар. образованию. Моск. гос. пед. ин-т им. В. И. Ленина. — М.: Прометей, 1990. — 151 с.
98. *Каган Ю.* «Путь Розанова» // Обществ. науки. — М., 1990. — № 5. — С. 201—212.
99. *Кантор В. К* Историк русской культуры — практический политик: (П. Н. Милюков против «Вех») // Вопр. философии. — 1991. — № 1. — С. 101—105.
100. *Кантор В. К., Киселева М. С.* Л. Н. Толстой, «руссоизм», русская культура // Филос. науки. — 1991. — № 9. — С. 30—43.
101. *Колеров М.* Народническое наследие и русский марксизм, 1890-е годы // История мировой культуры: Традиции, инновации, контакты. — М., 1990. — С. 58—70.
102. *Корнилов С. В.* Трансцендентальный монизм В. Д. Кудрявцева-Платонова: (К 100-летию со дня смерти мыслителя) // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1991. — № 2 — С. 51-59.
103. *Котельников В. А.* Русская идея как философская и историко-литературная тема // Рус. лит. — М., 1990. — № 4. — С. 112—119.
104. *Кошелева В.* Наступит ли время Бердяева? // Обществ. науки и современность. — М., 1991. — № 3. — С. 132—139.
105. *Кудрявцев Ю. Г.* Три круга Достоевского: Событийное. Временное. Вечное. — 2-е изд., доп. — М.: Изд-во МГУ, 1991. — 400 с., портр.
106. *Кузнецов П.* Николай Бердяев: Штрихи к портрету // Ступени. — Л., 1991. — № 1. — М. 66—78.
107. *Курабцев В.* Альтернатива Льва Шестова // Обществ. науки и современность. — М., 1991. — № 2. — С. 175—181.
108. *Лебедева Т. П.* К проблеме анализа некоторых идей теоретиков анархизма // Соц.-полит. науки. — М., 1990. — № 8. — С. 98—105.

109. *Левин И. Д.* Я видел П. Флоренского один раз / Предисл. Ю. И. Левина // Вопр. философии. — М., 1991. — № 5. — С. 58—65.
110. *Лисица Ю. Т.* И. А. Ильин как правовед и государствовед // Вопр. философии. — М., 1991. — № 5. — С. 146—158.
111. А. Ф. Лосев и культура XX в.: Лосевские чтения / Сост. Ю. Ф. Панасенко; Редкол.: А. А. Тахо-Годи (отв. ред); АН СССР. Науч. совет по истории мировой культуры. Комис. по антич. культуре. — М.: Наука, 1991. — 221 с., 1 л. портр. — Библиогр. в конце ст.
112. *Лысенко Н. Н., Рябова З. А.* Гуманистические традиции русской философии // Филос. науки. — М., 1990. — № 6. — С. 133—135.
113. *Малинин В. А.* Пушкин как мыслитель. — Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 1990. — 222 с., ил. — Библиогр.: с. 210—221.
114. *Мальчевский Н.* Восхождение к основам: Заметки о рус. философии // Ленингр. панорама. — 1991. — № 1.. — С. 170—178.
115. Методологические проблемы изучения истории общественной мысли: (На материале народов РСФСР) / Редкол.: Я. Г. Абдуллин (отв. ред) и др.; АН СССР. Казан. науч. центр. Ин-т яз., лит. и истории им. Г. Ибрагимова. — Казань, 1990. — 153 с. — Библиогр. в конце ст.
116. *Мигранян А.* Метаморфозы революции: Токвиль и Достоевский // Обществ. науки и современность. — М., 1991. — № 1. — С. 170—178.
117. *Михайлов М.* Великий катализатор: Ницше и русский неоидеализм // Иностр. лит. — М., 1990. — № 4. — С. 197—204.
118. *Моисеев Н. Н.* Российский выбор // Человек. — М., 1990. — Вып. 1. — С. 140—155.
119. *Налетов И. З.* Наука и философия в контексте недавнего прошлого // Вопр. истории естествознания и техники. — М., 1990. — № 3. — С. 3-13.
120. *Нарский И. С.* А. А. Богданов — философ // Филос. науки. — 1991. — № 4. — С. 58—73.
121. *Неретина С. С.* Бердяев и Флоренский: О смысле исторического // Вопр. философии. — 1991. — № 3. — С. 67—83.
122. *Новиков М. П.* Христианизация Киевской Руси: Методол. аспект. — М.: Изд-во МГУ, 1991. — 174 с.
123. *Носов С. Н.* Идея сверхчеловечества и философия Вл. Соловьева // Филос. науки. — 1991. — № 7. — С. 56—67.
124. Общественная и философская мысль в Татарии начала XX в. / Я. Г. Абдуллин, Р. М. Амирханов, Р. М. Мухаметшин и др.; Отв. ред. В. Ф. Пустарнаков; АН СССР. Казан. науч. центр. Ин-т яз., лит. и истории им. Г. Ибрагимова. — М.: Наука, 1990. — 198 с. — Библиогр.: с. 186—196.
125. *Острецов В. М.* Россия на перепутье: Ист.-филос. очерки. — М.: Мол. гвардия, 1990. — 143 с., ил. — (Б-ка журн. ЦК ВЛКСМ «Молодая гвардия»; № 28 (443)). — Библиогр.: с 141—142.
126. Отечественная философия: Опыт, проблемы, ориентиры исследования / Редкол.: А. И. Володин и др.; Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Каф. философии. — М., 1991. — Вып. 4: Философия в тисках политики. — 160 с. — Имен. указ.: с. 153—159; Вып. 5: От Николая Новикова до Николая Данилевского. — 173 с. — Указ. имен: с. 163—172; Вып. 6: Изживая «ждановщину». — 91 с. — Список науч. тр. Е. П. Ситковского: с. 80—84. — Указ. имен: с. 85—90.
127. *Пивоваров Ю. С.* Может ли спасти Россию самодержавная монархия?: (О чем думается после прочтения книги Ив. Ильина «О монархии и республике») // Вопр. философии. — 1991. — № 6. — С. 76—84.
128. *Пирумова Н. М.* Социальная доктрина М. А. Бакунина / Отв. ред. И. Д. Ковальченко; АН СССР. Ин-т истории СССР. — М.: Наука, 1990 — 319 с. — Библиогр. в конце глав. — Указ. имен: с. 311—317.
129. *Померанец Г. С.* Открытость бездне: Встречи с Достоевским. — М.: Сов. писатель, 1990. — 384 с., 1 л. портр.
130. Проблемы гуманизма и насилия в русской революционной традиции: (Материалы «круглого стола») / Участники: А. Т. Павлов, Е. Г. Плимак, В. А. Твардовская, Б. Д. Цыренов, А. Н. Колетвинцев) // Филос. науки. — 1991. — № 2. — С. 3—37.
131. *Пружинина А. А., Пружинин Б. И.* Из истории отечественного психоанализа: (Ист.-методол. очерк) // Вопр. философии. — 1991. — № 7. — с. 87—108.

