Историко-философский ежегодник

'87

Историко-философский ежегодник 1987

ЕЖЕГОДНИК
1987

ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX В.

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

АКТУАЛЬНЫЕ ИНТЕРВЬЮ И СУЖДЕНИЯ

ИССЛЕДОВАНИЯ И ДИСКУССИИ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

БИБЛИОГРАФИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО НАУКА

Academy of sciences
of the USSR

Institute of Philosophy

History of Philosophy Yearbook

'87

Editor
N. MOTROSHILOVA



Moskow «Nauka» 1987

Академия наук СССР
Институт философии

Историко-философский ежегодник

'87

Ответственный редактор
доктор философских наук
Н. В. МОТРОШИЛОВА

Москва «Наука» 1987

В очередном выпуске «Историко-философского ежегодника» представлены результаты новых исследований, проведенных учеными нашей страны. Они охватывают широкий круг проблем: историю и современное состояние марксистско-ленинской философии, историю домарксистской западной философии, историю отечественной философии. В «Ежегоднике» также публикуются новые тексты и переводы: трактат Сенеки «О постоянстве мудреца», тексты Фр. Суареса и др.

Редакционная коллегия:

Б. В. Богданов, А. И. Володин, Б. Т. Григорьян, Д. В. Джохадзе, А. Л. Доброхотов (зам. отв. редактора), *В. Л. Малькова, В. В. Мшвениерадзе, А. Г. Мысливченко, Т. И. Ойзерман, В. Н. Подорога, В. В. Соколов, Э. Ю. Соловьев, М. Т. Степанянц, Н. Ф. Уткина, Н. С. Юлина*

Ученый секретарь *М. М. Ловчева*

Рецензенты:

И. С. Вдовина, П. П. Гайденко, А. И. Ракитов

И $\frac{0302010000-351}{042\ (02)-87}$ 4—1987—IV

© Издательство «Наука», 1987 г.

ISBN 5-02-008013-6

ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

КРИЗИС ПОЗДНЕБУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ А. ГРАМШИ

П. А. Матвеев

Историзм А. Грамши многомерен. Применительно к философии он означает понимание и истолкование ее в органичном единстве с историей, жизнью, политикой. По словам Грамши, «история и философия неразделимы, они образуют единый „блок“» [1]. Но, разумеется, этот принцип оставался бы лишь общим постулатом, если бы не реализовывался благодаря целостности развивающих его идей и понятий. Грамши применяет выработанный к 20-м годам понятийный аппарат марксистской историко-философской концепции, развивает и обогащает его новыми идеями.

Одним из важнейших понятий, разрабатываемых в «Тюремных тетрадях», является понятие «философия эпохи». Хотя Грамши не дает развернутого определения этому понятию, смысл его уясняется из контекста. С одной стороны, «философия эпохи» отнюдь не сводима к набору философских течений и систем, выработанных в определенный исторический период философами-профессионалами. С другой стороны, «философию эпохи» никак нельзя отождествлять со всем общественным сознанием данного исторического периода. Очевидно, понятие философии эпохи вычленяет мировоззренческое содержание общественного сознания и общественной практики, т. е. миропонимание и «концепции жизни», от более или менее ясно сформулированных до подразумеваемых, имплицитно включенных в реальное поведение. Объединить все эти разнородные и по содержанию, и по степени разработанности «концепции» одним понятием — «философия эпохи» — позволяет то действительно общее, что в них содержится. Этим общим являются в первую очередь проблемы, возникающие на определенном историческом этапе, проблемы, на которые разные классы и социальные группы, разные мыслители ищут ответы. Поэтому принадлежность к философии эпохи обусловливается не самой по себе хронологией, а прежде всего степенью осознания и отношением к главным вопросам, поставленным эпохой [2]. В этом смысле та или иная философская система может выпадать из философии эпохи полностью или частично, поскольку включает «абстрактные» элементы [3]. Единство философии эпохи опре-

деляется также реальным взаимодействием разных элементов, течений, систем.

Хотя философии эпохи и присуще определенное единство, тем не менее она «не может быть „системой“» [4]. Это связано с наличием классов и социальных групп с различными интересами, сквозь призму которых они осмысливают вопросы, поставленные жизнью, дают на них ответы. Разрозненность философии эпохи вызвана и тем, что она распадается, согласно Грамши, на три основных уровня: 1) философия философов; 2) философия руководящих групп; 3) «философия» (т. е. мировоззрение) народных масс [5]. Попытка целостного подхода к философии эпохи с учетом борьбы и взаимодействия ее разнообразных и противоречивых тенденций безусловно составляет заслугу Грамши и является непременным требованием диалектико-материалистической методологии. В советской историко-философской науке понятие «философия эпохи» послужило предметом специального рассмотрения в коллективной монографии «Философия эпохи ранних буржуазных революций», где анализируются как раз проблемы Возрождения и Реформации, которые, как мы увидим далее, занимают важное место в «Тюремных тетрадях» Грамши. Анализ философии эпохи требует прежде всего выявления объективной качественной специфики того отрезка исторического бытия, который мы и называем «эпохой». Так, Возрождение и Реформация суть два разных идеологических процесса, принадлежащих «единой эпохе революционного переворота не только в светской жизни феодального общества, но и в его идеологии — религии» [6]. Отсылка к характеру эпохи помогает уяснить их общий исторический смысл; это не означает, конечно, что Возрождение и Реформация не имеют различий, и как раз в этом отношении анализ Грамши особенно поучителен.

Практически историческая ценность собственно философии, мера ее «обратного воздействия» на практику, о которых постоянно пишет Грамши [7], определяется воздействием этой философии на другие элементы философии эпохи, и в первую очередь на мировоззрение народных масс, на народную культуру. Именно в развитии у каждого способности к осознанной, критической, самостоятельной и последовательной разработке мировоззрения и заключается важнейшая непосредственно-практическая функция философии, ее историческая роль. Поэтому, как отмечает Грамши, «мы определяем философию как мировоззрение и рассматриваем философскую деятельность уже не только как „индивидуальную“ разработку понятий, складывающихся в стройную систему, но также (и в особенности) как борьбу в области культуры за переделку народного „склада ума“» [8]. Этот методологический критерий Грамши прилагает и к буржуазной, и к марксистско-ленинской философии (или, по его выражению, «философии практики»).

Позднебуржуазную философию Грамши анализирует в аспекте ее отношения к философии марксистско-ленинской, а также ее отношения к ранней и классической буржуазной философии. По

мысли Грамши, многие противоречия позднебуржуазной философии были заложены еще в период перехода от феодализма к капитализму; под этим углом зрения он и исследует отношение философской мысли к общественным движениям эпохи Возрождения и Реформации. Глубина его анализа этих процессов уже была по достоинству оценена в советской философской литературе [9].

В оценке значения Возрождения Грамши присоединяется к позиции, сформулированной де Санктисом; развивая эту позицию, он противопоставляет ее той трактовке, которая берет начало от Я. Буркхардта. Гуманизм эпохи Возрождения рассматривается им как распространение высокоразвитого, теоретически разработанного, но одновременно поверхностного мировоззрения. Оно, по мысли Грамши, оторвано от движения широких народных масс, более того — противостоит и противодействует прогрессивному широкому коммуналистскому движению.' В этом плане гуманизм, с точки зрения Грамши, имел для Италии скорее реставрационное значение, ибо сдерживал развитие итальянской народной культуры. В интернациональном же аспекте, для других европейских народов, он оказался более плодотворным. Конечно, Грамши диалектически подходит к оценке Возрождения: он признает, что гуманизм по-своему отразил реальные исторические проблемы. Однако способ осознания, постановки и решения этих проблем в конечном счете противостоял широкому общественному движению и не способствовал подъему национальной культуры.

Реформация, напротив, стала широким народным движением, ибо означала постепенное, медленное преобразование народного мировоззрения, народной культуры. Новое мировоззрение первоначально не столь развито теоретически, как гуманизм, к тому же иногда сочетается с враждебным отношением к науке и искусству. Однако в конечном счете Реформация доказала, так полагает Грамши, свое превосходство над гуманизмом Возрождения: новое мировоззрение было усвоено широкими массами, воплотилось в их практической деятельности, в культуре.

Возрождение и Реформация, согласно Грамши, задают основания для противостоящих друг другу тенденций развития буржуазной культуры. Однако этим не исчерпывается их смысл — для Грамши они являются своего рода «моделями» взаимодействия философии в собственном смысле слова с другими элементами философии эпохи; образы Возрождения и Реформации постоянно возникают в «Тюремных тетрадях» при рассмотрении более поздних философских систем и общественных движений [10]. Так, французское Просвещение оценивается у Грамши как народная реформа, еще более полная, чем немецкая лютеранская реформа [11]; различные общественные и идейные течения в итальянском Рисорджименто рассматриваются как движения типа Возрождения, или Реформации, или как сочетающие некоторые их особенности и т. п.

В последнее время проблемы Возрождения и Реформации рассматриваются у нас во многом по-новому. Во-первых, преодолевается недооценка роли Реформации в идеологическом перевороте, сопровождавшем рождение буржуазного общества из недр феодального. Как подчеркивает Э. Ю. Соловьев, «Реформация... вообще выводит за пределы религиозно-теологических задач. Из трудностей, которые породила декларированная реформаторами свобода веры, вырастает принцип интеллектуальной и моральной автономии личности, из противоречий нового церковного идеала — идеал правового государства» [12]. Поэтому сущность Реформации ни в коем случае нельзя сводить к модификации религиозного сознания, распространению протестантизма. Она стимулировала куда более глубокую и широкую перестройку сознания, нежели движение гуманизма и Возрождения, которое скорее имело — в чем можно согласиться с Грамши — верхушечный характер. К тому же и само Возрождение как эпоху неверно было бы рисовать идиллически-розовыми красками. Ведь наряду с замечательным расцветом искусства и литературы классическая страна Возрождения, Италия, пережила междоусобные войны властителей карликовых государств, падение индивидуальной и общественной морали, что приводило в отчаяние людей, мечтавших о национальном возрождении страны (например, Макиавелли). Все это известные факты, на которые снова обратил внимание А. Ф. Лосев. Конечно, видеть глубокие противоречия эпохи Возрождения — не означает зачеркнуть ее прогрессивное значение; просто в оценке этой сложной исторической эпохи нельзя оставаться под гипнозом истории искусств. И в этом отношении реалистическая позиция, занятая Грамши, работает в том же самом направлении выработки адекватного понимания противоречий диалектики эпохи Возрождения.

С анализом прошлых эпох Грамши соотносит облик позднебуржуазной философии. Он указывает, что наиболее важным фактором существования и развития всей современной культуры, а тем самым и современной философии является глубокий разрыв между мировоззрением народных масс и интеллигенции: «Во всех странах, хотя и в разной мере, существует глубокий разрыв между народными массами и интеллектуальными группами, даже теми из них, которые наиболее многочисленны и наиболее близки к низам, к народным массам, как, например, учителя и священники» [13]. Сам Грамши глубоко переживал разрыв интеллигенции с народом, обращал всю свою энергию теоретика и практика на его преодоление. Этот разрыв остался позднебуржуазной философии в наследство от философии классической. Способна ли буржуазная философия нашего века преодолеть его?

Современная буржуазная философия, как и всякая другая философия, должна подвергнуться «испытанию огнем»: «Согласие или несогласие массы с идеологией является способом, которым проверяется реальная ценность рациональности и историчности способов мышления» [14]. Грамши отмечает, что буржуазная фило-

софия в определенной степени ориентирована на завоевание такого «согласия» народных масс, что проявляется, в частности, в обращении к исследованию обыденного сознания и в апелляциях к нему. Эта тенденция в неодинаковой мере присутствует в разных национальных философиях. Грамши отмечает, что французская интеллигенция в силу национальных условий в наибольшей мере разрабатывает проблемы обыденного сознания, для того чтобы решить проблемы руководства им. Поэтому «отношение французской философской культуры к обыденному сознанию может даже дать идеологическую гегемониальную конструкцию» [15]. Множество точек зрения на обыденное сознание представлено в поздней английской и американской философии, но, по мнению Грамши, они не столь разработаны и органичны, как точки зрения философии французской.

Позиция Б. Кроче в отношении к обыденному сознанию концентрированно выражает типичные недостатки буржуазной философии. Грамши отмечает, что Кроче часто проявляет своего рода «кокетство», говоря, что те или иные положения можно найти в обыденном сознании. В обыденном сознании, действительно, можно найти подтверждение самым разным положениям, ибо оно является фрагментарным, разнородным. Ограниченность философии Кроче состоит как раз в том, что он не создает плодотворной концепции, ориентированной на преобразование, повышение уровня народной культуры, а тем самым — повышение уровня мышления масс [16].

Несмотря на обращение к проблемам обыденного сознания «реформационный» импульс в позднебуржуазной философии исчерпал себя. По мнению Грамши, наиболее типичным для современной западной философии является такое положение дел, когда ее системы остаются неизвестными массе и не являются действенным фактором в их способе мышления и деятельности» [17]. Однако это не означает, что два названных элемента философии эпохи утрачивают всякую связь друг с другом: философия выражается в мировоззрении руководящих групп буржуазного общества и оказывает воздействие на мышление масс как внешняя принудительная сила, а не система идей, которую можно свободно принять или не принять. «Эти системы влияют на массы как внешняя политическая сила, как элемент соединенной силы правящих классов, как подчиненный элемент внешней гегемонии, который ограничивает оригинальное мышление народных масс негативным образом, без позитивных влияний в качестве жизненного фермента внутренней трансформации того, что в мышлении массы имеет зародышевую, хаотичную форму» [18]. Следовательно, применительно к позднебуржуазной философии можно утверждать в целом: она исчерпала свое значение как сила, которая внутренним, идейным способом, через «свободное согласие» развивает мировоззрение народных масс и народную культуру. «Связь между „высшей“ философией и обыденным сознанием обеспечивается „политикой“» [19].

Хотя Грамши не анализирует специально и не определяет понятие «кризис» применительно к позднебуржуазной философии, можно сказать со всей определенностью, что выявленные им отношения между философией и мировоззрением народных масс свидетельствуют о кризисных явлениях в развитии позднебуржуазной философии. По словам Грамши, «одна из наибольших слабостей всех имманентных философий [20] вообще состоит как раз в том, что они не сумели создать идеологического единства между низами и верхами, между „простыми людьми“ и интеллигенцией» [21].

Можно показать, что эта характеристика не относится к религиозной философии. Действительно, Грамши неоднократно подчеркивает, что религия глубоко проникла в народное мировоззрение, народную культуру. В частности, им высказано оригинальное положение, что само признание объективной реальности внешнего мира в той форме, в которой оно укоренилось в обыденном сознании, есть результат христианской идеи о творении мира богом [22]. Эта и другие идеи Грамши о формах взаимосвязи религии и мировоззрения народных масс требуют специального рассмотрения. В целом взгляды Грамши по этому вопросу можно суммировать следующим образом. Церковь в отличие от позднебуржуазной философии достигает определенного единства с народными массами, но достигает его дорогой ценой. Во-первых, само религиозное мировоззрение не представляет собой чего-то органически единого — осуществляемая им унификация весьма поверхностна. Так, одна церковь (католическая, например) фактически «объединяет» множество совершенно различных, а иногда и противоречащих друг другу религиозных мировоззрений [23]. Таким образом, религиозная философия оказывается «принадлежностью» узких групп церковной иерархии, а не широких масс верующих. Во-вторых, достигаемое при этом мировоззренческое «единство» религиозного движения имеет реакционную направленность: оно ограничивает развитие мировоззрения народных масс, препятствует их избавлению от всякого рода предрассудков и даже развитию самой религиозной философии [24]. В-третьих (и это самое важное), принятие религиозной идеологии народными массами, несмотря на ее тесное «переплетение» с народной культурой, отнюдь не является свободным и критическим. Грамши подчеркивает, что религия проникает в массы благодаря политике церкви [25], причем эта политика является, как и всякая политика правящих групп в буржуазном обществе, хотя и более тонким, замаскированным, но внешним по своей сути принуждением. Следовательно, наиболее существенные черты кризиса позднебуржуазной философии присущи и религиозной философии, хотя и с некоторыми оговорками.

Важнейшая сторона кризиса позднебуржуазной философии заключается в том, что постепенно исчерпываются ее способности воздействовать на другие элементы философии эпохи (прежде всего, на мировоззрение народных масс) органичным, внутренним

способом. Это обусловливает другие стороны данного кризиса. В позднебуржуазной философии оказался исчерпанным не только «реформационный», но и «возрожденческий» импульс. Ведь для Возрождения была характерна разработка последовательного, цельного, всеохватывающего мировоззрения, пусть и обнаружившего неспособность стать мировоззрением действительно народным. Для периода позднебуржуазной философии, напротив, характерным является отмеченное исследователями «шатание» интеллектуалов от системы к системе, причем не только в результате беспринципной погони за «модной», но и в случае серьезного мировоззренческого поиска, искренних попыток самоопределения [26]. Современная буржуазная философия оказывается неспособной удовлетворить эти запросы, мировоззренческие поиски на ее основе заходят в тупик.