132. *Пустарнаков В. Ф.* Русско-немецкие философские связи в социально-культурном контексте // СССР-ФРГ: навстречу друг другу. — М., 1990. — С. 93—106.
133. *Пушкин В. Г.* «Тектология» А. А. Богданова: Филос.-методол. аспект // Филос. науки. — 1991. — № 4. — С. 74—84.
134. *Рашковский Е.* Запад, Россия, Восток: Востоковед. темы в тр. рус. религиоз. философов // Азия и Африка сегодня. — М., 1990. — № 6. — С. 56—58.
135. *Рубцова Т. Н.* Концепция культуры К. Н. Леонтьева // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. —1991. — № 4. — С. 20-30.
136. Русская мысль в век Просвещения / Отв. ред. Н. Ф. Уткина, А. Д. Сухов; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1991. — 280 с.
137. Русская философия и духовная культура современности: Тез. к респ. науч.-теорет. конф. / Редкол.: Е. В. Щербаков (отв. ред) и др.; Иркут. гос. пед. ин-т иностр. яз. им. Хо Ши Мина. Вост.-Сиб. отд-ние Филос. о-ва СССР. — Иркутск, 1991. — Кн. 1. — 79 с.; Кн. 2. — 108 с.
138. Русская философская мысль в 80-х годов XIX в. о будущем России / Отв. ред. Н. Ф. Уткина; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1990. — 117 с.
139. Русский космизм и современность / Отв. ред. Л. В. Фесенкова; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1990. — 169 с.
140. *Сандригайло В. Л.* Проблемы общественного идеала в работах П. И. Новгородцева // Социология и социализм. — М., 1990. — С. 153—164.
141. *Секиринский С., Филиппова Т.* Чаадаев: Апология русского ума // Вестн. высш. шк. — М., 1991. — № 3. — С. 61—69.
142. *Сербенко Н. И., Соколов А. Э.* Кризис культуры как исторический феномен: (О концепциях Н. Данилевского, О. Шпенглера, П. Сорокина) // Филос. науки. — М., 1990. — № 7. — С. 37—47.
143. *Сергеев А. М.* Концепция культуры в русской религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX в. // Вестн. ЛГУ. Философия, политология, социология, психология, право. — 1991. — Вып. 3. — С. 49—54.
144. *Синицина Н. В.* Гиперборей из Эллады, или Одиссея Максима Грека // Прометей. — М., 1990. — Т. 16. — С. 214—236.
145. *Слинько А.* Горячий защитник свободы: Наследие Н. К. Михайловского в контексте истории // Коммунист. — М., 1990. — № 10. — С. 93—101.
146. «Слово о полку Игореве» и мировоззрение его эпохи: Сб. науч. тр. / Отв. ред. В. С. Горский; АН УССР. Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1990. — 179 с. — Библиогр. в конце ст.
147. Социализм и Россия / Отв. ред. А. В. Гайда, К. Н. Любутин; Филос. о-во СССР; Ин-т философии и права. Урал. отд-ние АН СССР. — М., 1990. — 312 с.
148. *Степин В. С.* Взаимоотношения философии и естествознания в истории советской науки: (Размышления над книгой Лорена Грехэма) // Вопр. истории естествознания и техники. — М., 1990. — № 2. — С. 3-16.
149. *Татарникова С. Н.* «Философ в политике»: Заметки о П. Б. Струве // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1991. — № 4. — С. 64—74.
150. *Твардовская В. А.* Достоевский в общественной жизни России (1861—1881) / Отв. ред. Б. С. Итенберг; АН СССР. Ин-т истории СССР. — М.: Наука, 1990. — 339 с. — Указ. имен: с. 331—337.
151. Философская культура Украины и отечественная общественная мысль XIX—XX вв. / Н. И. Лук, В. Д. Белодед, И. Г. Герасимяк и др.; Отв. ред. Н. И. Лук; АН УССР. Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1990. — 267 с. — Библиогр.: с. 241—266.
152. П. А. Флоренский глазами наших современников: Материалы «круглого стола» / Участники П. В. Флоренский, игумен Андроник (Трубачев), М. С. Трубачева, А. Н. Стрижев, С. С. Хоружий и др. // Вопр. истории естествознания и техники. — М., 1990. — № 2. — С. 133—147; № 3. — С. 147-156.
153. *Хоружий С. С.* Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопр. философии. — М., 1991. — № 5 — С. 26—57.
154. *Чаликова В. А.* Крик еретика: (Антиутопия Евг. Замятина) // Вопр. философии. — 1991. — № 1. — С. 16-28.
155. *Черных А. И.* Н. Бердяев и С. Булгаков об истоках русской революции // Социология и социализм. — М., 1990. — С. 130—152.

156. *Абдулазизов А. С.* Актуальные проблемы философской мысли в современном Египте: (На прим. творчества М. А. аль-Алима). — М.: Наука, 1991. — 97 с. — Библиогр.: с. 90—96.
157. *Борох Л. Н.* Идеи Руссо и китайская мысль начала XX в.: (По работе Лян Цичао «Лусо сюэ ань») // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. — Л., 1990. — Вып. 13. — С. 37—52.
158. *Бродов В. В.* Истоки философской мысли Индии: Йога: Методол. практ. занятий. — М.: Изд-во МГУ, 1990. — 222 с.
159. Буддизм: Пробл. истории, культуры, современности: Материалы Всесоюз. конф. / АН СССР. Ин-т востоковедения. — М.: Наука, 1990. Ч. 1 / Ред.-сост. В. И. Корнев. — 320 с. — Библиогр.: с. 317—319.
160. Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока: Сборник / Отв. ред. Н. В. Абаев; АН СССР. Сиб. отд-ние. Бурят. ин-т обществ. наук. — Новосибирск: Наука, 1990. — 216 с. — Библиогр. в конце ст.
161. *Васнева Т. М., Тетерников Л. И.* Йога, как система и практика: (Филос.-крит. анализ). — Душанбе: Ирфон, 1990. — 155 с., ил.
162. Вьетнамская философия нового и новейшего времени: Материалы и исслед.: К 100-летию со дня рождения Хо Ши Мина / Отв. ред. В. В. Мшвениерадзе, Фам Ньы Кыонг; Ред.-сост.: В. Г. Буров, Ле Ши Тханг; АН СССР. Ин-т философии; Ком. обществ. наук СРВ. — М.: Наука, 1990. — 312 с.
163. *Дандарон Б. Д.* Теория шуньи у мадхьямиков / Предисл. В. Монтлевича // Ступени. — Л., 1991. — № 1. — С. 155—172.
164. *Ерасов Б. С.* Культура, религия и цивилизация на Востоке (Очерки общей теории) / АН СССР. Ин-т востоковедения. — М.: Наука, 1990. — 205 с. — Рез. на англ. яз. — Библиогр.: с. 196—202.
165. Из истории общественной мысли Японии XVII—XIX вв. / Отв. ред. В. Н. Горгеляд; АН СССР. Ин-т востоковедения. Ленингр. отд-ние. — М.: Наука, 1990. — 213 с. — Рез. на англ. яз. — Библиогр. в конце ст.
166. *Кара-Мурза А. А.* Непродуктивная индивидность и продуктивная корпоративность? // Народы Азии и Африки. — М., 1990. — № 4. — С. 72—77.
167. *Кульпин Э. С.* Человек и природа в Китае / АН СССР. Ин-т востоковедения. — М.: Наука,, 1990. — 245 с. — Рез. на англ. яз. — Библиогр.: с. 224—232. — Указ.: с. 235—240.
168. *Лукьянов А. Е.* В лабиринтах Дао // Пробл. Дальнего Востока. — 1990. — № 6. — С. 187—198.
169. *Мамонова М. А.* Запад и Восток: Традиции и новации рациональности мышления. — М.: Изд-во МГУ, 1991. — 120 с. — Библиогр.: с. 113—120.
170. *Молодяков В. Э.* Восток Ксеркса: Япония в философии истории В. Соловьева и А. Белого // Пробл. Дальнего Востока. — М., 1991. — № 1. — С. 61—68.
171. Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока / Отв. ред. Г. Б. Шаймухамбетова; АН СССР. Ин-т философии. — М, 1990. — 124 с.
172. *Силванян Г. Г.* Апостол ненасилия // Филос. науки. — 1991. — № 8. — С. 108—120.
173. *Совастеев В. В.* Школа Мито и ее место в развитии общественно-политической мысли Японии // Зарубежный Дальний Восток. — Владивосток, 1990. — С. 27—43.
174. *Степанянц М. Т.* Человек в традиционном обществе Востока: (Опыт компаративистского подхода) // Вопр. философии. — 1991. — № 3. — С. 140—151.