Надо отметить, что различие между философией и обыденным сознанием, на котором настаивает Грамши, не является абсолютным. Ведь и философия профессионалов тоже впитывает идеи обыденного сознания, прежде всего обыденного сознания интеллектуалов, представляемых ими социальных групп со всем грузом иллюзий, стереотипов мышления и самосознания, характерных для буржуазной интеллигенции. В нашей литературе хорошо показано, что кризис современной буржуазной философии, между прочим, состоит в том, что интеллектуалы эпохи государственно-монополистического капитализма нередко сохраняют претензии просветителей XVIII в., обращавшихся к исполненной предрассудков «массе» с окончательным словом истины как обладатели монополии на знание. В современных условиях интеллектуалы чаще всего выступают как работники «фабрики знания». Интеллектуал — извне манипулируемый массовидный субъект «индустрии сознания», которому заранее предписываются цели и даже в значительной степени средства деятельности при формальном сохранении статуса «творца», человека «свободной профессии». Философские установки экзистенциализма, с одной стороны, и аналитической философии — с другой, предстают «как оформление и выражение тех противоречивых и спонтанных реакций, переживаний и личностного опыта, которые... противодействуют направленному... вмешательству общества в сознательное построение индивидом своего внутреннего мира» [27].

Вместе с тем нельзя не видеть, что в самой буржуазной философии происходит «реакция» на ее кризис, предпринимаются попытки преодолеть его, т. е. выработать цельное всеохватывающее мировоззрение, которое могло бы сориентировать человека при ответах на вопросы, поставленные эпохой. Все отмеченные моменты являются теми общими предпосылками, на основе которых Грамши оценивает конкретные направления и течения современной ему западной философии.

Внимание Грамши привлек позитивизм, который на фоне других направлений позднебуржуазной философии предстает как воплощение «реализма». Позитивизм (вместе с бергсонианством)

«возвращает в европейскую культуру чувство реальности, утерянное в старых рационалистических идеологиях»[28]. Именно под этим углом зрения Грамши анализирует взгляды ведущих представителей позитивизма — Конта, Спенсера, Рассела, а также менее значительных представителей этого направления (Сигеле, Леви и др.). Особое внимание Грамши привлекает колоритная фигура отца Р. Ардиго. Хотя философские воззрения последнего и уступали по теоретическому уровню идеям ведущих представителей этого направления, он интересен страстной проповедью позитивизма, имеющего «мирообъясняющую» окраску, вообще характерную для итальянского позитивизма. Ардиго, как, пожалуй, никто другой, стремился представить позитивизм как цельное универсальное мировоззрение, как последовательную жизненную позицию. Однако именно в плане выработки жизненной позиции наиболее ясно выражается бессилие позитивизма: в конечном счете позитивизм сближается в этом аспекте со скептицизмом и не в состоянии выработать действенную жизненную позицию[29]. Знаменательно, что Ардиго одобрял философию Бергсона, тем самым подтверждая тот факт, что принципы позитивизма не могут охватить всех аспектов мировоззрения, оставляя по целому ряду фундаментальных вопросов «вакуум», который должен быть заполнен положениями, заимствованными из других философских систем. В этой связи Грамши отмечает: «Разве это не признание бессилия собственной философии объяснить мир, если приходится прибегать к противоположной философской системе для того, чтобы найти необходимый для практической жизни элемент?»[30]. Таким образом, позитивизм оказывается несостоятельным не только в чисто теоретическом плане, но и как мировоззрение. Необходимо отметить, что мировоззренческим «вакуумом» в той или иной мере характеризуется не только позитивизм. Грамши показывает, что аналогичные черты мировоззренческой незавершенности присущи, например, неосхоластике, которая стремится поэтому «дополнить» себя тем же позитивизмом[31].

На последовательную разработку жизненной позиции, практического мировоззрения претендует прагматизм. «Практичность» позитивизма запечатлена уже в исходных принципах этой философии. Грамши особенно подчеркивает ее ориентацию на общественно-политическую жизнь: «Если взять принцип прагматиста так, как он изложен Джемсом: „Лучший метод обсудить различные положения какой-нибудь теории — это начать с установления практической разницы между тем случаем, когда из двух альтернатив оказалась бы истинной одна, и тем, когда истинной была бы другая“ — видно, сколь непосредственно связана философия прагматизма с ее политической основой»[32]. Как положительный момент Грамши отмечает стремление прагматистов преодолеть пассивно-созерцательную позицию философии по отношению к жизни, в том числе к деятельности масс. Прагматизм «стремится создать светскую мораль (не французского типа), стремится создать „народную философию“ ступенью повыше житейского смысла»[33].

Однако эти намерения не были реализованы. Прагматизм искажал, вульгаризировал диалектическую связь теории с практикой, абсолютизировал «непосредственную действительность, часто вульгарную». Поэтому «практическая» направленность прагматизма, попытка создания светского мировоззрения, пригодного для «всех людей», «способствовали самое большее возникновению движения „клуба деловых людей" или оправданию всех консервативных и реакционных движений» [34]. Таким образом, прагматизм как «практическое мировоззрение» оказывается несостоятельным.

Анализ попыток буржуазной философии эпохи империализма выйти из кризисного состояния у Грамши неполон (это объясняется прежде всего теми обстоятельствами, в которых создавались «Тюремные тетради»). Ныне буржуазные философы ищут выход на пути сближения различных методологических позиций, которые прежде враждебно противостояли друг другу. Таково, например, сближение британской аналитической философии обыденного языка с такими континентальными течениями, как психоанализ и феноменологическая онтология. Иной случай — формирование широких синкретических концепций, с самого начала примиряющих в своем философствовании взаимоисключающие подходы. Такова герменевтика, представители которой объединяют гегельянскую концепцию историзма в дильтеевской ее редакции с онтологией позднего Хайдеггера, отказавшегося от систематического философского метода в пользу истолкования «поэтического языка», единственно выявляющего, по его мнению, глубокую изначальную тайну бытия. В результате гегельянскую концепцию объективного духа обряжают в лингвистическую одежду, позволяющую представить ее в ультрасовременном виде. Но эта синкретическая тенденция, хотя она и расширяет круг своих приверженцев за счет «всеядности», теряет в глубине и основательности, когда старается любой ценой обеспечить modus vivendi несовместимых теоретических установок. И разумеется, сегодня буржуазная философия остается столь же эзотерической, замкнутой в круге специальных проблем, как и пятьдесят лет тому назад, когда эту ее слабость подметил Антонио Грамши [35].

По мнению Грамши, гегельянство и неогегельянство, несмотря на их опосредованную, усложненную (а иногда — и неадекватную) связь с практикой, по сути, более «практичны», чем прагматизм. Если прагматист исходит из непосредственной действительности, абсолютизирует и фетишизирует ее, то философ-гегельянец «имеет перед собой более высокую цель, выбирает самую высокую из мишеней и, следовательно, стремится повысить существующий культурный уровень (все сказанное, разумеется, верно лишь тогда, когда он действительно стремится к этому)» [36]. Поэтому в принципе философы гегельянского и неогегельянского направлений имеют более предпочтительные возможности в разработке цельного мировоззрения, чем прагматисты. Внимание Грамши привлекают те неогегельянцы, которые, вдобавок к этой общей

особенности гегельянства, сознательно ориентируются на связь философии с жизнью, с историей, — в первую очередь Б. Кроче, а также Дж. Джентиле. Б. Кроче стремится преодолеть кризис неогегельянства, соединив философию с практикой. Одновременно он пытается на этой основе идеалистически преодолеть марксизм. Критике крочеанской «идеалистической ревизии» марксизма в аспектах теории диалектики, методологии историографии, художественной критики и др. посвящено много страниц «Тюремных тетрадей».

Несостоятельность крочеанской ревизии марксизма явно обнаруживается в отношении Кроче к мировоззрению, прежде всего — к формированию мировоззрения широких народных масс. Необходимо подчеркнуть, что сам Кроче прекрасно осознавал мировоззренческую природу философии; его философии в какой-то мере присуща претензия стать мировоззрением больших масс людей. В этом отношении чрезвычайно важной и показательной явилась попытка Кроче обосновать светское, безрелигиозное мировоззрение. К философии Кроче еще в большей мере, чем к прагматизму, относится положение Грамши, что «сейчас идеалистические теории являются в большей степени попыткой моральной и интеллектуальной реформы, которая осуществляется для того, чтобы исключить религию из области культуры» [37]. Действительно, формула «жить без религии», которая получила обоснование в философии Кроче, явилась лозунгом впечатляющего движения «за нравственное и духовное преобразование», в котором участвовал юный и которое высоко ценил зрелый Грамши [38].

Необходимо подчеркнуть, что формирование светского мировоззрения широких масс, на которых ранее еще влияла религия, может стать важной реформой их духовной и нравственной жизни, поднимая их мировоззрение на более высокий уровень. Характерно, однако, что именно отношение крочеанской философии к религии Грамши подвергает острой, принципиальной критике. В чем же здесь дело? Грамши подчеркивает, что крочеанская философия «разлагается прежде, чем ее контратакуют» [39]. Дело в том, что Кроче проводит формулу «жить без религии» весьма непоследовательно. Грамши анализирует в этой связи его положение, что «нельзя лишать религии человека из народа, не заменив ее сейчас же чем-то таким, что удовлетворило бы те же потребности, в силу которых родилась и еще существует религия». Само по себе это положение не вызывает сомнений. Но ведь мировоззренческие проблемы разрабатываются общественной мыслью, философией как раз для того, чтобы вытеснить религию, дать светское, нерелигиозное решение проблем, поставленных жизнью. Грамши показывает: фактическая позиция Кроче свидетельствует о том, что он не верит в способность собственной философии ответить на мировоззренческие потребности широких слоев народа. Грамши пишет, что тем самым Кроче признает бессилие «идеалистической философии стать обобщающим (и национальным) мировоззрением» [40]. Такую же неспособность преобразовать на-

родную культуру обнаруживает и актуализм Джентиле, несмотря на присущее ему стремление «популяризировать» философию, а фактически — упростить, вульгаризировать реальные проблемы, возникшие в «философии эпохи».

Учитывая мировоззренческое значение философии, Грамши придает огромное значение тем концепциям образования и воспитания, которые возникают на основе той или иной философии. Он приходит к выводу, что на базе современной ему идеалистической философии не могла возникнуть и не возникла эффективная педагогическая концепция. Большое внимание в «Тюремных тетрадях» он уделяет анализу проектов школьной реформы, которые предлагали Б. Кроче и Дж. Джентиле, когда они были министрами просвещения (первый — в 1920 г., второй — в 1923 г.). Оба эти проекта предусматривали восстановление преподавания религии в начальной школе (что приобрело особую опасность в условиях альянса католической церкви с фашистским государством). Грамши отмечает как крайне вульгарный аргумент «за» религию, построенный на аналогии между «детством человечества» и «современностью». Эти проекты, согласно Грамши, нельзя рассматривать как просто «практический компромисс» философов с действительностью, ибо они органично связаны с сутью итальянского неогегельянства, представители которого «даже не попытались создать концепцию, которая могла бы заменить религию в деле воспитания детей» [41].

Разумеется, отношение философии Кроче к религии не было единственным аспектом, который привлек внимание Грамши. Однако именно попытка выработки нерелигиозного мировоззрения была одним из самых больших достижений его философии и одновременно ясно обнаруживала ее слабость, ее непоследовательность. При этом следует иметь в виду, что философия Кроче в целом явилась вершиной итальянской позднебуржуазной философии. По мнению Грамши, идеологическая, теоретическая борьба тем и отличается от военно-политической, что в последнем случае можно наносить удары по слабым силам противника, тогда как в идеологической борьбе это ничего не дает — успех приносит лишь победа над наиболее сильными сторонами враждебной идеологии [42]. Именно поэтому так важно было для Грамши «разбить» самые сильные пункты философии Кроче. Следует помнить, что Грамши критиковал крочеанскую философию в то время, когда она доминировала в мировоззрении итальянской интеллигенции, и тем самым предвосхитил будущее, когда «Италия, пережившая трагедию фашистской диктатуры, равнодушно отвернулась от философии, которая... оказалась слепой и даже дезориентирующей, неспособной осмыслить современную ей эпоху» [43].

Поэтому совершенно обоснован сделанный Грамши вывод, что «современная культура, в особенности культура идеалистическая, не может выработать никакой народной культуры, не может наполнить моральным и научным содержанием собственные школьные программы, остающиеся абстрактными теоретическими

схемами; она остается культурой узкого круга интеллектуальной аристократии» [44]. Это и есть главнейшее выражение кризиса современной буржуазной философии, который ей так и не удалось преодолеть.

Грамши сознает, что разрыв между мировоззрением народных масс и мировоззрением интеллигенции, оставшийся «в наследство» от предшествовавшей буржуазной культуры, требует преодоления. В этом — важнейшая задача, которую необходимо разрешить коммунистическому движению. Он подчеркивает, что только действительная «философия практики» (т. е. марксизм) в состоянии привести к единству «философию эпохи», преобразуя все три главных ее элемента. Грамши видит, что на этом пути неизбежны серьезные трудности и противоречия — например, противоречие между уровнем теоретической разработанности и степенью распространенности философии, — разрешение которых не под силу буржуазной культуре и философии. Поэтому, указывает Грамши, развитие коммунистического движения, строительство социализма являются философским актом. «Осуществленная гегемония означает реальную критику философии, ее реальную диалектику» [45].

[1] *Грамши А.* Избр. произведения: В 3 т. М., 1959. Т. 3. С. 36; см. также: *Gramsci A.* Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. Roma, 1979. P. 167, 287, 298—299.

[2] Выявление таких вопросов является важной философской задачей; ей Грамши уделяет большое внимание: см., напр.: *Gramsci A.* Passato e Presente. Roma, 1979. P. 104—105.

[3] См.: *Gramsci A.* Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. P. 188—189.

[4] Ibid. P. 189.

[5] См.: *Грамши А.* Указ. соч. С. 35—36.

[6] См.: Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.

[7] См.: *Грамши А.* Указ. соч. С. 36, 38 и др.

[8] Там же. С. 40.

[9] См.: *Ойзерман Т. И.* Антифеодальная религиозная революция и ее зачинатель: Вступит. ст. // Соловьев Э. Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время. М., 1984. С. 5.

[10] Поиск исторических «образцов», наиболее полно воплощающих те или иные закономерности, вообще характерен для мышления Грамши: так, «Государь» Н. Макиавелли является у него «образцом» прогрессивного типа отношения политической теории к политической практике.

[11] См.: *Грамши А.* Указ. соч. С. 85; см. также: *Gramsci A.* Quaderni del carcere. Torino, 1975. P. 423—424.

[12] Философия эпохи ранних буржуазных революций. С. 171.

[13] *Грамши А.* Указ. соч. С. 33.

[14] *Gramsci A.* Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. P. 21.

[15] Ibid. P. 151.

[16] Ibid. P. 152.

[17] Ibid. P. 150.

[18] Ibid.

[19] Ibid. P. 11.

[20] «Имманентными философиями» Грамши называет те философские системы, создатели которых стремились объяснить развитие (прежде всего, историческое) исходя из него самого, не привнося трансцендентных, внешних элементов (например, философия Б. Кроче) и которые поэтому представляют наибольший теоретический интерес.

[21] *Грамши А.* Указ. соч. С. 18.
[22] См. *Gramsci A.* Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. P. 171—182 ecc.
[23] Ibid. P. 150.
[24] См.: *Грамши А.* Указ. соч. С. 21.
[25] *Gramsci A.* Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. P. 11—12, 285—291 ecc.
[26] См., например: *Гарин Э.* Хроника итальянской философии XX столетия. М., 1965. С. 27; и др.
[27] Философия эпохи ранних буржуазных революций. С. 64—65.
[28] *Gramsci A.* Passato e Presente. P. 241.
[29] См.: *Gramsci A.* Gli intellectuali e l'organizzazione della cultura. Roma, 1979. P. 226—229; *Idem.* Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. P. 175—176.
[30] *Грамши А.* Указ соч. С. 69.
[31] *Gramsci A.* Note sul Machiavelli sulla politica e sullo Stato moderno. Roma, 1979. P. 397.
[32] *Грамши А.* Указ. соч. С. 67.
[33] Там же.
[34] Там же.
[35] См.: Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978; Проблемы и противоречия буржуазной философии 60—70-х годов. М., 1983.
[36] *Грамши А.* Указ. соч. С. 67.
[37] *Gramsci A.* Quaderni del carcere. P. 1076.
[38] См.: *Грамши А.* Указ. соч. М., 1957. Т. 2. С. 159.
[39] *Gramsci A.* Passato e Presente. P. 152.
[40] *Gramsci A.* Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. P. 278.
[41] *Грамши А.* Указ. соч. Т. 3. С. 18.
[42] См.: *Gramsci A.* Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. P. 164.
[43] *Киссель М. А.* Учение о диалектике в буржуазной философии XX века. Л., 1970. С. 50.
[44] *Грамши А.* Указ. соч. Т. 3. С. 83.
[45] Там же. С. 73.

ХАНС-ХАЙНЦ ХОЛЬЦ: АКТУАЛИЗАЦИЯ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ

М. Ф. Быкова

В Гронингенском университете (Нидерланды) в 1980 г. появился новый лектор, Ханс-Хайнц Хольц. При вступлении в должность профессора университета он, по обычаю, произнес свою первую речь. Она вызвала большой интерес и горячее одобрение студенческой аудитории. И дело было не только в том, что Хольц — эмоциональный лектор, незаурядный оратор. Особый интерес к лекциям определялся прежде всего идейно-политическими и теоретическими позициями философа.

Мировоззрение Хольца начало формироваться в тяжелых условиях фашистского фанатизма в Германии. Уже в шестнадцатилетнем возрасте, в 1943 г., за антифашистскую деятельность Хольц был арестован и в течение двух лет находился в тюремном заключении. После освобождения он начал изучение философии,

литературы и истории искусства. Одновременно Хольц сотрудничал в прогрессивных газетах. Все это дало ему знание общественной реальности, способствовало формированию собственных взглядов на действительность, выработке политических и теоретических концепций.

Х.-Х. Хольц — философ-марксист, а путь марксистов в университеты капиталистических стран неизменно оказывается весьма трудным. Жизненная судьба этого философа — тому подтверждение. Для марксиста Хольца, как и для ряда других западных марксистов, долго был перекрыт путь к университетскому преподаванию, хотя он чувствовал к этому призвание. Работая в газетах Цюриха и Кёльна, он активно боролся за мир и прогресс. Лишь спустя одиннадцать лет Хольц был принят на кафедру философии Марбургского университета. Но на талантливого лектора сразу обрушились политические притеснения; к концу 70-х годов группа исследователей, работавшая с Хольцем, испытала на себе все пагубные последствия практики «запрета на профессию». Деятельность в Марбургском университете стала невозможной. Хольц принял приглашение Гронингенского университета, известного не только своими академическими традициями, но и демократическими настроениями [1].

Политические взгляды Хольца неразрывно связаны с его философскими позициями. Хольца как философа характеризует живой интерес к широкому кругу проблем и вопросов, имеющих идейно-мировоззренческую, теоретическую актуальность. Вместе с Г.-Й. Зандкюллером он готовит к изданию книги серии «Диалектика» (Dialektik: Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften)[2], которая привлекает внимание философов, социологов, представителей конкретных научных дисциплин. Изучение диалектики, по мнению Хольца, становится в современной научно-технической революции необходимостью как для дальнейшего развития науки, так и для совершенствования практики социального преобразования.

Серия «Диалектика» включает монографии и сборники по различным областям философии. По замыслу издателей, данная серия становится дискуссионным форумом для ученых мира, в рамках которого разрабатываются актуальные области исследования, обсуждаются важнейшие теоретико-методологические проблемы, анализируется их связь с политическими вопросами современности. Особый интерес представляет осуществленное здесь Хольцем на основе материалистической диалектики исследование социальных вопросов. Хольц обсуждает такие важнейшие проблемы современности, как: сосуществование государств с различным социальным строем, война и мир, противоречия современной экологической ситуации, общественный прогресс и взаимоотношения человечества и природы и др. [3] Эти исследования Хольца отличаются не только актуальной проблемной заостренностью, но и глубокой разработкой диалектического, философско-мировоззренческого содержания важнейших социальных вопро-

сов современности, которые анализируются с позиций материалистической философии.

Основная область исследований Хольца и группы западных марксистов, работающих в русле его проблемных поисков и под его руководством [4],— история и систематизация диалектической философии; критика с позиций диалектики современной философии Запада и эстетических теорий изобразительного искусства. Рационалистическая традиция — специальный предмет анализа Хольца. Наряду с немецкой классической философией, которая является особым предметом исследования Хольца, он обращается к системам Декарта и Спинозы. Хольц специально занимался также философией и логикой Лейбница; его интересовал процесс созревания диалектики в лейбницевской метафизике и начавшиеся здесь поиски нового принципа системности. В своей монографии, посвященной философии Лейбница [5], Хольц аргументированно доказывает неправомерность мнения, будто метафизика является единственной характеристикой лейбницевской философской системы и говорить в связи с ней о диалектике некорректно,— мнения, довольно распространенного в работах современных историков философии. Он исследует специфику лейбницевской диалектики, анализирует ее философские находки.

Из сказанного ясно, что важнейшим способом философского исследования для Хольца является актуализация историко-философского наследия.

Хольц избегает длинных «наукообразных» рассуждений — он предпочитает писать кратко и четко. По-видимому, журналистская деятельность способствовала тому, что из-под его пера выходят не толстые фолианты, а краткие и в то же время емкие по содержанию работы. Хольц стремится точно определить саму идею, заключенную в интересующем его историко-философском феномене, чтобы прояснить ее современное значение.

Для Хольца как марксиста характерна такая критика идеалистических тенденций западной философии XX в., которая вместе с тем предполагает изучение, а в определенной степени и использование некоторых ее достижений. Так, Хольц отвергает идеалистические установки феноменологии Гуссерля, но одновременно искусно использует ценные идеи феноменологии для позитивного анализа. Конкретный пример работы в этом направлении — глубокое переосмысление Хольцем и группой исследователей, работающих под его руководством, наследия Йозефа Кёнига.

Немецкий философ Й. Кёниг (р. 1893 г.) — историк философии, последователь Э. Гуссерля, Г. Миша, Н. Гартмана. В своих работах Кёниг дал критику онтологии Гартмана, пересмотрел концепцию анализа предложений Оксфордской школы. В трудах Кёнига, этого не столь известного, но интересно и «добротно» работавшего философа, Хольца прежде всего привлек анализ лейбницевской философии — с обнаружением зачатков спекулятивно-диалектического мышления. Исследуя философские системы Канта и Гуссерля, Гегеля и Шеллинга, Дильтея и Бергсона,

Кёниг фиксировал и развивал их диалектические моменты. Однако, как показывает Хольц, Кёниг не смог полностью преодолеть ограниченностей феноменологии Гуссерля.

Хольц целенаправленно, с позиций материалистической диалектики, критикует и Гуссерля и Кёнига. Вместе с тем он использует интересные находки, которые появились при анализе человеческого сознания, мышления в русле феноменологии. Это пример, заслуживающий изучения. Мы еще вернемся к этому позже.

Главную для Хольца проблему, которая характеризует его собственно философские позиции и имеет прямое отношение к *современному* материалистическому решению основного вопроса философии, можно сформулировать следующим образом: как человек познает свое отношение к бытию, к сущему, как именно человеческое мышление познает и доказывает то обстоятельство, что те или иные вещи, отношения или события, мыслимые нами, существуют вне и независимо от нашего сознания. В контексте анализа данной проблемы Хольц активно исследует и разрабатывает диалектические вопросы теории отражения. Философ усматривает в отражении фундаментальный универсальный принцип материалистической диалектики, эксплицирующий ее реальное содержание [6].

Особое значение для творческих поисков Хольца имеет классическая немецкая философия. В работах Канта, Шеллинга, Гегеля он выделяет и исследует традиции «спекулятивной логики». Согласно Хольцу, они находят выражение: 1) в попытках построить целостное представление о реальности в терминах диалектики; 2) в специальной разработке проблем бытия, в частности «бытия мышления», бытийственных аспектов самого мышления. Хольц определяет область своих творческих интересов как сферу *современной* «спекулятивной логики». Наиболее показательна в этой связи одна из его книг — «Природа и содержание спекулятивных положений» [7], которая вместе со сборником статей «Определенность форм бытия и мышления» [8], вышедшим под редакцией Хольца, принадлежит к числу важнейших работ философа и его школы. Иными словами, Хольца интересуют дальнейшая разработка диалектики, диалектической логики и ее применение к кардинальным мировоззренческим проблемам современного материализма.

Попытаемся выяснить более подробно, как понимает Хольц проблему «спекулятивного» и как он мыслит диалектико-материалистическое развитие этой проблематики на современном уровне.

Проблема спекулятивного в истории философии, и в особенности в классической немецкой философии, исследована у нас крайне слабо. Более того, существует какое-то подозрительное, а то и просто негативное отношение к понятию «спекулятивное». (Может быть, это связано и с тем, что в русском языке уже сами слова «спекуляция», «спекулятивное» имеют заведомо уничижительный оттенок.) Что касается «спекулятивной» философии и ее реального развития в прошлом, то ей, несомненно, была прису-

ща определенная ограниченность — это подчеркивает также и Хольц. Но в истории философии за понятием и проблемой спекулятивного скрывался целый ряд очень важных, перспективных философских тенденций, реальных проблем (достаточно упомянуть, например, о спекулятивной философии Канта, спекулятивной логике Гегеля и т. д.).

Немецкая классическая философия, как показывает Хольц, придала проблеме спекулятивного особую значимость, что было связано с дальнейшим развитием на почве идеалистической диалектики также и коренных для философии проблем онтологии и логики. Радикальный критик метафизики, Кант одним из первых преобразовал смысл проблемы бытия, которая в докантовской философии чаще всего трактовалась как «чисто» онтологическая, отделенная от гносеологии. «Бытие в себе», принципы «бытия как такового» — таков был предмет онтологии. Кантовская философия решительно направлена против такого понимания. Принципы разума, по Канту, отражают не принципы в себе сущего мира, а лишь первоначальную определенность структуры самого познающего разума. Однако существует соответствие между порядком в-себе-сущего и порядком феноменов, т. е. разуму внутренне присущ его спекулятивный характер, и философия должна определить форму, под которой спекуляция представляет действительность [9]. Результат кантовской критики разума Хольц (в данном аспекте) видит в том, что ответ на глобальные вопросы заключается в осмыслении природы синтетических суждений a priori или «в природе спекулятивных положений», и «гордое имя онтологии, которая присваивает себе возможность давать в систематической доктрине синтетическое познание a priori, уступает место только аналитике чистого разума» [10].

Гегель оценил такую трактовку скорее как свидетельство кантовского *ухода* от онтологических (содержательных) вопросов в сторону формализма рассудка. Гегель показал, что кантовские «таблицы категорий и основных суждений, установленные в трансцендентальной аналитике, являются только формальными правилами расчленения, а не материальными правилами *развития* содержания знания» [11], и, следовательно, сам кантовский спекулятивный разум выступал лишь в качестве схемы или определенной формальной структуры [12].

Заслуга Гегеля, как показывает Хольц, в том, что в гегелевской системе спекулятивный разум получил конкретные содержательные характеристики, что позволило объединить спекулятивный замысел с онтологическим и логическим [13]. «В природе того, что должно быть понятием в его бытии, есть то, что вообще составляет *логическую* необходимость; она сама есть разум и ритм органического целого, она является в такой же высокой степени знанием содержания, как содержания понятия и сущности, и она сама по себе есть *спекуляция*» [14]. Гегель понимал «спекулятивное» как постигающее «единство определений в их противоположности, то *утвердительное*, которое содержится в их разрешении и пере-

ходе» [15], т. е. через «спекулятивное» выражается интерес к целостности любой области, в частности к целостности философских дисциплин и самой философии. Вот почему у Гегеля спекулятивный замысел объединяется не только с логическим, но и с системным замыслом. «Спекулятивное» для Гегеля — богато расчлененная структура, где сохраняется единая система всех ее элементов [16]. Познать эту систему мира может лишь философское познание. Осуществляется оно посредством метода, являющегося чистым понятием. Последнее «относится только к самому себе; оно есть поэтому *простое отношение к себе*, которое есть бытие. Но оно есть... *наполненное* бытие... бытие как конкретная целостность» [17].

Преодолевая панлогизм и идеализм Гегеля, марксистская философия, подчеркивает Хольц, поддержала и развила системно-диалектические тенденции философии Гегеля, как и всей классической немецкой философии. Ясно и четко выраженный интерес к проблеме бытия, к решению проблемы бытия и мышления, т. е. основного вопроса философии, к построению философии как системного целого — все это ценные и для наших дней черты философии Гегеля, что кажется вполне ясным. Однако порою упускается из виду, как тесно они связаны с гегелевским пониманием «спекулятивного». Хольц восполняет данный пробел.

В ходе анализа немецкой классической философии он дает уточнение самого термина «спекулятивное», включая в его содержание то позитивное, что было накоплено в истории философии. Хольц следующим образом определяет *спекулятивные положения*: они «не только являются отражением (как и все познание), а могут познавать мышление как отражение и первыми позволяют обосновать то утверждение, что все познание есть отражение» [18]. Иными словами, содержанием «спекулятивных положений» являются как раз сложные, системно связанные друг с другом принципы *выражения* бытия в мышлении; задача спекулятивной философии — творческое «проектирование» этих принципов.

Интересное и специфическое у Хольца — тонкий, с использованием достижений философии XX в., анализ структур человеческого мышления, отражающего и осваивающего бытие. Речь идет о мышлении, служащем звеном для анализа мышления и бытия, иными словами, мышлении, «работающем» на материалистическое решение основного вопроса философии. Хольц ставит перед собой задачу — через исследование структур мышления показать, как и почему мышление фиксирует, осознает независимость внешнего мира от него самого. Хольц хорошо понимает, что простое, так сказать, «наивное» материалистическое решение основного вопроса философии далеко не достаточно. На любом этапе развития философии материализм должен был отстаивать свои позиции в упорной борьбе с идеализмом, питательной почвой которому всегда служили реальные трудности в практическом установлении и теоретическом понимании взаимосвязи бытия и

мышления. Сегодняшняя ситуация в философии не исключение. К тому же философы-материалисты наших дней обязаны взять на себя осмысление тех проблем, которые накопились в ходе векового развития философии.

Имея в виду традицию Декарта, Хольц показывает, как из нее вырастает замкнутость в анализе самого мышления. Используя картезианскую традицию, Кёниг, как и многие другие буржуазные философы XX в., не преодолел этой замкнутости. Картезианский тезис «cogito ergo sum» Кёниг толкует следующим образом. Предложение «*Я* есть» уже включено в предложение «*Я* мыслю». Я узнаю первоначально мышление как «мое» мышление, как мышление существующего. Для того чтобы обратиться к бытию, надо осуществить еще один шаг рефлексии — помыслить мышление. А бытие «присутствует» в этом мышлении мышления. Но положение о существовании чего-либо (на основе мышления мышления) содержит в себе двойственность: с одной стороны, это нечто является данностью, которая мыслится в мышлении, значит, *содержанием мышления*, а с другой стороны, это нечто мы полагаем мыслью как определенное, таким образом, оно есть *предмет мышления*.

Кёниг фиксирует эту двойственность декартовской аргументации и требует терминологически строго различать «какое-нибудь мышление и нечто, мыслимое только в этом мышлении» [19]. Он фиксирует отличие мышления о бытии от мышления о чем-либо (Sein-Denken и Etwas-Denken) и делает это различие исходным пунктом своего исследования мышления бытия, или «бытийственного мышления». Бытие всегда появляется в облачении Sein-Denken, которое, настаивает Кёниг, есть ведь особый способ мышления мышления. Нечто (Etwas), которое мыслится в Etwas-Denken, может быть дано как отличное от мышления — как восприятие, ощущение, чувство, впечатление. Кёниг далее различает два вида впечатлений: so-Wirken — *впечатление о чем-либо* и Seind-Wirken — *впечатление о сущем*. Казалось бы, в этом пункте, где структура so-Wirken «расслаивается» на само впечатление и то, *о чем* впечатление, можно искать «выход» к независимому от сознания бытию. Но Кёниг, как раньше его учитель Гуссерль, не делает попытки «выйти за пределы» субъективности как единственной почвы «конструирования» бытия, и соответственно единственной почвы философского анализа. Хольц же стремится дать материалистическую интерпретацию той проблемы, о которой рассуждал Кёниг.

Хольц видит свою цель в том, чтобы обнаружить и раскрыть четкое различие между мышлением бытия и самим бытием, а следовательно, исследовать отношение мышления к бытию как отношение мышления к чему-либо мыслимому, которое существует независимо, или отношение к сущему как предмету мысли. Такое различение, кстати, проводил и Кёниг. Но если Кёниг не выделяет в представлениях пласт объективной реальности и не фиксирует те или иные структуры, ее закрепляющие, то Хольц, специ-

ально исследуя этот момент, снова и снова ставит старый и вечно новый общий вопрос: как мною мыслится бытие?

Используя аналитические находки Гуссерля и Кёнига, а также преодолевая ограниченности их анализа, Хольц тонко исследует процесс и механизмы мышления о бытии. Попытаемся шаг за шагом воспроизвести логику рассуждений Хольца.

Прежде всего Хольц задается вопросом: что значит мыслить? По Гуссерлю мыслить — значит мыслить что-либо; предметом мысли становится либо сам предмет *X*, либо мысль о предмете. Во втором случае мысль сама становится предметом мышления, и тогда я мыслю мышление. Дальнейший шаг абстракции — элиминирование предмета (некоторого *X*) — он остается как переменная (выражается через всеобщий термин «нечто»); и теперь я получаю бесконечный ряд — мне кажется, что я мыслю мышление мышления... т. е. мышление обращается к самому себе. Но правомерно поставить вопрос: а о *чем* я мыслю, *что́* я мыслю, когда я мыслю cogito? Казалось бы, вполне ясно: я мыслю мышление, мыслю *о* мышлении. Но если, как показал уже Декарт, я тем самым подразумеваю, что мышление *есть* — то я мыслю *бытие* мышления. И я всегда мыслю «бытие» — независимо от того, какое нечто я мыслю. Но, могут возразить, бытие здесь пока для меня дано не иначе, чем «бытие» в мысли, т. е. в мышлении [20]. Вот почему Хольц и считает, что следует углубиться в конкретный анализ *структур мышления бытия*.