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX В.

175. *Автономова Н. С.* К спорам о научности психоанализа // Вопр. философии. — 1991. — № 4. — С. 58—75.
176. *Белик А. А.* Концепция А. Маслоу — шаг на пути создания синтетической теории человека // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1991. — № 3. — С. 59—65.
177. *Брагин Г. М.* Проблемы диалога и сотрудничества с немарксистской философией. — Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 1991. — 138 с. — Библиогр.: с. 128—137.

178. *Воронкова В. Г.* Современный французский консерватизм. — Киев: Лыбидь, 1990. — 129 с. — Библиогр.: с. 120—128.
179. *Гайденко П. П., Давыдов Ю. Н.* История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. — М.: Политиздат, 1991. — 367 с., ил. — Библиогр.: с. 356—364.
180. *Гаденко П. П.* проблема рациональности на исходе XX века // Вопр. философии. — М., 1991. — № 6. — С. 3-11.
181. *Губман Б. Л.* Смысл истории: Очерки соврем. зап. концепций. — М.: Наука, 1991. — 191 с. — (История и современность АН СССР).
182. Зарубежное философское антиковедение: Крит. анализ / Отв. ред. Д. В. Джохадзе; Редкол.: И. С. Вдовина и др.; АН СССР. ин-т философии. — М.: Наука, 1990. — 238 с. — Библиогр. в конце гл.
183. *Исаев С. А.* Теология смерти: Очерки протестант. модернизма. — М.: Политиздат, 1991. — 236 с. — Имен. указ.: с. 227—232.
184. *Каримский А. М.* Американский натурализм: История и перспективы // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1991. — № 1. — С. 69—79.
185. *Клименкова Т. А.* От феномена к структуре / АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1991. — 87 с.
186. *Козлова М. С.* Вера и знание: Пробл. границы: (К публ. работы Л. Витгенштейна «О достоверности») // Вопр. философии. — 1991. — № 2. — С. 58-66.
187. *Колесников А. С.* Философия Бертрана Рассела / Науч. ред. Я. А. Слинин; ЛГУ. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. — 230 с. — Библиогр.: с. 205—229.
188. *Корнеев М. Я., Вяккерева С. Д.* Проблема государства в социальной философии Э. Вейля // Вестн. ЛГУ. Философия, политология, теория и История социализма, социология, психология, право. — 1991. — Вып. 1. — с. 3—11.
189. *Краснухина Е. К.* О смысле конечного существования: (Пробл. смерти в экзистенциализме М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра) // Там же. — С. 12—17.
190. *Лобер В. Л.* Проблема демократии в политической философии Норберта Боббио // Соц.-полит. науки. —М., 1991. — № 6. — С. 86—95.
191. *Мень А.* (протоиерей). О Тейаре де Шардене // Вопр. философии. — 1990. — № 12. — С. 89—102.
192. *Миронов Д. А., Перцев А. В.* Австромарксизм, позитивизм и рабочее движение. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1990. — 215 с. — Библиогр. в конце гл.
193. *Некрасов С. Н.* Феминистский постструктуализм: Теория и практика // Филос. науки. — 1991. — № 1. — С. 67—79.
194. *Пацукова Л. А., Титов В. Ф.* Идейные истоки «теологии освобождения» // Там же. — № 3. — С. 31—43.
195. Проблемы философской герменевтики / Отв. ред. А. М. Руткевич; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1990. — 119 с.
196. *Ситниченко Л. А.* Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии: (Крит. анализ) / Отв. ред. А. Н. Ермоленко; АН УССР. Ин-т философии. — Киев: Наук.. думка, 1990. — 110 с. — Библиогр.: с. 104—109.
197. Современная западная философия: Словарь / Редкол.: В. А. Лекторский и др.; Сост. В. С. Малахов, В. П. Филатов. — М.: Политиздат, 1991. — 414 с. — Указ. имен: с. 407—414.
198. *Соловьева Г. Г.* Негативная диалектика: (Два образа крит. теории Т. В. Адорно) / АН КазССР. Ин-т философии и права. — Алма-Ата: Гылым, 1990. — 192 с.
199. *Солонин Ю. Н., Ильичев П. И.* Современная философия науки в традициях буржуазной философии XX в. // Вестн. ЛГУ. История КПСС, научный коммунизм, философия, право. — 1990. — Вып. 2. — С. 43—52.
200. *Стефанов Ю. Н.* Рене Ганон и философия традиционализма // Вопр. философии. — 1991. — № 4. — С. 31— 42.
201. *Телегин В. Н.* Проблема ценности в «Критическом материализме» М. Хоркхаймера // Ценности процесса освоения. — Тюмень, 1990. С. 63—70.
202. *Тельнова Н. А.* Проблема соотношения социального и индивидуального бытия в этике А. Бергсона // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1991. — № 1. — С. 3—11.
203. Философия и современные философско-исторические концепции: (Крит. анализ)/ Отв. ред. Т. А. Клименкова; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1990. — 142 с.

204. *Френкин А. А.* Феномен неоконсерватизма // Вопр. философии. — М., 1991. — № 5. — С. 66—74.
205. *Фурманов Ю. Р.* Критика метафизического разума в эволюционной теории познания // Филос. науки. — 1991. — № 8. — С. 34—50.
206. *Юлина Н. С.* Образы науки и американский натурализм // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1991. — № 1. — С. 80—84.

ПУБЛИКАЦИИ

207. *Аввакум*, протопоп. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное и другие его сочинения / Авт. коммент. Н. К. Гудзий и др.; Вступ. ст. Г. М. Прохорова. — Архангельск: Сев.-Зап. кн. изд-во, 1990. — 351 с. — (Рус. Север).
208. *Андреев Д. Л.* Роза мира: Метафилософия истории. — М.: Прометей, 1991. — 287 с.
209. *Бакунин М. А.* Коррупция: О Маккиавели: Развитие государственности // Вопр. философии. — 1990. — № 12. — С. 53—66.
210. *Бердяев Н. А.* Душа России. — Л., 1990. — 30 с.
211. *Бердяев Н. А.* Мое философское миросозерцание // Филос. науки. — М., 1990. — № 6. — С. 85—90.
212. *Бердяев Н. А.* Новое средневековье: Размышления о судьбе России и Европы. — М.: Феникс: ХДС-пресс, 1991. — 83 с.
213. *Бердяев Н. А.* О духовной буржуазности // Филос. науки. — 1991. — № 5. — С. 108—118.
214. *Бердяев Н.* О современном национализме // Там же. — № 3. — С. 99—104.
215. *Бердяев Н.* О фанатизме, ортодоксии и истине // Там же. — № 8. — С. 121—128.
216. *Бердяев Н.* Проблема человека: К построению христиан. антропологии: (ст. 1936 г.) // Ступени. Л., 1991. — № 1. — С. 79—104.
217. *Бердяев Н. А.* Русская идея // Рус. лит. — Л., 1990. — № 3. — С. 67—102.
218. *Бердяев Н. А.* Самопознание: (Опыт филос. автобиогр.) / Сост., предисл., подгот. текстов, коммент. и указ. имен А. В. Вадимова. — М.: Книга, 1991. — 446 с. — Указ. имен: с. 433—444.
219. *Бердяев Н. А.* Смысл истории. — М.: Мысль, 1990. — 175 с.
220. *Бердяев Н. А.* Философия неравенства / Сост., авт. предисл. и примеч. Л. В. Поляков. — М.: ИМА-пресс, 1990. — 286 с. — Воспроизводится по изд.: Бердяев Н. Философия неравенства. — Берлин: Обелиск, 1923.
221. *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства / Изд. подгот. В. В. Сапов; АН СССР. Ин-т социол. — М.: Наука, 1990. — 415 с., 1 л. портр. — Социол. наследие). — Указ. имен: с. 407—414.
222. А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет: Очерки истории / Сост., вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — 593 с. — (Рус. философия; Кн. 1). — Имен. указ.: с. 579—592.
223. *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетное явление / Отв. ред. А. Л. Яншин; Сост. Ф. Т. Яншина; АН СССР. — М.: Наука, 1991. — 271 с. — Указ.: с. 257—263.
224. Вехи: Сб. ст. о рус. интеллигенции Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, М. О. Гершензона, А. С. Изгоева, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве, С. Л. Франка. — Репринт. изд. 1909 г. — М.: Новости. 1990. — 215 с.
225. *Вышеславцев Б. П.* Кришнамурти: (Завершение Теософии): / Ст. из журн. «Путь». Париж, 1928. № 14 / Предисл. П. Кузнецова // Ступени. — Л., 1991. — № 1. — С. 105—124.
226. *Вышеславцев Б.* Угроза тоталитарной технократии / Вестн. высш. шк. — М., 1990. — № 7. — С. 54—59.
227. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа / Сост., послесл., коммент. С. А. Вайгачева. — М.: Книга, 1991. — 574 с. — (Ист.-лит. арх.). — Текст печ. по изд: Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — СПб., 1871.
228. *Зеньковский В. В.* История русской философии / Сост. А. В. Поляков. — Л.: Эго, 1991. — Т. 1, ч. 1. — 221 с.; Т. 1, ч. 2. — 280 с.; Т. 2, ч. 1. — 255 с. — (Филос. наследие России). — На обл. только назв. сер. — Переизд.: Париж: YMCA-Press, 1950.