Как мы мыслим какой-либо реально существующий предмет, например собаку В этом случае мы имеем три данности: 1) слово «собака»; 2) «собака» как содержание мысли; 3) собака как сущее, точнее, полагаемое в качестве сущего. Бытие собаки *дано* не только как мыслимое, но и как сущее (как то, что «есть»). Здесь — центр размежевания материалиста Хольца с идеалистическими по своим предпосылкам учениями о сознании и бытии. Хольц выделяет и специально исследует структуру «полагания чего-либо как сущего». Это, конечно, структура мышления (в широком смысле — сознания). Но в том-то и дело, что ее специфика — в полагании «сущего» *как независимого от сознания*. Благодаря выделенным ранее структурам сознания, относящегося к собаке, мы мыслим все же не мысль о собаке (во всяком случае, не только ее), а *реальную* собаку. Надо четко фиксировать способность сознания, которая дает нам возможность отличать мысли о реально происходящем от *фантазии*, отличать только мыслимый предмет от предмета реального. Говоря более обобщенно, в мысли о бытии чего-либо есть сама мысль о «Sein»; но мысль эта специфична — она содержит утверждение о бытии определенного существования. «Sein» как всеобщая категория относится ко всему существованию, ко всему, что встречается в мире. Тогда Sein-Denken вполне правомерно толковать и как отражение, ибо в нем воплощается, отражается и Sein, и Etwas, т. е. определенное существование. Ситуация обычного — непредубежденного, «естественного» — познания, мышления подобна и «естествен-

ному» восприятию отражения в зеркале. Человек смотрит в зеркало — и он уверен, что действительно видит себя. (Ситуация, конечно, усложняется, если процесс «отражения» в зеркале осмысливает физика или философия, однако и тогда факт ви́дения себя и осознания себя как реального, стоящего перед зеркалом, остается.) Человек воспринимает, мыслит реальные вещи, события, явления — и по большей части точно «опознает» их как реальные, существующие вне его сознания. Как бы ни усложнялась картина в случае перемещения внимания на анализ сознания, мышления, все же может и должен быть зафиксирован важнейший факт: человек *умеет* осознавать, мыслить, отличая реально существующее вне его сознания от «лишь мыслимого».

Анализ структур мышления Хольц проводит в терминах диалектической (спекулятивной) логики [21]. Ее фигуры, формируясь в процессе общественно-исторической практики, отражают в мышлении бытие. Диалектическая логика утверждает и конкретно исследует гомологию структур понятия и действительности.

Исследование мышления, предпринятое Хольцем, представляется перспективным. Он анализирует тонкие структуры мышления в тесной связи с общемировоззренческими обобщениями, в свою очередь увязывая их с социально-политическим анализом современности. Хольц стремится использовать диалектику для материалистического решения основного вопроса философии и для «выхода» к мировоззренческим, социально-политическим проблемам. Он показывает, что теорией «действительной» философии «может быть только философская теория ликвидации спекулятивной метафизики» и утверждения диалектики [22].

Чувствуя, сколь возрос на Западе интерес к марксистской философии, Хольц поддержал идею создания «Международного общества диалектической философии — Societas Hegeliana». Это общество было основано осенью 1981 г. во Франкфурте-на-Майне. Его учредителями стали философы-марксисты социалистических и капиталистических стран, которые видят свою цель в дальнейшем развитии диалектики, в ее применении к различным областям знания, в противопоставлении диалектического метода распространенным в современной буржуазной философии разновидностям эклектической, субъективистски-релятивистской методологии. «Societas Hegeliana» объединяет в своих рядах не только марксистов — историков философии, но и тех философов-немарксистов, которые хотят вести конструктивный диалог с марксистами и стремятся делом поддержать политику разрядки. Поводом для основания общества, как говорилось в одном из документов «Societas Hegeliana», стали иррациональные конфликты, которые «привели к застою прежнее гегелевское общество и воспрепятствовали реальной философской научной работе». Новое общество видит свои задачи в развитии систематической диалектической философии; во всестороннем и глубоком анализе диалектической линии в истории философии; в изучении всех попыток диалектического построения системы при акцентировании выдающегося значения

гегелевской диалектики; в широком развитии международной кооперации ученых и создания благодаря симпозиумам, конгрессам организационных предпосылок для дальнейшей философской работы. Президиум и правление общества состоят из видных философов различных стран.

Одной из форм работы общества является проведение международных симпозиумов, коллоквиумов и конгрессов, посвященных актуальным вопросам диалектической философии. Первый симпозиум «Societas Hegeliana», обсуждавший широкие мировоззренческие вопросы философской и историко-философской науки вокруг общей темы «Философия истории и история философии в их взаимоотношениях», состоялся в 1982 г. в Локарно (Швейцария)[23]. А первый конгресс проходил в сентябре 1984 г. в Хельсинки (Финляндия). Тема этого конгресса: «Становление знания. Отношение между философией, частными науками и диалектикой».

Для советских философов работа в Международном обществе диалектической философии — один из путей сотрудничества с исследователями проблем диалектики за рубежом.

Данной цели способствовало также проведение в Москве в мае 1986 г. Международного коллоквиума «Диалектика и науки: философские вопросы современных научных концепций развития», организованного «Societas Hegeliana» совместно с Институтом философии АН СССР. Хольц принял в подготовке и проведении симпозиума активное участие (см. статью В. В. Бибихина в данном выпуске ежегодника).

Очередной, второй конгресс Международного общества диалектической философии планируется провести в мае 1988 г. в Париже (Франция). Он будет посвящен 200-летию Великой французской буржуазной революции.

Международное общество диалектической философии имеет свое научное издание — «Анналы», в которых представляются результаты научной деятельности членов и друзей общества. Анналы публикуют доклады, сделанные на заседаниях общества, статьи, посвященные истории и систематизации диалектической философии, а также актуальным философским проблемам современной науки. В 1983 г. вышел в свет первый том Анналов Международного общества диалектической философии [24]. Этот том содержит тексты докладов, сделанных на международном симпозиуме общества в Локарно. Том состоит из четырех разделов: 1. Конструктивные принципы исторической целостности. 2. Философия истории и история философии. 3. Проблема мира. 4. Гегель и современность.

Том Анналов 1984 г. представляет собой сборник научных статей членов общества, посвященных общим проблемам современной диалектической философии. Здесь представлены также научные планы общества, обрисовано проблемное поле дискуссий. Последующие выпуски содержат научные отчеты конгрессов, симпозиумов и международных встреч общества. В Анналах Международного общества диалектической философии опубли-

кованы статьи известных советских и зарубежных историков философии, исследователей проблем диалектики, среди них — академиков Т. И. Ойзермана (СССР), М. Бура (ГДР), профессоров Р. Лаута (ФРГ), Х.-Й. Зандкюллера (ФРГ), В. Верра (Италия) и др.

Публикации Анналов отличаются дискуссионным характером, актуальной заостренностью, научной новизной подходов. Это и является одной из важнейших причин внимания к данному научному изданию.

Общество диалектической философии играет значительную роль в развитии диалектики, в деле укрепления позиций диалектической философии во всем мире, в конструктивном диалоге философов различных стран, что отвечает интересам мира, духовного прогресса человечества.

[1] Именно в Гронингенском университете работал Хельмут Плесснер — немецкий ученый-антифашист, вынужденный в период пребывания у власти в Германии фашистов покинуть свою родину.

[2] Studien zur Dialektik/Hrsg. von H.-H. Holz und H.-J. Sandkühller unter Mitarbeit von K. Bayerts, L. Lambrecht, D. Pätzold, A. Regenbogen.

[3] См., например: *Holz H.* Zur Logik der Koexistenz // Dialektik 4. Köln, 1982; *Idem.* Historischer Materialismus und ökologische Krise // Dialektik 9. Köln, 1984; *Idem.* Menschheit, Natur und gesellschaftlicher Fortschrift // Marxistische Studien. Jahrbuch des IMSF. N 9. II/1985 u.a.

[4] В эту группу входят: *Герхард Хонне*, учившийся философии, политике, германистике и истории искусств в Марбурге, сейчас занимающийся философией Декарта; *Детлев Петцольд*, также учившийся в Марбургском университете, в 1978 г. защитил диссертацию и является в настоящее время доцентом Гронингенского университета; его работы посвящены проблемам диалектики и истории философии (Николай Кузанский, Лессинг, Спиноза); *Клаус Петерс*, обучавшийся философии, социологии и политологии в Марбурге и Ганновере; в 1972 г. он защитил диссертацию, в которой дается анализ понятия существования; ныне Петерс — научный сотрудник Марбургского университета, его труды посвящены анализу онтологических проблем на материале истории философии, например анализу Декартова cogito ergo sum, разработке проблемы логики сравнения; *Джероен Бартелс* — доцент Гронингенского университета, занимающийся критикой неопозитивизма; *Райнер Винтер*, получивший диплом математика в Кёльне и защитивший в Марбурге диссертацию по философии, которая была посвящена исследованию оснований логики Э. Гуссерля; сейчас Винтер занимается исследованием диалектических проблем философии математики; *Йоз Ленсинк* — доцент Гронингенского университета, его работы посвящены анализу понятия истины, его онтологического и гносеологического содержания.

[5] *Holz H.-H.* Gottfried Wilhelm Leibniz: Eine Monographie. Leipzig, 1983.

[6] См., например: *Holz H.* Dialektik und Widerspiegelung. Köln, 1983.

[7] *Holz H.-H.* Natur und Gehalt spekulativer Sätze. Köln, 1980. Эта работа представляет собой текст публичной лекции, прочитанной Хольцем при вступлении в должность профессора Гронингенского университета; она является одновременно отчетом о проделанной работе и наброском дальнейшей исследовательской программы.

[8] Formbestimmtheiten von Sein und Denken: Aspekte einer dialektischen Logik bei Josef König / Hrsg. von H.-H. Holz. Köln, 1982. (Далее: Formbestimmtheiten von Sein und Denken). Эта работа представляет собой обобщение исследовательских материалов симпозиумов и семинаров в С. Аббондио, где обсуждаются актуальные вопросы диалектики и философии искусства.

[9] *Holz H.-H.* Natur und Gehalt spekulativer Sätze. S. 10—11.
[10] Ibid. S.15.
[11] Ibid.
[12] Представляет интерес даваемый Хольцем анализ понимания спекулятивного у Шеллинга, который, однако, мы не можем рассматривать в настоящей статье.
[13] Хольц воспринял эту идею Гегеля через ее развитие у Кёнига, который акцентировал внимание на различии между логикой как формальной системой мышления мышления и онтологией как формальной системой мышления бытия. Именно от Гегеля идет понимание диалектической логики как охватывающей онтологию.
[14] *Holz H.-H.* Natur und Gehalt spekulativer Sätze. S. 19.
[15] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 1. С. 210.
[16] Такое понимание характерно для диалектической логики.
[17] *Holz H.-H.* Natur und Gehalt spekulativer Sätze. S. 30.
[18] Ibid. S. 39.
[19] Цит. по: Formbestimmtheiten von Sein und Denken. S. 19.
Это различие постоянно имеет место. Действительно, отмечает Хольц, «если я мыслю кентавра, то я *одновременно* мыслю, что я его только мыслю и что в „действительности" его нет, т. е. всякое мышление каким-либо образом относится к бытию мыслимого». И мы всегда должны «рассматривать нечто как сущее, а не только как мыслимое» (Ibid. S. 12). Иными словами, удерживая это различие, мы всякий раз должны фиксировать, направлена ли мысль специально на «sein», «ist» или не направлена.
[20] Такое понимание бытия мы получаем при повороте внимания к мышлению как мыслящему сущее, т. е. бытие нашего мышления. Хольц ссылается здесь на Кёнига, аргумент которого звучал так: «Бытие, очевидно, как-нибудь содержится в мысли о „бытии". Но мысль о „бытии" есть не субстрат или субъект, бытие необходимо понимать как ее предикат или свойство» (Formbestimmtheiten von Sein und Denken. S. 14). Однако это не означает, что бытие — продукт мышления, а означает лишь то, что в мышлении оно появляется впервые в качестве чистого бытия, но не существования.
[21] Мы используем здесь гегелевскую терминологию, различая традиционную формальную и спекулятивную логики. Спекулятивная логика для Гегеля есть диалектическое «снятие» содержания формальной логики, утверждающее принцип развития, рассмотрения предмета во всех его связях и отношениях. Такая трактовка Гегелем спекулятивной логики дает нам право иногда вслед за Хольцем заменять термин «спекулятивная» термином «диалектическая логика», хотя несомненно, сам Хольц предпринимает не простую замену терминов, а развивает спекулятивное у Гегеля и восходит к пониманию диалектического.
[22] Formbestimmtheiten von Sein und Denken: Aspekte einer dialektischen Logik bei Josef König. S. 39. Ни одна из конкретных наук не может систематически выразить целостность действительного мира. Наиболее последовательно, конкретно и всесторонне это может сделать лишь материалистическая диалектика, которая выступает в качестве метатеоретической рефлексии над научными теориями.
[23] О I симпозиуме Международного общества диалектической философии см.: *Нарский И. С.*, *Одуев С. Ф.*, *Ойзерман Т. И.* Первый конгресс Международного общества диалектической философии // Филос. науки, 1983. № 4. С. 148—150.
[24] См.: Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie. Jahrgang 1983 / Hrsg. von H.-H. Holz. Köln, 1983.

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

АГОНАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ КОСМОСА У ГЕРАКЛИТА

А. В. Лебедев

Толкуя гомеровский стих о Медведице (Арктос), «которая одна лишь [из всех созвездий] не купается в Океане» (Il. 18, 489; Od. 5, 275), т. е. не заходит за горизонт, Страбон (География I, 6, 6) допускает, что Арктос означает здесь у Гомера не созвездие Большой Медведицы, а «арктический круг», т. е. всю область околополярных, незаходящих созвездий. В подтверждение этого странного допущения он приводит уникальный, нигде больше не сохранившийся фрагмент Гераклита, в котором Арктос якобы имеет то же значение. Страбон ошибся, так как ни у Гомера, ни у Гераклита Арктос такого значения иметь не может, но благодаря этой ошибке сохранился один из самых головоломных гераклитовских фрагментов, приводивший в недоумение поколения исследователей и вынуждавший к частичной капитуляции таких знатоков, как Эд. Целлер, Олоф Жигон и М. Маркович: Гераклит фр. 62 Marcovich = B 120 DK ἠοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ Ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς Ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός «Меты утра и вечера: Медведица и — напротив Медведицы — граница ясного Зевса» [1]. В ионийской форме οὖρος омонимически совпали четыре этимологически различных слова: 1) граница (ὅρος), 2) гора (ὄρος), 3) страж (οὖρος) и 4) попутный ветер (οὖρος). Все эти четыре возможности нашли себе сторонников при истолковании выражения οὖρος αἰθρίου Διός [2]. О чем вообще этот текст? Согласно довольно распространенному толкованию — о странах света. Действительно, ἠὼς καὶ ἑσπέρα могут означать не только «утро и вечер», но и «восток и запад», а Медведица (Арктос) — обычное обозначение севера. Отсюда понятное стремление истолковать загадочное «граница (гора, страж, ветер) ясного Зевса» как обозначение недостающей четвертой части света, т. е. как «юг». «При всей своей напыщенности эти слова означают лишь то, что между Востоком и Западом находятся Север и Юг» (Целлер) [3]; «не более чем перечисление стран света» (Керк) [4]; в таком же духе понимают фрагмент В. Кранц и Маркович [5]. Это толкование — «границы между востоком и западом суть север и юг» — следует решитель-

но отклонить как невозможное. Во-первых, τέρμα не может означать по-гречески «границу» в смысле «пограничной линии» (между A и B), «межи», но только «границу» в смысле «крайнего предела», «кульминации». Во-вторых, почему Гераклит не мог сказать «юг», если он хотел сказать «юг»? Общегреческие слова для «юга» — μεσημβρίη, νότος — изначально знакомы ионийской прозе [6]. В-третьих, какое отношение может иметь «перечисление стран света» к философии Гераклита, и как вообще возможны научно-описательные тексты у мыслителя, саркастически отзывавшегося о «многознайстве» и эмпирической «естественной истории»? «Астрономия» Гераклита, судя по другим фрагментам, сильно замешена на метафизике [7]. В новейшей литературе вновь предпринимаются попытки истолковать οὖρος αἰθρίου Διός как название созвездия, находящегося «напротив Медведицы». Ч. Кан и М. Конш вслед за Тейхмюллером и Б. Снеллем [8] говорят об Арктуре («Страж Медведицы», с обыгрыванием созвучия οὖρος — Ἀρκτοῦρος). К возражению Марковича (Арктур не принадлежит к области незаходящих созвездий) можно добавить еще два. Во-первых, αἴθριος Ζεύς немыслимо в названии (видимого ночью) созвездия, так как по своей семантике связано с дневным, «сияющим небом». Во-вторых, Аркт-урос «Страж Медведицы» — даже формально — ложная параллель, не подтверждающая, а опровергающая толкование Кана — Конша, так как οὖρος Διός по аналогии должно означать не «страж, поставленный Зевсом», а «страж, сторожащий Зевса», что абсурдно. Наконец, в недавней специальной работе о нашем фрагменте Э. Монтанари [9] идентифицирует οὖρος αἰθρίου Διός как Caput Draconis — созвездие, которое вместе с Медведицей «отграничивает» область незаходящих созвездий от области «восхода и заката». Толкование Монтанари легко опровержимо, так как ἠὼς καὶ ἑσπέρα в значении «восход и закат» могут относиться только к солнцу и никогда — к неподвижным звездам. По-гречески просто нельзя сказать ἠὼς Ἀρκτούρου, как и по-русски нельзя сказать «заря Арктура» вместо «восход Арктура». Толкователи проглядели, что архаическое выражение αἴθριος Ζεύς (где αἴθριος — «безоблачный», Зевс — «небо») имеет не пространственный, а временно́й смысл, и обозначает «вёдро», «хорошую погоду» (syn. αἴθρη, εὐδίη opp. ὑέτιος Ζεύς De mundo 401 a 17); ср. провербиальную сентенцию у Феокрита (Theocr. VI, 43): χώ Ζεὺς ἄλλοκα μὲν πέλει αἴθριος ἄλλοκα δ' ὗει «И Зевс (= «Небо») то бывает ясным, то дождит».

В таком случае οὖρος должно означать «предел», «срок»; этот узус хорошо засвидетельствован у Геродота (I, 32, 2): ες ἑβδομήκοντα ἔτεα οὖρον τῆς ζόης ἀνθρώπῳ προτίθημι (ср. I, 216, 2: οὖρος ἡλικίης); также и в астрономическом контексте I, 74, 2 οὖρον προθέμενος ἐνιαυτὸν τοῦτον (о Фалесовом предсказании затмения). Таким образом, οὖρος αἰθρίου Διός можно истолковать как «конец вёдра». В пределах годового цикла период «ясного Зевса» примерно соответствует времени «от весны до Арктура» (ἐξ ἦρος ἐς Ἀρκτοῦρον Soph. OT 1137), т. е. от весеннего до осеннего равноденствия. Следовательно, «Медведица» и «конец вёдра» должны иметь

своим денотатом весеннее и осеннее равноденствие соответственно. Это именно то, чего следовало ожидать, так как кульминация Большой Медведицы (Ἄρκτος μεσουρανεῖ) в полночь приходится как раз на весеннее равноденствие (словарь Лидделла-Скотта не дает параллелей для такого употребления Ἄρκτος, но ср. сходное употребление во временно́м смысле Ἀρκτοῦρος, Κύων etc.).

Таким образом, ἠοῦς καὶ ἑσπέρας также не означают стран света, но Зарю (Утро) и Вечер, которые «равны» во время равноденствий, но постоянно уменьшаются и возрастают ἀνταμοιβῇ («заимообразно») в промежутке между ними. Автор псевдогиппократовского трактата De victu очевидно имел в виду этот пассаж книги Гераклита в I, 5:

χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα. ἡμέρη καὶ εὐφρόνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον· ὡς καὶ τῇ σελήνῃ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον, πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος, ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον, πάντα ταὐτὰ καὶ οὐ ταὐτά.

«Движется все божественное и человеческое туда-сюда поочередно. День и ночь — до максимума и минимума, равно как и у луны максимум и минимум, наступление огня и воды, солнце до самого долгого и самого краткого, все то же и не то же».

Истолкованный таким образом, фр. 62 оказывается контекстуально близким к фр. 52 Mch (B 94 DK): Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα (cf. ὅρους, i. e. οὔρους test.a[2])· εἰ δὲ μή Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσι· ἠοῦς καὶ ἑσπέρα τέρματα κτλ. Вот почему Гераклит говорит ἠοῦς καὶ ἑσπέρας, а не ἡμέρης καὶ εὐφρόνης, имея в виду наступающие и отступающие начальные моменты и οὖροι дня и ночи, определяемые восходами и заходами солнца. В то же время ἠὼς καὶ ἑσπέρα, как pars pro toto, репрезентируют «светлое» и «темное» время суток и в этом смысле равнозначны «дню и ночи».

Референциальное значение фрагмента ясно, но, помимо него, имеется еще метафорический смысл, поскольку τέρματα — прозрачная метафора агонального кода. Естественно понять этот термин в его наиболее конкретном, наглядном и архаическом значении «меты» или «поворотного столба» на ристалище (Ψ 309; LSJ I, 1). Термин τροπαί обозначал не только солнцестояния, но и равноденствия (LSJ, I); вот почему весеннее и осеннее равноденствие метафоризируются как «поворотные столбы». Было бы рискованным, однако, соотносить их с «колесницей Солнца» (мы не говорим сейчас о фр. 52): во фр. 62 недвусмысленно сказано, что бегуны, огибающие «меты», суть Утро и Вечер, а не Солнце; кроме того, «метами» — τροπαί Солнца были бы скорее летнее и зимнее солнцестояния, а не равноденствия.

Вполне естественно, что космические противоборствующие силы выступают как соперники в агональном состязании: лейтмотив гераклитовской философской Музы — παλίντροπος ἁρμονία, вечный маятник «выигрыша и проигрыша»,— был уже «проигран» в различных метафорических тональностях (военной, судебной, долговой, игровой) и теперь транспонируется в агональную тональность. Одной «меты» (τέρμα) было бы достаточно для бега на

короткую дистанцию (στάδιον), но День и Ночь δολιχεύουσι «бегают на длинную дистанцию», а δόλιχος требует двух «мет» на противоположных концах стадиона (как, например, в Олимпии); вот почему во фрагменте сказано, что осенняя мета находится ἀντίον, т. е. «напротив» весенней. Как пишет д-р Райт (F. A. Wright) в статье «Stadium» в Oxford Classical Dictionary, «при беге на короткую дистанцию... участники проходили беговую дорожку от начала до конца; при состязании на более длинные дистанции они бегали взад-вперед (up and down), резко поворачивая вокруг столбов на концах стадиона». Английскому выражению up and down в данном случае вполне соответствует греческое ἄνω κάτω. употреблявшееся в аналогичных контекстах: ср., например: Платон, Государство 613 b 10: οὐχ οἱ μὲν δεινοί τε καὶ ἄδικοι δρῶσιν ὅπερ οἱ δρομῆς ὅσοι ἂν θέωσι εὖ ἀπὸ τῶν κάτω, ἀπὸ δὲ τῶν ἄνω μή; Путь ἄνω (ἀπὸ τῶν κάτω πρὸς τὰ ἄνω) и путь κάτω (ἀπὸ τῶν ἄνω πρὸς τὰ κάτω) — технические агональные термины, обозначавшие две параллельные беговые дорожки стадиона: от старта (ἄφεσις) до меты и от меты до финиша (в «двойном беге» — δίαυλος, который имеет в виду Платон) или до следующего поворота (в δόλιχος). Возьмем двух бегунов, поставим их спиной к спине на середине дорожки и пустим их с равной скоростью в противоположных направлениях: одного ἄνω, другого κάτω, и они встретятся лицом к лицу на середине стадиона, доказав таким образом, что «путь вверх-вниз (=«туда-сюда») — один и тот же» (фр. 33 Mch). Помимо этого ментального эксперимента, существовал еще общеизвестный факт, что в δίαυλος или в любом виде δόλιχος старт и финиш совпадают (ср.: фр. 34: ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου). Поскольку Ипполит цитирует фр. 33 непосредственно после фр. 32, содержащего игровые метафоры из πεσσεία, представляется весьма вероятным, что оба фрагмента входили в ряд метафорических вариаций одного и того же лейтмотива, причем ὁδὸς ἄνω κάτω представляла собой агональную метафору. Таким образом, псевдогиппократовское χωρεῖ δὲ πάντα... ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα (e. g. ἡμέρη καὶ εὐφρόνη) — прекрасный комментарий к ἡοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα. Агональная символика и метафорический смысл выражения ὁδὸς ἄνω κάτω («путь туда-сюда») были правильно поняты источником Филона Александрийского, De aetern. mundi 109 (= test. 66 (b) Mch): καθάπερ γὰρ αἱ ἐτήσιοι ὧραι κύκλον ἀμείβουσιν ἀλλήλας ἀντιπαραδεχόμεναι πρὸς τὰς ἐνιαυτῶν οὐδέποτε ληγόντων περιόδους, εἰς τὸν αὐτὸν τρόπον ἀντιθέουσι (scripsi, τίθησι codd., περιθέουσι Diels, cf. Herod. 5, 22, 2) καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ταῖς εἰς ἄλληλα μεταβολαῖς, τὸ παραδοξότατον, θνήσκειν δοκοῦντα ἀθανατίζεται δολιχεύοντα ἀεὶ καὶ τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω ἀμείβοντα.

«Подобно тому как времена года обходят круг, сменяя друг друга сообразно с никогда не прекращающимися годовыми периодами, точно так же соревнуются в беге и элементы космоса, которые в своих взаимопревращениях — что самое поразительное! — казалось бы умирая, обретают бессмертие; они вечно бегут и поочередно проходят один и тот же путь вверх-вниз (= туда-сюда)».

Δόλιχοι длиной в 7, 12 и 24 стадия известны; любое из этих чисел может быть истолковано астрономически, но ни одна из этих интерпретаций не может быть доказана, и нет необходимости развивать аналогию в этом направлении, так как δόλιχος Дня и Ночи бесконечен и не имеет ни старта, ни финиша. Наибольшие трудности представляет попытка определить взаимное положение Утра и Вечера (Дня и Ночи) на космическом стадионе, равно как и синхронизацию их движения. То, что Гераклит использовал космический δόλιχος не как стертую метафору, но имел в виду конкретный образ стадиона с персонифицированными фигурами Утра и Вечера на беговой дорожке, безусловно доказывается отождествлением «поворотных столбов» (τέρματα) с равноденствиями: перед нами детально разработанная *динамическая модель космоса*, коррелят к lusoria tabula.

Рассмотрим три возможности. 1. Утро и Вечер бегут с постоянной и равной скоростью на расстоянии одного стадия друг от друга, никогда не занимая одну и ту же (т. е. ἄνω или κάτω) часть трека одновременно: как только Утро «сворачивает» с пути ἄνω на путь κάτω, Вечер сворачивает с пути κάτω на путь ἄνω. Они будут регулярно проходить середину стадиона (двигаясь в противоположных направлениях) одновременно. Заметим, что, например, в Олимпии, помимо крайних «мет», имелась еще колонна посередине; в гераклитовской модели она должна отмечать летнее и зимнее солнцестояния, т. е. пики в «прибыли» и «убыли» продолжительности Дня и Ночи. Когда Вечер бежит ἄνω, а Утро κάτω, прохождение срединной колонны будет отмечать зимнее солнцестояние, когда наоборот — летнее. У равноденственных «мет» оба равны, т. е. симметрически равноудалены от точки полудня (или полуночи): 6 часов пополудни и пополуночи соответственно. Эта возможность находит подтверждение в предположительно хиастической семантической структуре фрагмента (ab ba), в которой ἑσπέρας τέρμα соотносится с Ἄρκτος, а ἠοῦς τέρμα — с οὖρος, т. е. и Утро и Вечер имеют свою собственную «мету» в строгом смысле (поворотный столб, противоположный старту и отмечающий начало пути κάτω). Эта корреляция верна, так как день (ἠώς) начинает становиться меньше своего соперника после οὖρος (т. е. сворачивает с «пути вверх» на «путь вниз»), а Ночь — после Ἄρκτος. Это означает, во-первых, что Утро и Вечер «стартуют» с противоположных ἀφέσεις; во-вторых, что не существует «пути вверх» и «пути вниз» объективно, но только по отношению к бегуну: «путь вверх» для Утра есть «путь вниз» для Вечера, и наоборот. В этом смысле, опять-таки, ὁδὸς ἄνω κάτω μίη καὶ ὠυτή («путь вверх-вниз (= «туда-сюда») — один и тот же»).

Помимо Филона, имеется еще один интересный рефлекс агональной метафорики Гераклита в Placita philosophorum I, 7,22 (= A 8 DK, p. 96Mch): ...εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων (конъектура Дильса ἐναντιοδρομία вместо ἐναντιοτροπή в DL IX 7 = DK I, 141, 10 ненадежна). Евдор (Арий Дидим или их Посидонианский источник) был достаточно прони-

цателен, чтобы истолковать «путь вверх-вниз» как ἐναντιοδρομία «противобежность». Геродотовский термин ἀντιθευσόμενοι (5, 22, 2) (а также ἀντιθέουσι Филона, если наша конъектура верна) имеет своим аналогом ἀντίπαλοι и означает не более, чем «соревнующиеся в беге». Однако глагол ἐναντιοδρομέω может употребляться применительно к «двустороннему движению» (LSJ, s. v. ἐναντιοδρομέω со ссылкой на Страбона, 16, 1, 5), т. е. «бегу в противоположных направлениях». Если ἐναντιοδρομία — собственный термин доксографа (а не перевод на современный ему язык более архаичного и редкого ἀντιθέω, будь это гераклитовский термин, или нет), то у него должны были быть основания для предпочтения вышеизложенной интерпретации. В любом случае он признавал за образом стадиона универсальное значение космической модели.

2. Очевидный недостаток вышеизложенной интерпретации состоит в том, что когда Утро, например, проходит мету весеннего равноденствия, Вечер проходит мету осеннего. Внесем следующую поправку: пусть Утро и Вечер «бегут в противоположных направлениях» в строгом смысле, то есть одно — по часовой стрелке, а другой — против, и регулярно «встречаются» то у меты весеннего, то у меты осеннего равноденствия (многое из интерпретации (1) остается в силе). «Встреча путей» (κέλευθοι) Дня и Ночи была ходячим греческим представлением фольклорного происхождения: κ_{86} ἐγγὺς γὰρ Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κέλευθοι. Parmen. B I 11, ἔνθα Πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων [10]. Заметим, что у Гесиода и, возможно, у Парменида День и Ночь ἐναντιοδρομοῦσι на пороге.

3. Имеется еще третья возможность, при которой Утро и Вечер будут состязаться в беге наиболее естественным образом (без ἐναντιοδρομία). И Утро и Вечер «стартуют» (т. е. синхронизируются) с одной и той же стартовой черты, ἄφεσις, и бегут «рядом», ἐγγύς, по параллельным дорожкам в *одном направлении*, поочередно обгоняя друг друга, но неизменно приходя к следующей «мете» одновременно. В точке летнего солнцестояния Утро «обгоняет» Вечер ἐπὶ τὸ μήκιστον (на максимальное расстояние), но на следующем стадии-полукруге (т. е. полугодии) Вечер берет реванш, оставляя Утро позади в точке зимнего солнцестояния; тем не менее они придут к весеннему равноденствию одновременно: παλίνδρομος ἁρμονίη κόσμου ὅκωσπερ ἀντιθεόντων δρομέων («возвратная гармония космоса словно соревнующихся бегунов»).

У Гераклита конфликт «противоборствующих сил» (ἀντίπαλοι δυνάμεις) неизменно находится под контролем Медиатора (естественная метафора для космического божества), который устанавливает максимум и минимум «выигрыша и проигрыша» для обеих сторон, налагая определенные μέτρα («меры»), включающие в себя, помимо количества (суммы) «ущерба и возмещения», предустановленные сроки (οὖρος, ῥηθεὶς λόγος) «нищеты и богатства», таким образом спасая соперников от ὕβρις и уничтожения и оберегая «этот космос» (κόσμον τόνδε), основанный на παλίντροπος ἁρμονία противоположностей, от коллапса (οἰχήσεσθαι). Военный

метафорический код: воюющим сторонам, ἀντίμαχοι, поочередно «приходит на помощь» ζυνὸς Ἄρης — «обоюдный Арес» (Πόλεμος), предотвращающий окончательную победу одной стороны и полное поражение другой (вот почему Πόλεμος отождествляется с Зевсом и поставлен «над» противоположностями во фр. 29 (B 53). Судебный метафорический код: тяжущиеся стороны, ἀντίδικοι, состязаются в «прении» ἀγχιβασίη под председательством Судьи и под защитой Закона, «общего», ξυνός, т. е. беспристрастного к обеим сторонам. Экономический код: Кредитор и Должник связаны «общим соглашением», ξυνὸς λόγος, т. е. долговым договором, устанавливающим сумму и срок выплаты долга. Игровой код: космическая пессейя ведется невинным и беспристрастным ребенком Айоном, возможно понимаемым как ἀεὶ ὤν — «Вечно Сущий» (ср. роль невинного ребенка в гадании по жребию, κληρομαντεία). Различные метафорические имена Медиатора имеют один и тот же референциальный денотат: космическое божество, отождествляемое у Гераклита с Огнем. Метафорическим эквивалентом Медиатора в агональном коде должен быть «Арбитр», своего рода Гелланодик. Присутствие Арбитра на космическом стадионе было бы чистой гипотезой, если бы оно не было надежно засвидетельствовано Плутархом (Plat. Quaest. VIII 4; 1007 DE = fr. 64 Mch = B 100 DK):

οὕτως οὖν ἀναγκαῖαν πρὸς τὸν οὐρανὸν ἔχων συμπλοκὴν καὶ συναρμογὴν ὁ χρόνος οὐχ ἁπλῶς ἐστι κίνησις, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται κίνησις ἐν τάξει μέτρον ἐχούση καὶ πέρατα καὶ περιόδους· ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ „σκοπὸς ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας αἳ πάντα φέρουσι" καθ' Ἡράκλειτον, οὐ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίγνεται συνεργός.