229. Из глубины: Сб. ст. о рус. революции / С. А. Аскольдов, Н. Бердяев, С. Булгаков и др. — М.: Новости, 1991. — 341 с. — Перепеч. изд.: М., Пг.: Рус. мысль, 1918.
230. *Ильин И. А.* О монархии и республике // Вопр. философии. — 1991. — № 4. — С. 108—151; № 5. — С. 95—145.
231. К исследованию жизни и творчества Вл. Соловьева: Документы и материалы / Предисл. Ю. Н. Сухарева // Вопр. философии. — 1991. — № 2. — С. 136—150.
232. *Кавелин К. Д.* Задачи этики, учение о нравственности при современных условиях знания // Филос. науки. — М., 1990. — № 11. — С. 92—99.
233. *Кизеветтер А.* О сборнике «Вехи» / Вступ. ст. и примеч. И. Н. Сиземской // Там же. — 1991. — № 6. — С. 70—81.
234. *Кропоткин П. А.* Хлеб и воля: Соврем. наука и анархия/ Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. С. А. Мндоянца; Ин-т философии АН СССР. Филос. о-во СССР. — М.: Правда, 1990. — 638 с., 1 л. портр. — Прил. к журн. «Вопр. философии». — Указ. имен.: с. 617—635.
235. *Кропоткин П. А.* Этика: Избр. тр. / Общ. ред., сост. и предисл. Ю. В. Гридчина. — М.: Политиздат, 1991. — 496 с. — (Б-ка этич. мысли). — Библиогр.: с. 495. — Указ. имен: с. 478—494.
236. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Об источнике идеи Божества // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1991. — № 2. — С. 60—72.
237. *Лаппо-Данилевский А. С.* История русской общественной мысли и культуры, XVII—XVIII вв. / Отв. ред. А. И. Клибанов; АН СССР. Отд-ние истории. Арх. АН СССР. — М.: Наука. 1990. — 292 с., 1 л. портр., ил. — Библиогр. в конце глав. — Указ. имен: с. 282—291.
238. *Лапшин Н. И.* Миф и диалектика в философии Платона: (Вступ. слово коммент. Ю. Н. Сухарева) // Филос. науки. — 1991. — № 4. — С. 132—134.
239. *Левицкий С. А.* Трагедия свободы: Фрагм. книги: / Публ. и примеч. В. В. Сапова // Социол. исслед. — М., 1991. — № 4. — С. 123—150.
240. *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений / Вступ. ст. А. А. Тахо-Годи, Л. А. Гоготишвили; Отв. ред. А. А. Тахо-Годи; Сост. и подгот. текста И. И. Маханькова; Примеч. Л. А. Гоготишвили и др.; Журн.: Вопр. философии и др. — М.: Правда, 1990. — 655 с., 1 л. портр. — (из истории отеч. филос. мысли). — Прил. к журн. «Вопр. философии». — Библиогр.: с. 606—646. — Указ. имен: с. 647— 649.
241. *Лосев А. Ф.* Философия; Мифология; Культура / Сост. Ю. А. Ростовцев; Авт. вступ. ст. А. А. Тахо-Годи. — М.: Политиздат, 1991. — 525 с., ил. — (Мыслители XX в.). — Имен. указ.: с. 517—522.
242. *Лосев А. Ф.* Философия имени. — М.: Изд-во МГУ, 1990. — 270 с., портр. — Библиогр.: с. 259. — Предм. указ.: с. 260—269.
243. *Лосский Н. О.* Воспоминания: Жизнь и философский путь // Филос. науки. — 1991. — № 4. — С. 106—130.
244. *Лосский Н.* Идея конкретности в русской философии, / Предисл. В. П. Филатова // Вопр. философии. — 1991. — № 2. — С. 125—135.
245. *Лосский Н. О.* Характер русского народа. — М.: Ключ, 1990. — Репринт. Воспроизведение изд. 1957 г. — Кн. 1. — 64 с., портр.; Кн. 2. — 92 с.
246. *Лурье С.* Жизнь и идеи: (Ответ С. Л. Франку) // Филос. науки. — 1991. — № 7. — С. 83—90.
247. *Лурье С.* О сборнике «Вехи» Вступ. ст. и примеч. И. Н. Сиземской // Филос. науки. — 1991. — № 6. — С. 81-91.
248. *Милюков П. Н.* Интеллигенция и историческая традиция // Вопр. философии. — 1991. — № 1. — С. 106—159.
249. *Несмелов В. И.* Наука о человеке: (Фрагменты) // Филос. науки. — 1991. — № 2 — С. 146—157.
250. Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова / Предисл. А. В. Шургаия // Вопр. философии. — М., 1991. — № 6. — С. 85—151.
251. *Рерих Е. И.* Братство: (Перераб. вариант кн. из сер. «Агни-Йога») / Предисл. А. Мумрикова // Социол. исслед. — М., 1991. — № 2. — С. 91—104; № 3. — С. 96 —108.
252. *Рерих Е.* Основы буддизма: Эссе // Дальний Восток. — Хабаровск, 1991. — № 2. — С. 144—152.
253. *Рерих Н. К.* Пути благословения. — Минск: Университетское, 1991. — 103 с.
254. *Розанов В. В.* Люди лунного света: Метафизика христианства. — 2-е изд. — М.: Изд-во УДН, 1990. — 297 с. — Репринт. воспроизведение изд.: СПб., 1913.