Вопрос первый: какие именно слова Плутарх цитирует как гераклитовские?

Вопрос второй: насколько аутентично то, что Плутарх считает цитатой из Гераклита?

Общепринятая точка зрения, согласно которой Плутарх приписывает Гераклиту только выражение ὧραι αἳ πάντα φέρουσι, находится в кричащем противоречии с плутарховым контекстом и не может приниматься всерьез. Читая фрагмент в изолированном от контекста виде можно сомневаться, относится ли καθ' Ἡράκλειτον к φέρουσι или к ὤν (т. е. ἥλιος ἐπ. ὤν καὶ σκοπὸς ... καθ' Ἡράκλειτον). Однако характер и цель других цитат в VIII, 4 ставят вторую возможность вне всякого сомнения. Предмет § 4 — солнце (а не «времена года») и его отношение к «времени». Помимо Гераклита и самого Платона, Плутарх цитирует семь авторов, резко разделенных на две группы: 1) Аристотель, Спевсипп, стоики; 2) Пиндар, Пифагор, Еврипид, Ксенократ (анонимно). Все цитаты непосредственно связаны с предметом обсуждения; ни одна из них не является риторическим украшением. Первая группа порицается за понимание времени как чистой акциденции; вторая группа рассматривается как ряд «подтверждающих цитат»,

μαρτύρια, в пользу противоположной точки зрения, т. е. представления о времени как о божественной δύναμις и ἀρχή, имманентной «космосу» и «небу»; перед нами антитеза, так сказать, номиналистической и реалистической концепций времени. Представляется вполне очевидным, что Гераклит относится к первой группе и гераклитовское высказывание о ἥλιος σκοπός и т. д. цитируется как μαρτύριον в пользу платоновского тезиса о σημπλοκὴ χρόνου πρὸς τὸν οὐρανόν «связи времени с небом» и концепции Солнца как «царя» — βασιλεύς (Resp. 308 a). Есть и другой момент: пословичное выражение ὧραι αἳ πάντα φέρουσι едва ли нуждается в санкционировании авторитетом Гераклита (ср. места, цитируемые Марковичем, Eraclito, P. 241), тогда как слова ἥλιος σκοπός и т. д. содержат изысканный ряд агональных метафор (до сих пор игнорировавшихся и неправильно толковавшихся), связанных со *специфически гераклитовским* образом космического стадиона. Σκοπός в сочетании с βραβεύειν могут быть поняты только как агональные термины. Наиболее естественное значение σκοπός, соотносимого с βραβεύει («быть арбитром», «судить на играх»),— «судья (агона)», «арбитр» (ср.: Илиада, Ψ 358—361):

Στὰν δὲ μεταστοιχί, σήμηνε δὲ τέρματ' Ἀχιλλεύς
τήλοθεν ἐν λείῳ πεδίῳ· παρά δὲ σκοπὸν εἶσεν
ἀντίθεον Φοίνικα, ὀπάονα πατρὸς ἑοῖο,
ὡς μεμνέῳτο δρόμου καὶ ἀληθείην ἀποείποι.

В таком случае метафорический смысл (коннотации) терминов 1) ὁρίζειν, 2) ἀναδεικνύναι, 3) ἀναφαίνειν должен быть: 1) «размечать», «определять» (расстояния), т. е. отмечать место состязания «метами» — τέρματα (как это делает Ахилл); 2) «сигнализировать», т. е., например, давать команду к старту, ср.: Her. 7, 128, 2 ἀνέδεξε σημήιον; ср.: Там же, 6, 115; 121 — о военных сигналах (все примеры в LSJ — из Геродота, т. е. указывают на ионийский узус!); 3) «провозглашать, объявлять» кого-либо в качестве победителя или что-то в качестве награды (ср.: LSJ, s. v. ἀναφαίνω, особенно цитируемые там примеры из Пиндара; в агональных контекстах ἀναφαίνω принадлежит к семантическому полю νίκη). Язык фрагмента древний, чрезвычайно изощренный и содержащий узуальные ионизмы; предположение о том, что Плутарх изобрел этот блестящий ряд агональных метафор ad hoc, вставив в него архаическое слово для «арбитра» и, по-видимому, ионийское ἀναδεικνύναι («сигнализировать»), представляется по меньшей мере рискованным. Нет никаких оснований подозревать аутентичность какого-либо из этих пяти слов, эксплицитно приписываемых Гераклиту. Я рассматриваю ἐπιστάτης как Плутархову глоссу к σκοπός [11], три καί вполне могли быть добавлены Плутархом, чтобы избежать гераклитовского asyndeton. В результате мы получаем следующий текст:

ἥλιος σκοπὸς οὐρίζειν, βραβεύειν, ἀναδεικνύναι, ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας (vel μεταβολὰς ὡρέων) αἳ πάντα φέρουσι.

«Солнце — судья, дабы определять, судить, знаменовать, объявлять перемены [погоды] и времена года, кои все порождают».

Роль Солнца как космического Регулятора параллельно засвидетельствована в Epist. Ps.-Heraclit. V, p. 323, 10—11 Tarán (θεός) κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων «[бог] выравнивает несоразмерности космоса, отдавая распоряжения через солнце»; ср. также Plat., Crat. 412 d ἐπιτροπεύει «распоряжается» (о всепроникающем огне); De victu I, 10 τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ «[солнечный огонь] всем всегда правит»; Heraclit., Quaest. Hom. 7, 8 ὡρῶν ἐπιστάτης ἐτείων «(солнце) — эпистат (распорядитель или судья) времен года» [12].

Архаически тяжелый синтаксис — еще одна черта аутентичности: опущение связки «есть» — типично для Гераклита, старое именное («дативное») употребление инфинитива находит параллели во фрагментах [13]. Другая аутентичная черта — разительное сходство с перечислениями профессиональных действий, типичных для той иной технэ, в «технологических» главах De victu I, 12—24, по всей вероятности имитирующих стиль Гераклита: гл. 12 «(железоделатели) — плавят... молотят, сковывают»; 14 — «валяльщики... топчут, колотят, волокут»; 19 — «кожевники растягивают, трут, чешут, моют»; 20 — «золото добывают, дробят, моют, плавят»; 24 — «бегают, борются (агональные термины. — *А. Л.*), дерутся, воруют, обманывают» и т. д. Можно было бы продолжить: σκοποὶ οὐρίζουσι, βραβεύουσι, ἀναδεικνύουσι, ἀναφαίνουσι· τωὐτὸ ἥλιος ποιέει. ὧραι, αἳ πάντα φέρουσι, ἀντιθέουσι, δολιχεύουσι τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμεναι. — «Судьи определяют, судят, знаменуют, провозглашают. То же самое делает Солнце. Времена года, кои все порождают, состязаются, бегают по одному и тому же пути вверх-вниз (= «туда-обратно») поочередно». Следы этого шаблона сохранились во фрагментах Гераклита: фр. 46 (B 58): ἰατροὶ τέμνοντες, καίοντες, βασανίζοντες ἐπαιτέονται — «Врачи режут, жгут, мучают, требуют (платы)»; фр. 10 (B 22). «Золотоискатели... копают... находят» — χρυσίον οἱ διζήμενοι...ὀρύσσουσι...εὑρίσκουσι, и, помимо золотоискателей, нам сообщается о тех, кто «оплавляет золотой песок» — ψῆγμα οἱ συμφυσῶντες и в этом действии подражает космическим ἔργα Огня; ср. также: παίζων, πεσσεύων.

Выражение Μεταβολαὶ ὡρέων, засвидетельствованное у Геродота 2, 77, 12,— обычно в Corpus Hippocraticum, особенно в περὶ ἀέρων 11, 13, 16, 24 и т. д.; Hum. 15; Aphor. III, 1; De victu I, 2; III, 67. Гален, In Aphor. III, 1, комментирует это выражение (откуда следует, что оно уже вышло из употребления в его время), различая два значения у Гиппократа: 1) смены времен года; 2) резкие перемены погоды в течение одного сезона (см. примеч. Джоунса к Hipp. Vol. I. P. 68—69 лоубовского издания, где он приходит к выводу, что «в основе лежит идея резкой перемены погоды»). С другой стороны мы имеем фр. 56 (B 84) μεταβάλλον ἀναπαύεται, где μεταβάλλον означает «перемещение» (в пространстве), «миграцию», соотносимую с «путем вверх-вниз» в test. a, a^2. Ср. также: Plato, Phileb. 43 a: ὡς οἱ σοφοί (i. e. Heraclitus) φασιν ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ τὸ νυνδὴ ῥηθέν, ὡς αἱ μεταβολαὶ κάτω τε καὶ ἄνω γιγνόμεναι κτλ.

Подведем итог. Μεταβολὰς καὶ ὥρας в тексте Плутарха не невозможно, хотя μεταβολὰς ὡρέων звучало бы более аутентично. В порядке альтернативы можно было бы предположить, что μεταβολαί подставлено Плутархом на место изначального τροπαί, обозначающего как равноденствия, так и солнцестояния и содержащего метафорическую аллюзию на «поворотные столбы» в ристаниях. Ἀναφαίνειν... ὥρας представляет собой сознательную двусмысленность: «провозглашать» (победителем) — «заставлять вновь появляться». «Появление вновь» лета осмысляется как его «победа» в гонках (или в космической войне; или «прибыль» и «богатство» в экономическом коде и т. д.). Такое на первый взгляд катахрестическое и странное, но в действительности метафорическое и двусмысленное употребление глаголов сознательно имитируется в De victu, например, I, 13: ἄνθρωπος ὑπὸ παιδοτρίβου... ἀραιούμενος κόπτεται, τρίβεται, καθαίρεται — «Учитель гимнастики человека... размягчает, кует, молотит, очищает» (подразумевается «как если бы он был железом»). Сходным образом, Солнце-Арбитр «объявляет времена года» (как если бы они были бегунами).

Следует подчеркнуть, что Огонь метафорически осмысляется как Высший Судья также и в судебном коде: фр. 82 (B 66): πάντα Πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται — «Всех и вся, нагрянув внезапно, будет Огонь судить и засудит» (юридическая метафорика свидетельствует об аутентичности фрагмента, правильно: Дильс — Кранц, Маркович; вопреки Райнхардту, Керку, Уэсту и др.). Дополнительное свидетельство о Солнце как Арбитре в космическом агоне дает Макробий, In Somm. Scip. I, 20, 3 (p. 79,3 Willis) ... «princeps et moderator luminum reliquorum». adeo et ceteras stellas scit (sc. Cicero) esse lumina sed hunc ducem et principem quem Heraclitus «fontem caelestis lucis» apellat. «dux» ergo est ...«moderator reliquorum» dicitur quia ipse cursus eorum recursusque certa spatii definitione moderatur.

В поздней пифагорейской традиции аналогия со стадионом применяется к счету от 1 до 10 и «возвращению» («повороту») к 1 в новом десятке; соответственно декада играет роль поворотной «меты». Первый бесспорный случай — у Филона Александрийского De opif. mundi, 47 περὶ ὃν ὡς καμπτῆρα εἱλοῦνται καὶ ἀνακάμπτουσι (sc. οἱ ἀριθμοί) «вокруг него (число 10), как вокруг поворотной меты, бегают и возвращаются (числа)» [14]. В эксцерпте Иоанна Лидийского из «пифагорейцев» и порождение чисел натурального ряда, и годовой цикл моделируются долиходромией (бегом на длинную дистанцию), причем роль «меты» играют декада и Новый год соответственно:

De mens. III 4 (p. 38, 17 Wünsch) κύκλος παντὸς ἀριθμοῦ ἐστιν ἡ δεκὰς καὶ πέρας· περὶ αὐτὴν γὰρ εἱλούμενοι καὶ κατακάμπτοντες ὥσπερ καμπτῆρα δολιχεύουσι οἱ ἀριθμοί. ὅρος γάρ ἐστιν τῆς ἀπειρίας αὐτῶν... οὕτως ἄρα καὶ ἐπὶ τῆς ἐνιαυτοῦ φύσεως ἔστι εὑρεῖν, ὅτι συμπληρούμενος αὖθις, ὥσπερ ὁ δέκα ἀριθμός, εἰς ἑαυτὸν ἀναστρέφει· καὶ ταύτῃ ἐνιαυτὸς ὠνομάσθη, παρὰ τὸ ἐν ἑαυτῷ κινεῖσθαι αὐτόν· κύκλος γάρ ἐστιν ἐφ' ἑαυτὸν εἱλούμενος.

«Декада — круг и граница всякого числа: возвращаясь, числа бегают вокруг нее, словно вокруг поворотной меты. Она — предел их бесконечности... то же самое можно обнаружить и в природе года, так как, завершаясь, подобно числу десять, он возвращается к самому себе. Поэтому он и был назван «годом» (ἐνιαυτός) — от того, что движется в самом себе: он — круг, вращающийся в самом себе». Несмотря на свой поздний характер, этот текст проясняет связь между долиходромией времен года (Гераклит фр. 64/B 100) и этимологией слова ἐνιαυτός «год» у Плутарха, Def. or. 416 A ἐνιαυτὸς ἀρχὴν ἐν αὑτῷ καὶ τελευτὴν ὁμοῦ τι πάντων ὧν φέρουσιν ὧραι γῆ δὲ φύει. «Год, содержащий в себе начало и конец всего, что приносят времена года и взращивает земля». В другом месте (De mens. I, 17; p. 10, 15 W.) Иоанн Лидийский употребляет термин καμπτήρ «мета» применительно к тропику Козерога: (о Новом годе Нумы) ὅταν Ἥλιος τὸν Αἰγόκερον μεσάζων αὔξει τὴν ἡμέραν, ἀποστρέφων πρὸς ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ νοτίου καμπτῆρος προστιθεὶς τῇ ἡμέρᾳ ἡμιώριον. Сходную метафорическую конструкцию приводит Макробий из Etyma Корнифиция (Sat. I, 17, 61) (этимология эпиклезы Аполлона Pythius) cum enim Sol in signo Cancri aestivum solstitium facit, in quo est longissimi diei terminus, et inde retrogressum agit ad diminutionem dierum, Pythius eo tempore apellatur ὡς πύματον θέων ὅ ἐστι τὸν τελευταῖον δρόμον τρέχων idem ei nomen convenit et cum Capricornum rursum ingrediens ultimum brevissimi diei cursum intellegitur peregisse etc. «Когда Солнце в созвездии Рака совершает летнее солнцестояние, в котором находится предел самого длинного дня, а затем поворачивает вспять к уменьшению дней, в это время оно называется (Аполлоном) Пифийским как «бегущее свой последний бег». То же имя приличествует ему и тогда, когда оно вновь вступает в созвездие Козерога: тогда это имя означает, что Солнце прошло последний путь (собственно, «дистанцию на ристалище») самого короткого дня». Метафорическая модель, приводимая Иоанном Лидийским и Макробием, напоминает гераклитовскую, но поскольку «бегуном» здесь выступает Солнце, то «меты» космического стадиона (или ипподрома) отождествляются с солнцестояниями, а не равноденствиями. Интересно, что сходные представления обнаруживаются в древнеиндийской традиции, что неудивительно ввиду возможного греко-арийского происхождения мифологемы «колесница Солнца»; ср. санскр. kāṣṭhā в значениях 1) ристалище, 2) мета и 3) солнцестояние.

Итак, фрагменты 52, 62, 64 образуют единый комплекс (мы не притязаем на точную реконструкцию оригинального текста, но соединяем их, чтобы проиллюстрировать их смысловую связь):

ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, εἰ δὲ μὴ Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσι. σκοπὸς γὰρ οὐρίζειν, βραβεύειν, ἀναδεικνύναι, ἀναφαίνειν μεταβολὰς ὡρέων, αἵ πάντα φέρουσι. γοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ Ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς Ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός.

«Солнце не преступит назначенных мер, а не то его разыщут Эринии, союзницы Правды: оно — судья, дабы определять, су-

дить, знаменовать, объявлять смены времен года, кои все порождают. Меты Утра и Вечера — Медведица (= Весеннее равноденствие) и напротив Медведицы — конец вёдра (= Осеннее равноденствие)».