255. *Розанов В. В.* Несовместимые контрасты жития: Лит.-эстет. работы раз. лет / Сост., вступ. ст. В. В. Ерофеева; Коммент. О. Дарка. — М.: Искусство, 1990. — 605 с. — (История эстетики в памятниках и документах). — Указ. имен: с. 594—605.
256. *Розанов В. В.* Сумерки просвещения / Сост. и авт. очерка о В. В. Розанове В. Н. Щербаков. — М.: Педагогика, 1990. — 622 с., 1 л. портр.
257. *Розанов В. В.* Уединенное / Сост., вступ. ст., коммент. и библиогр. А. Н. Николюкина. — М.: Политиздат, 1990. — 543 с. — (Мыслители XX в.). — Библиогр.: с. 514—520. — Указ. имен: с. 522—542.
258. *Розенберг О. О.* Труды по буддизму / АН СССР. Ин-т востоковедения. — М.: Наука, 1991. — 295 с. — (Б-ка отеч. востоковедения). — Библиогр.: с. 255—288. — Указ.: с. 290—295.
259. Русский эрос, или Философия любви в России / Сост. и авт. вступ. ст. В. П. Шестаков; Коммент. А. Н. Богословского. — М.: Прогресс, 1991. — 444 с., портр., 16 л. ил.
260. *Соловьев В.* Жизненный смысл христианства / Предисл. и примеч. В. Ю. Куликова // Филос. науки. — 1991. — № 3. — С. 51—64.
261. *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. / Сост., общ. ред и вступ. ст. А. Ф. Лосева, А. В. Гулыги; АН СССР. Ин-т философии. — 2-е изд. — М.: Мысль, 1990. — (Филос. наследие; Т. 110). — Т 1. — 894 с., 2 л. ил. — Имен., предм. указ.: с. 854—894.
262. *Струве П. Б.* Заметки о плюрализме // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1991. — № 4. — С. 75—78.
263. *Ткачев П. Н.* Кладези мудрости российских философов / Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. Б. М. Шахматова; Журн. «Вопр. философии». Ин-т философии. Филос. о-во СССР. — М.: Правда, 1990. — 637 с., 1 л. портр. — (Прил. к журн. «Вопр. философии»).
264. *Трубецкой Е.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева. (Т. 1. Гл. 5) // Филос. науки. — 1991. — № 4. — С. 137—143.
265. *Федотов Г. П.* Социальное значение христианства // Там же. — № 3. — С. 71—98.
266. *Флоренский П. А.* Сочинения / Вступ. ст. С. С. Хоружего; Ин-т философии АН СССР. филос. о-во СССР. — М.: Правда, 1990. — Т. 1: Столп и утверждение истины. XVIII, 839 с.; Т. 2: У водоразделов мысли / Сост. игумен Андроник и др. — 447 с., схем., 1 л. портр. — (Из истории отеч. филос. мысли). — Прил. к журн. «Вопр. философии». — Указ. имен: с. 439—446.
267. *Флоренский П.* О суеверии: (Вступ. ст. «Тайноведение и христианство» А. Ф. Управителева) // Филос. науки. — 1991. — № 5. — С. 84—107.
268. *Франк С. Л.* Сочинения / Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. Ю. П. Сенокосова; Ин-т философии АН СССР. — М.: Правда, 1990. — 607 с., 1 л. портр. — (Из истории отеч. филос. мысли). — Прил. к журн. «Вопр. философии». — Указ. имен: с. 604—605.
269. *Франк С.* Культура и религия: (По поводу ст. о «Вехах» С. В. Лурье) // Филос. науки. — 1991. — № 7. — С. 68—82.
270. *Франк С.* Русское мировоззрение // Обществ. науки и современность. — М., 1990. — № 6; 1991. — № 1. — С. 179—189.
271. *Хомяков А. С.* Политические письма 1848 г. // Вопр. философии. — 1991. — № 3. — С. 109—132.
272. *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма / Новые пер. с фр. Д. И. Шаховского и др.; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1991. — Т. 1: Сочинения на русском и французском языках: варианты. Показания Чаадаева, заметки на книгах. Коммент. Dubla. Повесть в стихах «Рыбаки». Стихотворение «Чаадаевиана» / Сост. и коммент: С. Г. Блинова и др.; Отв. ред. и авт. вступ. ст. З. А. Каменский. — 800 с., 1 л. портр.; Т. 2: Письма П. Я. Чаадаева и коммент. к ним. Письма разных лиц к П. Я. Чаадаеву. Архивные документы. — (Памятники филос. мысли). — Имен. указ. к 1-му и 2-му томам / Сост. и коммент. С. Г. Блинова и др. — 671 с.
273. *Чичерин Б.* Мистицизм в науке // Филос. науки. — 1991. — № 4. — с. 143—145.
274. *Шестов Л.* Гефсиманская ночь: Философия Паскаля // Филос. и социол. мысль. — Киев, 1991. — № 1. — С. 86—100.
275. *Шестов Л.* Киркегор — религиозный философ // Обществ. науки и современность. — М., 1991. — № 2. — С. 182—189.

276. *Шпет Г. Г.* К вопросу о гегельянстве Белинского : (Этюд) / Публ. и примеч. Л. В. Федоровой // Вопр. философии. — М., 1991. — № 7. — С. 115—176.
277. *Шпет Г.* Скептик и его душа: (Этюд по филос. интерпретации) // Филос. науки. — 1991. — № 9. — С. 85—136.
278. *Юркевич П. Д.* Философские произведения / Сост. и подгот. текста А. И. Абрамова, И. В. Борисовой; Вступ. ст. и примеч. А. И. Абрамова; Журн. «Вопр. философии» и др. — М.: Правда, 1990. — 670 с., 1 л. ил. — (Из истории отеч. филос. мысли). — Прил. к журн. «Вопр. философии». — Указ. имен: с. 664—669.

ПЕРЕВОДЫ

279. *Айер А. Дж.* Человек как предмет научного исследования / Предисл. и пер. Е. Г. Рудневой // Филос. науки. — 1991. — № 1. — С. 120—136.
280. *Арно А., Лансло Кл.* Грамматика общая и рациональная... / С прил. заметок Ш. Дюкло; Пер. с фр., коммент. и послесл. Н. Ю. Бокадоровой; Общ. ред. и вступ. ст. Ю. С. Степанова. — М.: Прогресс, 1990. — 272 с., ил. — На обл.: Грамматика общая и рациональная Пор-Рояля.
281. *Беккет С.* Никчемные тексты / Предисл. и пер. с англ. Е. П. Беренштейна // Филос. науки. — 1991. — № 3. — С. 130—138.
282. *Беме Я.* Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Пер. с нем. А. Петровского. — М.: Гуманус: Политиздат, 1990. — XV, 415 с. — (Филос. классика). — Репринт. воспроизведение изд.: М.: Мусагет, 1914.
283. *Боэций* «Утешение философией» и другие трактаты / Отв. Ред., сост. и авт. ст. Г. Г. Майоров; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1990. — 414 с. — (Памятники филос. мысли). — Указ. имен: с. 313—314.
284. *Бхактиведанта А. Ч.* Источник вечного наслаждения: Крат. излож. песни десятой Шримад-Бхагаватам. — М.: Воздуш. трансп., 1990. — 868 с., ил.
285. *Валицкий А.* Интеллектуальная традиция дореволюционной России // Обществ. науки и современность. — М., 1991. — № 1. — С. 145—159.
286. *Валицкий А.* Россия // Вопр. философии. — 1990. — № 12. — С. 67—88.
287. *Васубандху.* Абхидхармакоша: (Эцикл. Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов / Пер. с санскрита, введ., коммент., ист.-филос. исслед. В. И. Рудого; Отв. ред.: Г. М. Бонгард-Левин, Т. Е. Катенина; АН СССР. Отдние истории. Ин-т востоковедения. — М.: Наука, 1990. — 318 с. — (Памятники письменности Востока; 86. Bibli otheca Buddica; 35). — Рез. на англ. яз.
288. *Вебер М.* Избранные произведения: Пер. с нем./ Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова / Предисл. П. П. Гайденко. — М.: Прогресс, 1990. — 805 с., портр. — (Социол. мысль Запада). — Имен. указ.: с. 797—803. — Библиогр.: с. 770—771.
289. *Витгенштейн Л.* О достоверности // Вопр. философии. — 1991. — № 2. — С. 67—120.
290. *Гаос Х.* Афоризмы / Вступ. ст., пер. с исп. М. А. Малышева // Филос. науки. — 1991. — № 7. — С. 135—154.
291. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права: Пер. с нем. / Ред. и сост. тома Д. А. Керимов. В. С. Нерсесянц; Авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсесянц; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Мысль, 1990. — 526 с., 1 л. портр. — (Филос. наследие; Т. 113). — Указ.: с. 500—525.
292. *Генон Р.* Эзотеризм Данте // Филос. науки. — 1991. — № 8. — С. 129—171.
293. *Грамши А.* Тюремные тетради: В 3 ч. / Под общ. ред. М. Н. Грецкого, Л. А. Никитич.; Вступ. ст. М. Н. Грецкого; Пер. с ит. Г. П. Смирнова и др. — М.: Политиздат, 1991. — Ч. 1. — 560 с. — Указ. имен: С. 526—551.
294. *Грюнбаум А.* Теория Фрейда и философия науки // Вопр. философии. — 1991. — № 4. — С. 90—106.
295. *Деррида Ж.* Шпоры: стили Ницше / Вступ. и пер. с фр. А. В. Гараджи // Филос. науки. — 1991. — № 2. — С. 118—145; № 3. — С. 114—129.
296. Древнекитайская философия: Эпоха Хань / Сост. Ян Хиншун; Редкол.: В. Г. Буров (отв. ред.) и др.; АН СССР. Ин-т философии. Ин-т востоковедения. — М.: Наука, 1990. — 523 с. — Имен. указ.: с. 479—486.
297. *Кампиц П.* Австрийская философия // Вопр. философии. — 1990. — № 12. — С. 150—167.
298. *Камю А.* Бунтующий человек: Философия, политика, искусство: Пер. с фр./

Общ. ред., сост. и предисл. А. М. Руткевича. — М.: Политиздат, 1990. — 415 с. — (Мыслители XX в.). — Предм., имен. указ.: с. 405—412.
299. *Кассирер Э.* Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры / Вступ. ст. П. С. Гуревича // Филос. науки. — 1991. — № 7. — С. 91—134.
300. *Каутский К.* Происхождение христианства: Пер. с нем. — М.: Политиздат, 1990. — 463 с., ил. — (Б-ка атеист. лит.). — Указ. имен: с. 440—460.
301. *Каутский К.* Терроризм и коммунизм: Фрагм. из одноим. кн., изд. в Берлине в 1919 г. / Подгот. к печ. и предисл. С. М. Брайовича // ПОЛИС: Полит. исслед. — М., 1991. — № 1. — С. 172—179; № 2. — С. 146—154.
302. *Киркегор С.* Страх и трепет: (Фрагменты) / Вступ. ст., пер с нем. и примеч. И. С. Нарского // Филос. науки. — 1991. — № 6. — С. 112—127.
303. *Кьеркегор С.* Страх и трепет / Вступ. ст. В. И. Смирнова. — Л.: Сов. фонд культуры, 1991. — 44 с. — (Зап. филос. классика).
304. *Левинас Э.* Философия, справедливость и любовь / Пер. с фр. и примеч. И. С. Вдовиной // Филос. науки. — 1991. — № 6. — С. 128—138.
305. *Маслоу А.* Мотивация и личность // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1991. — № 3. — С. 66—75.
306. *Мольтманн Ю.* Теология надежды // Вопр. философии. — 1990. — № 9. — С. 132—148.
307. «Наставления отцов»: (Пиркей авот): Пер. с древнеевр. Е. Б. Рашковского // Народы Азии и Африки. — М., 1990. — № 2. С. 98—112.
308. *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. / Сост., ред., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна; Пер. с нем. Я. Бермана и др. — М.: Мысль. 1990. — (Лит. памятники). Т. 1. — 831 с., портр. — Указ. имен: с. 828—830; Т. 2 / Пер. с нем. Ю. М. Антоновского и др. — 830 с., портр. — Библиогр.: с. 828. — Указ. имен: с. 810—812.
309. *Норито.* Сэмме / Пер. со староя., исслед. и коммент Л. М. Ермаковой; АН СССР. Отд-ние истории. Ин-т востоковедения. — М.: Наука, 1991. — 299 с. — (Памятники письменности Востока; 97). — Рез. на англ. яз. — Библиогр.: с. 289—292. — Указ. имен: с. 293—295.
310. *Ортега-и Гассет Х.* Углубление в себя и обращенность вовне: (Предисл., примеч. и пер. с исп. А. Б. Зыковой) // Филос. науки. — 1991. — № 5. — С. 156—173.
311. *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика; Философия культуры: Пер. с исп. / Сост. В. Е. Багмо; Вступ. ст. Г. М. Фридлендера. — М.: Искусство, 1991. — 587 с. — (История эстетики в памятниках и документах). — Имен. указ.: с. 576—587.
312. *Патанджали Шримат.* Йога-сутра: / Пер. с санскрит., предисл. и коммент. Б. Загуменнова // Ступени. — Л., 1991. — № 1. — С. 131—154.
313. *Пассмор Дж.* Культурные универсалии // Филос. науки. 1990. — № 11. — С. 110—114.
314. Перспективы мирового развития в западной литературе / АН СССР. Ин-т философии. — М., 1990. — Ч. 1 / Отв. ред. В. П. Рачков; Ред.-сост. Г. А. Новичкова. — 78 с. — Библиогр. в конце ст.; Ч. 2. — 153 с., схем. — Библиогр. в конце ст.
315. *Платон.* Собрание сочинений: В 4 т. Пер. с древнегреч./ Общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Мысль, 1990. — (Филос. наследие; Т. 112). — Т. 1. — 862 с., 1 л. портр. — Указ. имен, предм.: с. 843—861.
316. *Райдер Дж.* Натурализм, диалектический материализм и объективность // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. — 1991. — № 1. — С. 85—90.
317. *Ренон Р.* Язык птиц. О смысле «карнавальных» праздников: Тайны буквы «нун»: Традиция и бессознательное: Влияние исламской цивилизации на Европу // Вопр. философии. — 1991. — № 4. — С. 43—57.
318. *Рормозер Г.* Ситуация христинства в эпоху «постмодерна» // Там же. — № 5. — С. 75—86.
319. Самосознание европейской культуры XX в.: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в соврем. о-ве / Сост. Р. А. Гальцева. — М.: Политиздат, 1991. — 366 с.
320. «Субала-упанишада» / Вступ., пер. с санскрита и коммент. В. К. Шохина // Народы Азии и Африки. — М., 1990. — № 6. — С. 85—97.
321. Сутра «Первознание»: (Свод долгих сутр, 27): Пер. с пали, вступ. и коммент. А. В. Парибка // Восток. — М., 1991. — № 1. — С. 111—122.
322. Утопия и утопическое мышление: Антология зарубеж. лит.: Пер. с англ., нем., фр. и др. яз. / К. Мангейм. Л. Мэмфорд, Э. Блох и др.; Сост., предисл. и общ.