Μέτρα может относиться к «отмеренным расстояниям», «дистанциям» или же «пределам», «метам» космического стадиона (ср.: LSJ, s. v. μέτρον I, 3a—b), которые Солнце «не пре-ступит» (не перейдет) буквально, так как у него есть свои собственные «поворотные столбы», τέρματα, т. е. зимнее и летнее солнцевороты, τροπαί. И все же основным значением μέτρα в нашем тексте представляется «должная мера» (LSJ 1, 4, особенно Hes. Erga 694 μ. φυλάσσεσθαι с комментарием Уэста, p. 326), т. е. установленные «правила», «ограничения» космического агона, которые Солнце не «преступит» как Верховный Арбитр, связанный «клятвой судьи» — ὅρκος. Весьма вероятно, что Гераклит вводит в текст отрывки настоящей «клятвы судьи», ὅρκος βραβέως, которая, по-видимому, гласила: ὀμνύω θεοὺς δεῖνα καὶ δεῖνα ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν... δικαίως καὶ κατὰ νόμον... οὐδὲ ὑπερβαίνειν μέτρα. εἰ δὲ μὴ Ἐρινύες με Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσαιεν (μετελεύσαιντο). «Клянусь богами имярек определять, судить и т. д. справедливо и по закону и не преступать меры (= не нерушать правил), а не то пусть меня разыщут Эринии, союзницы Правды!» Маркович (Eraclito, P. 195) прав, когда говорит, что пифагорейский запрет (у Hippol. Ref. VI, 26, 1) ἐκ τῆς ἰδίης ἐὰν ἀτοδημῇς, μὴ ἐπιστρέφου, εἰ δὲ μὴ Ἐρινύες Δίκης ἐπ. σε μετελεύσονται не является имитацией Гераклита (вопреки Кранцу, Жигону, Керку), однако невозможно ограничить «традиционную формулу, более древнюю, чем Гераклит и пифагорейцы», словами «Эринии, союзницы Правды» и рассматривать εἰ δὲ μή как совпадение. Перед нами типичное «профилактическое» проклятие, ἀρά, которое заключало текст клятвы. Согласно одной из теорий (H. J. Rose, вопреки Э. Роде, Нильссону и др.), Эринии изначально были персонифицированными проклятиями. В любом случае связь Эриний с клятвами восходит к народным верованиям глубочайшей древности (T 259; Hes., Erga 803—804 с комм. Уэста, с. 359); одной из их важнейших функций было наказание клятвопреступников, ἐπίορκοι. Между тем термин, ὑπερβαίνειν обнаруживает очевидную связь с семантическим полем ὅρκος, ἐπιορκία (Dem. 11, 2). Особенно интересно абсолютное употребление этого глагола в «Илиаде» («грешить», ср. Plat. Resp. 366a: ὑπερβαίνοντες καὶ ἁμαρτάνοντες; t. 52(b) после παραβαίνων, παραβήσεται, παραβάς: πολλαὶ Δίκης Ἐρινύες ἁμαρτημάτων φύλακες), I 501

λισσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ.
καί γάρ τε Λιταί εἰσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο κτλ.

Гомеровские Λιταί родственны с ἀραί. Поскольку Плутарх правильно понял агональную метафорику Гераклита и, судя по всему, правильно истолковал фр. 52, то испорченное место в De Iside 370 D (= fr. 52, test. a² Mch) следует читать: εἰ δὲ μὴ Λιτάς (scripsi, γλῶττας codd) μιν Δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν. Λιταί

— ионийское и поэтическое слово, которое скорее могло подвергнуться порче, нежели любое из предлагавшихся ранее конъектуральных исправлений. Тем не менее вариант 'Ερινύες аутентичен, так как Λιταί суть Διὸς κοῦραι, а не Δίκης ἐπίκουροι. Впрочем, Гераклит вряд ли придавал большое значение конкретному мифологическому образу Эриний как таковому, равно как он едва ли думал о Зевсе, когда говорил οἶρος αἰθρίου Διός — «конец хорошей погоды». Древнее традиционное проклятие, которое он цитирует, не более чем риторический оборот, смысл которого: «потому что Солнце связано нерушимой клятвой». А «клятва», в свою очередь,— метафора «божественного закона», синоним к λόγος — «договору» из долгового метафорического кода. Ср.: Эмпедокл, фр. B 115: ἔστιν 'Ανάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν, ἀίδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις.

Состязающиеся в космическом агоне соперники — День и Ночь, Зима и Лето — также связаны своей, атлетической, клятвой, и таким образом весь космостадион навеки связан нерушимыми μέτρα «общей клятвы» (ξυνὸς ὅρκος) или мирового Закона.

Фалес, по легенде, умер, наблюдая на стадионе «гимнический агон»; Ксенофан предал анафеме Олимпийские игры; Гераклит же как басилевс обладал «проэдрией на агонах» (Strabo XIV 3 = = 22 A 2 DK), т. е. правом сидеть на почетном месте в первом ряду на спортивных состязаниях, и он воспользовался этой привилегией достойным философа образом.

ЭКСКУРС 1.
ОБРАЗЫ «РЕКИ» И «СТАДИОНА»

Реконструированный выше образ стадиона в известном смысле представляет собой коррелят к образу реки (фр. 40 = B 12, 49a, 91 DK): оба выявляют ряд таких общих смысловых импликаций, как *высокая скорость и непрекращающийся* характер течения-бега всех вещей. Известное позднее резюме философии Гераклита — «все течет, все изменяется» — теперь может быть переформулировано как «все бежит, все удаляется», а точнее, «все удаляется и приближается одновременно». В различных языках «течь» и «бежать» выступают как контекстуальные значения одного и того же глагола: лат. aqua currens, англ. running water, санскр. dhāvati «течь, бежать», этимологически родственное греч. θέω, рус. «теку» (та же двусмысленность) и т. д. Слова Сенеки: quidquid vides, currit cum tempore и velox cursus (Epist. 58, 22—23 = = test. 40 c[1] Mch) относятся к образу реки, и cursus вполне может быть переводом греч. ροή. К счастью, греческий язык точнее в различении этих двух понятий: глаголы бега и их производные (θέω, τρέχω, δραμεῖν, δρόμος) никогда не употребляются применительно к «реке» или «воде», точно так же как глагол «течь» ῥέω и его дериваты не может прилагаться к бегунам. Случай с χωρέω несколько более двусмыслен (ср. ниже), тогда как такие абстрактные термины для движения, как φέρεσθαι (φορά) и κινεῖσθαι

(κίνησις), во вторичных источниках могут относиться к любому из двух образов или к обоим одновременно.

Тем не менее существует опасность смешения или даже сознательной контаминации этих двух образов во вторичных источниках на уровне *философской интерпретации*. Два образа изначально различны в двух отношениях. 1) Образ «реки» представляет собой простой *символ* и как таковой не подлежит анализу или внутренней дифференциации; образ стадиона, напротив, являет собой *сложную динамическую модель* космоса. 2) «Стадион» — *космологическая* модель, тогда как «река» изначально — символ *человеческого* тела, включая ψυχή «душу» как его составную часть, которая также подвержена постоянному «течению»-испарению; «течение» тела изначально подразумевает «приток» (ἐπίρρυσις) пищи и «отток» экскрементов (ἀπόρρυσις), общий баланс остается «тем же самым», ὁ αὐτός. Человеческое тело как денотативный коррелят «реки» засвидетельствовано в нашем лучшем источнике test. 40(a) и независимо в test. (c^1), (c^2 εἶμεν, т. е. «мы, люди»), (c^3 θνητὴ οὐσία = = «тело», ср. параллели из Филона и Марка Аврелия, цитируемые Марковичем ad loc., примеч. 21). Только гераклитовцы V в. и Платон впервые экстраполировали «поток» на «все сущее», πάντα τὰ ὄντα (αἰσθητά). Положим, эта экстраполяция не лишена основания, так как структура и функция космического Мегатела у Гераклита изоморфны структуре и функциям его микрокосмического коррелята, причем космическая ψυχή (= «воздух», фр. 66—67 Mch) также находится в непрестанном течении-испарении. И все же не следует игнорировать изначальную отнесенность образа «реки» к микрокосмосу.

Всякий раз, как мы читаем не о «реке» и «потоке», ροή, а о «дороге», «пути», «беге», «хождении» и особенно о «пути туда-обратно», имеется в виду не образ реки, но образ стадиона.

Следует подчеркнуть, что, за исключением Платона (который зависит от Кратила) и Аристотеля (который зависит от Платона), мы почти не встречаем упоминаний о *космическом* потоке, т. е. ροή и ποταμός, (DL IX 8 = DK I, 141, 19 — примечательное исключение): трансмиграция космических элементов и космическое изменение обычно описываются как ὁδὸς ἄνω κάτω — «путь туда-сюда», т. е. кодируются метафорами «бега», а не «течения». Платоново ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ (Phileb. 43a) — ироническая контаминация двух образов, явно основанная на гидрологическом парадоксе Еврипа: πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω καὶ κάτω στρέφεται (Phaedo 90c). Современный греческий трактат по гидрологии Еврипа (д-ра D. Aiginetos) имеет квазигераклитовский заголовок Τὸ ποόβλημα τῆς παλιρροίας τοῦ Εὐρίπου (Πραγμ. Ἀκα. Ἀθηνῶν, т. 1, 1935).

Παλιρροίη (засвидетельствованное у Геродота, 2, 28) звучит как хороший гераклитовский термин, и его метафорическое употребление сходно по семантике с παλίντροπος: Polyb. I, 82, 3 παράδοξος παλίρροια τῶν πραγμάτων; Diod. Sic. 18, 59 ἡ ἐπ' ἀμφότερα τὰ μέρη τῆς τύχης παλίρροια (цитируется в LSJ, s. v. 1, 3). Но в действи-

тельности нет ни малейшего основания постулировать идею παλίρροια во фр. 40; образ *двух* рек в Cons. ad Apoll. (= t. 41a Mch); текущих в *противоположных направлениях*, реки рождения и реки смерти (ὁ τῆς γενέσεως ποταμός... καὶ πάλιν ὁ ἐξ ἐναντίας αὐτῷ (ῥέων) ὁ τῆς φθορᾶς), вероятно имеет своими источниками конструкцию Платона (через посредство Крантора?).

Plato, Cratyl. 402a (t. 40b[1]): λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ροῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης. Слова πάντα χωρεῖ, имеющие точное соответствие в De victu, приписываются Гераклиту в LSJ, s. v. χωρέω II, 1; Дж. Бернет рассматривал χωρεῖ...ἀμειβόμενα в De victu как «несомненно гераклитовское изречение» (EGPh, 151, n. 1). Эта точка зрения представляет собой исключение; большинство исследователей считает тезис πάντα χωρεῖ реминисценцией образа «реки». Строго говоря, мы должны различать два вопроса: 1) сводим ли тезис πάντα χωρεῖ у Платона и Гиппократа к фр. 40 Гераклита? 2) если нет, насколько он аутентичен по формулировке? На первый вопрос следует ответить отрицательно. Положим, χωρεῖν в некоторых случаях употребляется о реках (ср. Eurip. Med. 410; Plato, Phaedo 113 b 1; c 4); но прежде всего этот термин имплицирует «дорогу» скорее, чем «реку». Два λέγει предполагают скорее две цитаты, чем одну (под «цитатой» мы разумеем здесь то, что Платон выдает за цитату из Гераклита; фрагмент о реке также не цитируется Платоном дословно). Между тем из параллельного пассажа Cratyl. 401 d (p. 138 Mch) τὰ ὄντα ἰέναι πάντα καὶ μένειν οὐδέν становится ясно, что χωρεῖν употребляется Платоном в первичном значении «идти вперед», «проходить» без малейшей импликации «течения». Ср. также: Cratyl. 439c; 412d.

Мы видели, что пассаж De victu I, 5 χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα также не имеет никакого отношения к образу реки, кроме того, нет оснований предполагать, что гиппократовский автор разделял платоновскую онтологическую интерпретацию символа реки. Тезис πάντα χωρεῖ фигурирует в космологической главе трактата De victu и относится не к телу, а к «дню и ночи» и т. д. Наконец, имеется третий независимый читатель Гераклита, который определенно соотносит περιχωρέοντα с ἄνω κάτω: Lucian., Vit. auct. 14 (= test. 33d[8] Mch). Таким образом, тезис Бернета отнюдь не может считаться антиквированным.

Еще один показательный пример контаминации «бега» и «течения» дает фр. 40 c[3] Mch (B 91 DK): τάχει μεταβολῆς... πρόσεισι καὶ ἄπεισι «быстротой изменения *приближается и удаляется*». «Удаление» и «приближение» относятся к «пути туда» и «пути обратно» соответственно, т. е. к философеме стадиона. Так, во «Всадниках» Аристофана Демос говорит, обращаясь к приготовившимся к бегу и стоящим на стартовой черте (βαλβίς) Клеону и Колбаснику (ст. 1159 сл.): ἅπιτον, ср. θέοιτ' ἄν ниже. Одновременный характер «приближения и удаления» (ἅμα), по-видимому, указы-

вает на то, что Плутарх толковал философему стадиона в духе ἐναντιοδρομία.

Начиная с Дж. Бернета (1892) и особенно благодаря работам К. Райнхардта (1916), Дж. Керка (1954) и М. Марковича (1967; 1978) в гераклитоведении стало признаком хорошего тона ставить под сомнение или совсем отрицать идею становления и всеобщего «течения» всех вещей (хотя в последнее время и предпринимались попытки реабилитировать гераклитовский «поток»). Работы этого направления способствовали более адекватной оценке таких фундаментальных понятий гераклитовской философии, как «мера», «единство», «закон» и т. д., но их скепсис в отношении гераклитовского релятивизма и «текучести» феноменального мира зашел слишком далеко. Основной аргумент этих авторов — отсутствие аутентичных цитат из Гераклита о всеобщем течении (движении) — опровергается реконструированной выше философемой стадиона, поскольку «бег» и «течение» — две синонимичные метафоры для выражения одного и того же понятия. Следует, однако, оговориться, что всеобщая текучесть, по Гераклиту, характеризует только феноменальный мир множества. Агон — метафорический синоним Войны и Раздора; как явленная Война «многого» говорит о сокровенном Мире «одного», так и рекуррентный «бег» космических противоположностей с их фатально предопределенными «поворотами вспять» — лишь одно из свидетельств вечной осцилляции бога-мира между максимумом и минимумом.

ЭКСКУРС 2.
ВОЗМОЖНОСТЬ АЛЬТЕРНАТИВНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ «ПУТИ ВВЕРХ-ВНИЗ»

Между историками греческой атлетики идет спор о способе «поворота» в двойном (δίαυλος) и «длинном» (δόλιχος) беге после первого стадия; исход этого спора существен для точного понимания агональной метафорики Гераклита. Согласно Дёрпфельду, бегуны в Олимпии после прохождения первого стадия поворачивали вокруг колонны и возвращались к стартовой черте по параллельной дорожке; согласно Хаузеру, смены дорожек вообще не было: добежав до меты, бегун поворачивался на 180° и возвращался по той же самой дорожке (Pendellauf). Ютнер замечает, что «при отсутствии недвусмысленных, ясных свидетельств загадка остается нерешенной» [15]. Разбирая выше три возможности реконструкции Космического стадиона у Гераклита, я молча следовал точке зрения Дёрпфельда. Надо признать, однако, что точка зрения Хаузера, имеющая среди современных исследователей больше сторонников, дает великолепный смысл при интерпретации фр. 33/B 60: «путь вверх-вниз» (= «туда-сюда») оказывается «одним и тем же» в буквальном смысле. Pendellauf открывает возможность для существенно иной интерпретации фр. 62/B 120: Утро и Вечер могут рассматриваться как один и тот же бегун под двумя именами,

что особенно заманчиво ввиду прямого отождествления «дня и ночи» во фр. 43/B 57: «...Гесиод ... не знал, что такое день и ночь: они суть одно». Утро и Вечер (День и Ночь) — две стороны, лицо и спина, одного и того же бегуна, который, «приближаясь» к зрителю, называется «Утром», а «удаляясь» от него — «Вечером». Смертные ошибочно гипостазировали два аспекта одной и той же «природы», невежественный установитель имен раздвоил изначальное единство на противоположности. Ср. Anth. Pal. V, 171 Ὄρθρε... εἴθε πάλιν στρέφας ταχινὸν δρόμον Ἔσπερος εἶης... οὐκ ἀδαὴς ἐσσι παλινδρομίης «Утро!.. О если бы, обратив вспять свой быстрый бег, ты стало Вечером... попятный бег тебе не неведом»! Ютнер (проглядевший это свидетельство) приводит в пользу Pendellauf письмо Исидора из Пелусия (ок. 450 г.) к иподиакону Палладию, содержащее притчу о добродетели и пороке с интересной для нас агональной метафорикой:

Isidori Pelusiotae Epist. III, 144; PG v. 78, p. 840 B Ὁδὸς γάρ ἐστιν ἐπὶ τὴν ἀρίστην φέρουσα μεταβολήν. Εἰ γὰρ τὸ ῥεῦμα τῆς κακίας, τὸ ἐπὶ τὴν ἀπώλειαν τρέχον, ἠρεμήσειεν, ἀρχὴν λήψεται ἡ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν κίνησις. Ὥσπερ γὰρ ἡ ἐν τοῖς σταδίοις στάσις καὶ ἐπηρέμησις τὴν ἐναντίαν τίκτει κίνησιν (εἰ μὴ γὰρ σταίη, οὐκ ἄν εἰς τοὐναντίον χωρήσειεν), οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς κακίας, εἰ μὴ παύσοιτο, οὐκ ἄν τῇ ἀρετῇ χώραν δοίη.