ред. В. А. Чаликовой. — М.: Прогресс, 1991. — 405 с. — Имен. указ.: с. 397—403.
323. Философия любви. — М.: Политиздат, 1990. — 1/Под общ. ред. Д. П. Горского; Сост. А. А. Ивин. 510 с.; 2. Антология любви / Сост. А. А. Ивин. 605 с. — Указ. имен, предм.: с. 578—604.
324. *Фрейд З.* Сновидения: Сексуал. жизнь человека: Избр. лекции. — Алма-Ата: Наука. 1990. — 191 с.
325. *Франкл В. Э.* Человек в поисках смысла / Пер. с англ. и нем. Д. А. Леонтьева и др.; Общ. ред. Л. Я. Гозмана, Д. А. Леонтьева; Вступ. ст. Д. А. Леонтьева. — М.: Прогресс, 1990. — 367 с. — Библиогр. в конце частей. — Имен., предм. указ.: с. 360—365.
326. *Хайек Ф.* Дорога к рабству // Вопр. философии. — 1990. — № 12. — С. 103—149.
327. *Честертон Г. Х.* Вечный человек: Пер. с англ. — М.: Политиздат, 1991. — 544 с. — Указ. имен: с. 538—543.
328. *Шерток Л., Стенгерс И.* Гипноз — удар по нарциссизму // Вопр. философии. — 1991. — № 4. — С. 76—89.
329. *Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости / Общ. ред. и вступ. ст. А. А. Гусейнова, А. П. Скрипника; Пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда; Филос. о-во СССР. Калуж. отд-ние. — М., 1990. 102 с. — библиогр.: С. 94—101.
330. *Шри Ауробиндо.* Час Бога. Йога и ее цели. Мать. Мысли и озарения. — Л.: Ин-т эволюц. исслед. «Савитри», 1991. — 94 с.
331. *Штайнер Р.* Христианство как мистический факт и мистерии древности: Пер. с нем. — Ереван: Ной. 1991. — 152 с. — (Духов. наука). — Библиогр.: с. 149—152. Печ. по изд: М.: Духов. знание, 1917.
332. *Эллюль Ж.* Технологический блеф / Предисл. П. С. Гуревича; Пер. с фр. и примеч. В. П. Рачкова // Филос. науки. — 1991. — № 9. — С. 150—178.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

ИСУПОВ Константин Глебович — канд. филос. наук, доцент Петербургского ун-та им. А. И. Герцена

УЛЬЯНОВА Ольга Николаевна — канд. филос. наук, ст. преподаватель Петербургского физико-технического института

ВАСИЛЬЕВ Вадим Валерьевич — студент философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

ШИШКОВ Иван Захарович — канд. филос. наук, ст. преподаватель к-ры философии 2-го Московского медицинского ин-та им. Н. И. Пирогова.

БОГУСЛАВСКИЙ Вениамин Моисеевич — доктор филос. наук, профессор-консультант Института философии РАН

ГАЛЕНКО Сергей Петрович — канд. филос. наук, ст. преподаватель к-ры философии Московского ин-та электронного машиностроения

ВИЗГИН Виктор Павлович — доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

БУРГЕТЕ Аяла Рикардо — канд. филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

СОБОЛЕВ Альберт Васильевич — канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Института философии РАН

ПРИЛЕНСКИЙ Виктор Иванович — канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Института философии РАН

УТКИНА Нина Федоровна — доктор философских наук, профессор

ЧЕРНЯК Владимир Семенович — доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

НУРЖАНОВ Бекет Галимжанович — канд. филос. наук, заведующий к-рой философии Алма-Атинского филиала Джамбульского технологического ин-та легкой и пищевой промышленности

СМИРНОВ Андрей Владимирович — канд. филос. наук, научный сотрудник Института философии РАН

НАКОРЧЕВСКИЙ Андрей Альфредович — канд. филос. наук, научный сотрудник Института философии РАН

ПАНИБРАТЦЕВ Андрей Викторович — канд. филос. наук, научный сотрудник Института философии РАН

ГАВРЮШИН Николай Константинович — канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Института истории естествознания и техники РАН

БРЕДИХИНА Ольга Николаевна — канд. филос. наук (г. Мурманск)

СИЛАНТЬЕВ Сергей Владимирович — дипломант философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

БИБИХИН Владимир Вениаминович — канд. филолог. наук, научный сотрудник института философии РАН

НИКУЛИН Дмитрий Владимирович — канд. филос. наук, Институт философии и права Сиб. отд. РАН (г. Новосибирск)

ШИЧАЛИН Юрий Анатольевич — канд. филолог. наук, ст. научный сотрудник Института философии РАН

БЫКОВА Марина Федоровна — канд. филос. наук, научный сотрудник Института философии РАН

КОШКАРЬЯН Марианна Саркисовна — канд. филос. наук, ст. преподаватель кры философии МФТИ

ГАЙДЕНКО Пиама Павловна — доктор филос. наук, заведующая сектором Института философии РАН

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Исупов К. Г., Ульянова «Homo Numerans» Николая Кузанского 5

Васильев В. В. Влияние Лейбница на философию Юма 16

Шишков И. З. Гносеологическая концепция Тэна и позитивизм (К 100-летию со дня смерти философа). 28

Богуславский В. М. Энциклопедия Дидро и Д'Аламбера и Великая французская революция 34

Галенко С. П. Идея трансцендентализма в западноевропейской философии 46

Визгин В. П. Эстетизм против историзма: случай Шопенгауэра 65

К 500-ЛЕТИЮ ОТКРЫТИЯ АМЕРИКИ

Бургете А. Р. К вопросу о философской мысли мезоамериканских цивилизаций 77

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Соболев А. В. К истории религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева 102

Приленский В. И. Памяти коллеги 114

Уткина Н. Ф. Философия В. С. Соловьева (статья первая) 115

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Черняк В. С. К 100-летию со дня рождения А. Койре. Интеллектуальная революция XVI—XVII вв. (По поводу философско-методологических оснований концепции философа) 141

Нуржанов Б. Г. Бытие как текст. Философия в эпоху знака (Хайдеггер и Деррида) 166

ФИЛОСОФСКИЕ ДИАЛОГИ

Накорчевский А. А., Смирнов А. В. Диалог буддиста и суфия о том, что есть Истина 182

ПУБЛИКАЦИИ

Панибратцев А. В. «Интродукция и философский курс Феофилакта (Лопатинского) 200

С. Н. Трубецкой. Заметки по философии религии (публикация Н. К. Гаврюшина) 225

Бредихина О. Н. Ранний период в творчестве С. Л. Рубинштейна 228

С. Л. Рубинштейн. О философской системе Г. Когена

ПЕРЕВОДЫ

Боэций Датский. О вечности мира (перевод и примечания В. В. Бибихина, С. В. Силантьева). 260

Никулин Д. В. Связь души и тела и проблема протяжения в метафизике Генри Мора 282

Генри Мор. Доступное, подлинное и истинное изложение и последовательное изъяснение природы духа (перевод Д. В. Никулина, сверка перевода Ю. А. Шичалина) 286

Быкова М. Ф. На пути обретения «Теогонии» Фейербаха 323

Л. Фейербах. Теогония: фрагменты (перевод и примечания М. Ф. Быковой) 331

Кошкарян М. С. Об авторе 353

Херш Ж. Ставка в споре о Хайдеггере (перевод М. С. Кошкарян) 353

Клевер В. Политическое приспособление в понимании Спинозы. Размышления по поводу дискуссии о Хайдеггере (перевод и примечания П. П. Гайденко) 364

БИБЛИОГРАФИЯ 370

АВТОРЫ ВЫПУСКА 385

CONTENTS

HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

Isupov K. G., Ulyanova O. N. Nicholas of Cusa's «Homo Numerans» 5

Vassilyev V. V. The Influence of Leibniz on Hume's Philosophy 16

Schishkov I. Z. Taine's Epistemology and Positivism (Commemorating Centennial of His Death) 28

Boguslavsky V. M. The Encyclopedie of Diderot ot and D'Alembert and the French Revolution 34

Galenko S. P. The Idea of Transcendentalism in Western Philosophy 46

Vizgin V. P. Aestheticiasm Versus Historicism: Shopenhauer's Cose 65

MARKING THE FIVE-HUNDREDTH ANNIVERSARY OF THE DISCOVERY OF AMERICA

Burgete A. R. On the Issue of the Mesoamerican Civilizations Philosophy 77

RUSSIAN PHILOSOPHY

Sobolev A. V. On the History of the Religious and Philosophical Vladimir Solovyov Memorial Society 102

Prilensry V. I. To the Memory of a Collegue 114

Utkina N. F. V. S. Solovyov's Philosophy (First Essay) 115

HISTORY OF XXTH CENTURY PHILOSOPHY

Chernyak V. S. Celebrating A. Koyre's Centennial. 141

The XVII—XVIIIth Centuries Intellectual Revolution (On the Philosophical and Methodological Foundations of the Philosopher's Conception)

Nurzhanov B. G. Being as Text. Philosophy in the Epoch of Signs (Heidegger and Derrida) 166

PHILOSOPHICAL DIALOGUES

Nacorchevsky A. A., Smirnov A. V. Dialogue between a Buddhist and a Sufi on the Nature of Truth 182

PUBLICATION

Panibratsev A. V. «Introduction» into the Philosophical Course of Theophilactus Lopatinsky 200

S. N. Trubetskoy. Notes on the Philosophy of Religion (Publication N. K. Gavryushin) 225

Bredikhina O. N. The Early S. L. Rubinstein 228

S. L. Rubinstein. On H. Cohen's Philosophical Sustem

TRANSLATION

Boetius Dacus. Tractatus de aeternitate mundi (Translated by S. V. Silantiev, V. V. Bilihin) 260

Nikulin D. V. The Connection between Soul and Body and the Problem of Extension in Henry More's Metaphysics 282

H. More. The Easie, True, and Genuine Notion and Consistent Explication of the Nature of a Spirit (Translated by D. V. Nikulin; translator'a editor Ju. A. Schchalin) 286

Bykova M. F. Reganing Feuerbach'a «Theogony» 323

L. Feuerbach. Theogony (excerpts) (Translated by M. F. Bykova) 331

Koshkaryan M.S. About the Author 353

Hersch J. A Stake in the Debate on Heidegger (Translated by M. S. Koshkaryan) 353

Klewer W. Political Adaptation in the Understanding of Spinoza. Reflections upon the Debate on Heidegger (Translated by P. P. Gaidenko) 364

BIBLIOGRAPHY 370

385

NOTES ON THE CONTRIBUTORS

Научное издание

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ЕЖЕГОДНИК

1992

Утверждено к печати
Институтом философии РАН

Фирма «Наука — философия, социология, психология, право»
Руководитель фирмы М. М. Беляев
Редактор издательства В. С. Егорова
Художественный редактор Т. В. Болотина
Технический редактор З. Б. Павлюк
Корректоры Р. С. Алимова, Ю. Л. Косорыгин

ИБ № 246
Л.Р. 020297 от 27.11.91

Сдано в набор 13.07.93
Подписано к печати 02.10.93
Формат 60 × 901/16
Гарнитура таймс
Печать офсетная
Усл. печ. л. 25,0. Усл. кр. отт. 25,0.
Уч.-изд. л. 31,61
Тираж 1900 экз. Тип. Зак.3013

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.

Набрано в малом инновационном пред
приятии по оказанию полиграфически
услуг «Ин-фолио».
107005, Москва, Денисовский пер., 30.

Санкт-Петербургская типография № 1
ВО "Наука"
199034, Санкт-Петербург, В-34, 9-я линия,

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА» ВЫПУСТИЛО В СВЕТ:

В. Виндельбанд

ФИЛОСОФИЯ В НЕМЕЦКОЙ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ XIX СТОЛЕТИЯ: Пер. с нем. *5 л.*

Книгу известного немецкого философа, основателя баденской школы неокантианства составляют лекции, прочитанные им в 1908 г. Замысел его выступлений состоял в том, чтобы выяснить, как различные духовные феномены, возникновение наиболее значительных философских концепций связаны с общим историческим развитием Германии в XIX в. Работа Виндельбанда расширяет наши представления об истории философии и помогает философскому постижению культуры.

Для философов, широкого круга читателей.

З. Фрейд

ЧЕЛОВЕК ПО ИМЕНИ МОИСЕЙ
И МОНОТЕИСТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ: Пер. с нем. 8 л.

Последняя работа великого венского психолога, философа, создателя психоанализа. Мощный образ Моисея — библейского вождя, законодателя и освободителя еврейского народа — всю жизнь интересовал Фрейда. Вывод же сделанный им в данной книге, что Моисей был египтянином, противоречил каноническим представлениям и со всех сторон был принят в штыки. Большой историко-культурный материал, использованный в книге, поразительная цепкость мышления автора, стройная логика и почти детективный сюжет, несомненно, захватят внимание читателей.

Для широкого круга читателей.

ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ:
ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ. Вып. 3. 20 л.

Содержатся разнообразные материалы по истории отечественной и мировой, общественной и религиозной мысли. Ряд статей посвящен изучению философско-эстетического контекста искусства, в том числе места эстетики в философской системе П. Флоренского, исследованию социальных утопий Востока и Запада (аль-Фараби, Л. Толстого). Публикуются древнерусские переводы апокрифической литературы, некролог «Памяти Ленина», написанного одним из основателей партии эсеров В. М. Черновым и другие материалы.

Для философов, широкого круга читателей, интересующихся историей философской и общественной мысли.

В. Н. Катасонов

«МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ» МАТЕМАТИКА XVII ВЕКА. 10 л.

Эта книга — первая попытка написать философскую историю математики XVII столетия. На примере возникновения аналитической и проективной геометрии, математического анализа и теории вероятностей показана глубокая связь собственно математических конструкций с общекультурной ситуацией той эпохи, связь эпистемологических представлений, направляющих развитие математики, с философскими и мировоззренческими устремлениями нового времени.

Для философов, науковедов.

Ю. А. Кимелев

ФИЛОСОФСКИЙ ТЕИЗМ:
ТИПОЛОГИЯ СОВРЕМЕННЫХ ФОРМ. 10 л.

В монографии впервые в отечественной литературе осуществляется логико-концептуальный анализ философского теизма, исследуются его исторические трансформации. Особое внимание уделяется многообразным современным формам философского теизма, представленным в новейшей литературе на основных европейских языках.

Для философов, религиоведов, читателей, интересующихся историей философии и религии.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА» ГОТОВИТ К ПЕЧАТИ:

Ксенофонт

ВОСПОМИНАНИЯ О СОКРАТЕ. Пер. с древнегреч.
Серия «Памятники философской мысли». 20 л.

Книгу составляют четыре сочинения древнегреческого историка и философа Ксенофонта — «Апология Сократа», «Воспоминания о Сократе», «Пир», «Домострой», обычно объединяемые под названием «Сократические сочинения». После диалогов Платона и даже наряду с ними это важнейшие источники, на основании которых судят о мировоззрении и личности великого Сократа. На протяжении многих веков «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта оставались одним из самых известных и популярных произведений европейской литературы. Перевод, составление, послесловие, комментарий С. И. Соболевского.

Для философов, широкого круга читателей.

А. Шопенгауэр

О ЧЕТВЕРОЯКОМ КОРНЕ... МИР КАК ВОЛЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ. Т. 1. Пер. с нем. Серия «Памятники философской мысли». 47 л.

Книга открывает новое, наиболее полное издание на русском языке сочинéний великого немецкого философа. В нее включены следующие произведения: «О четвероякомкорне закона достаточного основания», «Мир как воля и представление. Т. 1, «Дополнение к т. 1. Критика кантовской философии». Книга снабжена сопроводительной статьей, научными комментариями, справочным аппаратом. Издание сочинений А. Шопенгауэра предполагается осуществить в четырех книгах. Ряд произведений философа будет впервые переведен на русский язык. Во второй том войдут дополнения к работе Шопенгауэра «Мир как воля и представление», написанные им в зрелые годы, которые позволяют прочитать его труд в целом как новый.

Для философов, широкого круга читателей, интересующихся классическим наследием философской мысли.