«Есть путь, ведущий к наилучшей перемене. Если течение порока, бегущее к погибели, остановится, начнется движение к добродетели. Подобно тому как на стадионах остановка и временный покой рождает движение в противоположном направлении (ибо, не остановившись, невозможно двинуться в противоположную сторону), так и в случае с пороком: если не прекратится, не уступит место добродетели». Исидор явно использовал старую форму для нового содержания: стоит заменить «добродетель и порок» на «Утро и Вечер» или времена года (элементы), чтобы получить комментарий к гераклитовской философеме стадиона. А термин μεταβολή «перемена», употребленный здесь применительно к повороту в противоположную сторону, подсказывает одну из возможных интерпретаций фр. 56a/B 84a μεταβάλλον ἀναπαύεται «[все] останавливается, поворачивая вспять», т. е. «все умирает, переходя в свою противоположность». Смерть ночи (зимы) есть рождение дня (лета) и т. д., ср. фр. 66/B 36. То, что смертные условно называют «смертью», на самом деле только моментальная остановка космического маятника при начале его движения в противоположную сторону, поворотная мета между двумя формами существования, «бегущими в противоположных направлениях». Смерть человека есть рождение бога, и наоборот, так как это один и тот же бегун («бессмертные смертны, смертные бессмертны» — фр. 47/B 62), душа или δαίμων, бегающий взад-вперед по космическому стадиону и появляющийся попеременно то под именем «бессмертного» (на «пути вверх»), то под именем «смертного» (на «пути вниз»). «Движется все, божественное и человеческое, вверх-вниз (= туда-сюда) попеременно» (De victu I, 5) [16].

[1] Вниманию читателя предлагается переработанный (с сокращениями и добавлениями) вариант статьи, первоначально опубликованной в: Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy. Vol. XXX (1985). N 2. P. 131—150. Двойная нумерация фрагментов Гераклита дается по изданиям Марковича и Дильса — Кранца соответственно: *Marcovich M.* (ed.). Eraclito. Frammenti. Firenze, 1978; *Diels H.—Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Zürich; Hildesheim, 1985. Bd. I. S. 139—190.

[2] Обзор старых толкований см.: *Marcovich.* Eraclito. P. 236 sq.; *Kirk G. S.* Heraclitus, The Cosmic Fragments. Cambr., 1970. P. 289—293.

[3] *Zeller Ed.* Die Philosophie der Griechen, hrsg. v. W. Nestle. Leipzig, 1920. Bd. I. S. 845.

[4] *Kirk.* Heraclitus. P. 292.

[5] *Marcovich.* Eraclito. P. 236; Kranz in DK. Bd. I. S. 177. ad loc.

[6] Hecat., fr. 108 Jacoby; Her. I, 6, 1 etc.

[7] Небесспорный фр. 118/B 126a связан с космологическим значением числа 7. Новонайденный фрагмент о луне (P. Oxy. Nr. 3710; Vol. LIII, L., 1986. P. 97), по-видимому, также следует рассматривать в контексте натурфилософского гебдомадизма.

[8] *Kahn Ch.* The Art and Thought of Heraclitus. Cambr., 1981. P. 162; *Conche M.* Héraclite, Fragments. P., 1986. P. 195.

[9] *Montanari E.* Eraclito e il tramonto delle stelle // Studi di Filosofia Preplatonica, a cura di M. Capasso, Fr. de Martino, Pierpaolo Rosati. Napoli, 1985. P. 71—86.

[10] Ср. коммент. Тарана (*Tarán L.* Parmenides. Princeton, 1965. P. 13, и Hesiod., Theog. 748) с комм.: *West M. L.* Hesiod, Theogony. Oxford, 1966. P. 366.

[11] Ἐπιστάτης — «распорядитель», «судья на играх» (Pr.-Xen., Lac., 8, 4; Plato, Legg., 948e 949a) представляет собой плеоназм (то же, что βραβεύς) (и не засвидетельствовано в ионийской прозе. См.: LSJ. q.v. II, 2.

[12] ἐπιστάτης ἐτείων scripsi.
Как показывает J. Taillardat, образ божества как «арбитра» на арене человеческой жизни лежит в основе Pind., Pyth. VIII, 77—78, см.: REG, t. 99 (1986), p. 232 sq. (μέτρον как «правила игры»). В письме ко мне от 16.5.87 проф. Тайарда указывает на еще более близкую параллель к Гераклиту: Hyperid., Epitaph., 6,5 (p. 93 Blass—Jensen): солнце, подобно арбитру, регулирует времена года (τὰς ὥρας διακρίνων), причем дальнейшая аналогия с полисом и тема δίκη делают гераклитовское влияние вероятным.

[13] Ср. фр. 26/B 50, 85/B 41, 30/B 42, 46/B 58, 99/B 20.

[14] Возможно, уже в Placit. 1, 3, 8; *Burkert W.* Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambr. (Mass.), 1972. P. 72, n. 122.

[15] *Jüthner.* Die athletischen Leibesübungen der Griechen. Wien, 1968. Bd. II/1. S. 105.

[16] О значении агона в греческой культуре см.: *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э. Л., 1985.

ЕЛЕНА ПРЕКРАСНАЯ
(Истина и призрак)

Т. В. Васильева

«Старцы народа сидели на Скейской возвышенной башне,
Старцы, уже не могучие в брани, но мужи совета...
Старцы, лишь только узрели идущую к башне Елену,
Тихие между собой говорили крылатые речи:
„Нет, осуждать невозможно, что Трои сыны и ахейцы
Брань за такую жену и беды столь долгие терпят,
Истинно, вечным богиням она красотою подобна!
Но, и столь прекрасная, пусть возвратится в Гелладу,
Пусть удалится от нас и от чад, нам любезных, погибель“».

Гомер. Илиада, III, 149—160/пер. Н. И. Гнедича

Все быстротечное —
Символ, сравненье.
Цель бесконечная
Здесь — в достиженье.
Здесь — заповеданность
Истины всей.
Вечная женственность
Тянет нас к ней.

И. В. Гете.
Заключительный хор
из трагедии «Фауст» /
пер. Б. Л. Пастернака

Елена Прекрасная родилась в Древней Греции, но слава о ее совершенной красоте пережила собственно античную эпоху и унеслась далеко за пределы ее родины. Куда бы ни бросала Прекрасную Елену ее счастливая литературная судьба, везде она оказывалась дома: среди невесток троянского патриарха Приама она — любезное и кроткое дитя, в средневековом замке — властительная и многочтимая госпожа, на празднике берендеев — зрелая жена, величественная и в своей сердечной мудрости и в своей сердечной слабости. То, что получило название «вечной женственности», уже много веков до того носило имя Елены Прекрасной. Елена — это сама красота, за эту красоту как за самую драгоценную добычу вели спор эллины и троянцы, отдавая за нее жизнь и не спрашивая, добра ли она. И даже напротив, неизменными спутниками прекрасной Елены всегда были не добро и добродетель, но ложь, вероломство и погибель.

Елена родилась от обмана. В лживом образе лебедя, бедного лебедя, предстал перед Ледой владыка богов и за милосердие отплатил бесчестием. За яблоко раздора Афродита назначила ценою честь и верность Прекрасной Елены. Цепь последовавших

затем событий — бесконечная вереница злоумышлений, козней, клятвопреступлений, обид и отмщений, порождающих еще более тяжкие обиды. Эсхилу уже в самом имени Елены слышалось предвестие грядущих бед — «плена», в который будут увлечены сердца людей: красота рождает страсть, страсть переходит в стремление к обладанию, а то ведет к соперничеству, соперничество — к войне, война — к неисчислимым жертвам и страданиям [1]. «Красота-то ведь погибель наша!» — восклицает сумасшедшая барыня у Островского. В помрачении рассудка говорится это или в некотором божественном озарении, выпадающем иногда на долю безумцев, как верили в далекие и даже не столь далекие годы? [2] Этому вопросу не одна тысяча лет. Есть ли красота уже сама по себе добро, как полагали гомеровские старцы, или для красоты добродетель является наилучшей спутницей, как привыкла думать Офелия? [3] Или же красота сама по себе есть зло? И вообще, что значит «красота» и «почему ее обожествляют люди»? [4] И как в новейшие времена, так и в древности, вопрос «что есть красота?» очень быстро заменялся другим вопросом: что есть истинная красота? А если есть красота истинная, то есть и ложная. Следовательно, важно уметь отличить истинную красоту от ложной. Так с самого начала оказались завязаны в один узел проблемы красоты, истины и знания, и все эти три идеи античная мудрость увидела и сделала предметом философского истолкования в образе Елены Прекрасной.

В диалоге «Федр» Платон рассказывает притчу (243a—b):

«Для погрешающих против священных сказаний есть одно древнее очищение. Гомер его не знал, а Стесихор знал: лишившись зрения за поношение Елены, он не был так недогадлив, как Гомер, но понял причину и, будучи причастен Музам, тотчас же сочинил:

Не верно было слово это,
На корабли ты не всходила,
В Пергам троянский не плыла,—

а сочинив всю так называемую «Покаянную песнь», он сразу же прозрел» [5]. Платон неизменно поддерживает ту рационалистическую и этическую критику Гомера, которую начала зарождающаяся философская поэзия VI в. до н. э. Дочь Зевса, Прекрасная Елена, совершеннейшая красота, не могла совершать поступки и претерпевать положения, приличные разве что героине комической оперы Оффенбаха. У Гомера боги выше моральной критики, но молодая философия провозгласила божество высшим моральным авторитетом, а поэтому и в мифологической традиции (достаточно разноречивой) она стала строго отбирать исключительно нравоучительные предания. Нравственность Елены Прекрасной отныне должна была быть без упрека, и вот в противовес Гомеру предпочтение отдается той версии, согласно которой жена спартанского царя Менелая, сохраняя верность супругу, не

уплыла вместе с троянским царевичем Парисом, а была переправлена богами в Египет, где пребывала, пока не кончилась Троянская война и пока не нашел ее Менелай, прибитый к египетскому берегу превратностями обратного пути на родину. За что же тогда велась Троянская война, если не за восстановление чести и собственности царя Менелая? В этом случае причинами войны назывались более глубокие соображения (необходимость облегчить страдания матери-земли, изнемогавшей под бременем чрезмерно расплодившегося человеческого рода), а непосредственным предметом раздора был объявлен «призрак» Елены, созданный богами и претерпевший участь гомеровской героини [6]. Парис увез с собой в Пергам призрак, старцы восхищались призраком, победители вернули себе призрак и тысячи жизней были принесены в жертву призраку.

Этот мифологический двойник Елены стал любимым персонажем философских притч на самые разные темы, не только моральные или гносеологические, но и физические и метафизические. Так, у того же Платона в «Государстве» имя Елены появляется тогда, когда речь заходит о низменных удовольствиях, как-то: обжорство, любострастие, алчность, властолюбие, гоняясь за которыми, люди «лягают друг друга, бодаясь железными рогами, забивая друг друга насмерть копытами — все из-за ненасытности, так как они не заполняют ничем действительным ни своего действительного начала, ни своей утробы». Эти «призрачные образы» истинного удовольствия тем не менее «производят сильное впечатление, приводят людей в неистовство, внушают безумную страстную в них влюбленность и служат предметом раздора: так, по утверждению Стесихора, сражались под Троей мужи лишь за призрак Елены, не ведая правды» (586b—c) [7]. Здесь для Платона Елена Прекрасная уже не просто истина без греха, она — истинное наслаждение, истинная страсть, истинная честь в отличие от недостойных предметов суетных людских устремлений. Неистинная Елена именуется здесь греческим словом «эйдолон» (в переводе — «призрак»), от которого впоследствии произошло слово и понятие «идол».

«Эйдолон», «идол» — уменьшительная форма от слова «эйдос» («вид», «облик»), служившего у Платона обозначением идеального, совершенного и неизменного образа вещи, каковому должна она подражать в текучем мире становления и в каковом она пребывает в вечности бытия. Эйдос вещи есть сама вещь поистине в отличие от любых ее случайных и временных модификаций. «Эйдолон», идол, будучи уменьшительной формой, может иметь в греческом языке (как и во многих современных) еще и уничижительный смысл, как, скажем, ручонка — это просто маленькая рука, а книжонка — это еще и легковесная книга. «Идол» у Платона — это легковесный эйдос, недостаточно глубоко постигнутое, поверхностное представление о том, что́ есть истинное совершенство и красота. Однако не у всех греческих авторов «идол» имел такое же значение дурного и неистинного образа.

Об «идолах» повествовал уже Гомер, который не знал, что в Трою боги послали лишь призрак Елены, а не истинную дочь Леды и Зевса. У Гомера «идолы» — это души умерших в Аиде. В XI песни «Одиссеи» многоопытный и многострадальный царь Итаки спускается в подземное царство, дабы вопросить тень прорицателя Тиресия о своей будущей судьбе.

Разум ему сохранен Персефоной и мертвому; в аде
Он лишь с умом; все другие безумными тенями веют.

(X, 494—495/пер. В. А. Жуковского)

«Безумные тени», населяющие Аид,— это бесплотные «идолы», неосязаемые образы, сохраняющие все признаки своей прижизненной земной индивидуальности. Лишенные не только жил, мышц и костей, но и памяти о прошедшей жизни, души умерших не узнают Одиссея, но он различает их всех, узнавая и родных, и близких друзей, и тех, о ком знал лишь понаслышке. Среди теней Одиссей видит идол своей матери, которую он, отправляясь в поход, оставил живою. Узнав образ, он тем самым узнал о смерти матери. Вот его рассказ: в горестном порыве

Три раза руки свои к ней, любовью стремимый, простер я,
Три раза между руками моими она проскользнула
Тенью иль сонной мечтой...

(XI, 205—208)

«Ты ли это, мать моя,— вопрошает Одиссей,— или Персефона обманывает меня, посылая пустой идол?» — «Нет, Персефона не обманывает тебя,— отвечает идол матери,— все телесное сокрушает погребальный огонь, а здесь ты видишь отлетевшую от тела душу» (XI, 210 сл.). Гомер не называет материи, из которой соткан или вылеплен этот идол. Аристотель говорил, что душа — это форма тела [8]. Может быть, и гомеровская душа — это чистая форма, без всякой материи, добыча зрения, не осязаемая для рук, так сказать, «неосязаемый чувствами звук» вроде гоголевских мертвых душ? В таком предположении мало вероятности, ибо вся античность (исключая Платона, разумеется) более или менее решительно высказывается против существования чего бы то ни было бестелесного. Большинство древних писателей, рассуждая о душе человека, наделяют ее некоторой материей, самой тончайшей из всех, какие (опять-таки гоголевскими словами) «может представить воображение человеческое» [9]. Гомеровский идол бесплотен, т. е. лишен человеческой плоти, но он не ложь, не мираж, не обман зрения. Стоит душе напиться жертвенной крови, и к ней возвращается память — вот почему Одиссей получает возможность беседовать в Аиде и с матерью, и с некоторыми из умерших друзей. Можно сказать, что идол у Гомера — это «сам человек», не утративший со смертью ничего личного [10].

Если бы Гомер и знал, что в Трое находился идол Елены, это ничего не изменило бы в гомеровском мире. Идол Елены, прекрасный, как сама Елена, все так же восхищал бы старцев

и юношей совершенством своей красоты, и для прекращения раздора богам достаточно было бы сделать два идола — по одному для греков и для троянцев — или столько идолов, сколько пар глаз созерцало этот божественный образ на высокой стене пергамской крепости. Пусть Одиссей не может обнять идол матери, но встреча с ней, уже умершей, для него — неслыханно щедрый подарок богов. Если причина Троянской войны не в грехе Елены, а в промысле Зевса, то тем более идол Елены не злой обман, но награда воинам, чудесное видение, гений чистой красоты среди ужасов битвы. Обманом можно считать троянского коня, сделанного человеческими руками, а божественное творение — идол Елены — двойник ее души есть орудие божественной воли, тем самым уже священное и почтенное.

Чрезвычайно важное место занимали «идолы» вещей в картине мира, построенной античными материалистами. Демокрит, а за ним Эпикур и Лукреций считали, что человек видит мир постольку, поскольку от поверхности всех тел беспрерывно отлетают их тончайшие оболочки (сохраняющие внешний облик тел), которые, проникая в тело человека и достигая его глаз, становятся для человеческой души источником представления об окружающих предметах. По-гречески Демокрит и Эпикур называли эти оболочки «идолами» либо в память об идолах Гомера, либо отождествляя свои образы-оболочки с душами-тенями гомеровского Аида. Латинские писатели, передавая учение Демокрита, называют его идолы «спектрами», а поэт Лукреций прямо говорит о призраках, тенях, подобиях, тончайших изваяниях тел, отлетающих с их поверхности и уносящихся в воздухе по всем направлениям, достигающих зрения человеческого иной раз очень далеко от покинутых ими предметов, а порой и после их гибели [11].

Когда образы умерших являются нам во сне и мы видим их как живых и беседуем с ними как с живыми, повествует Лукреций [12], мы готовы подумать, что пленники Аида, тени, души покойников вырвались из своего заточения, но это не души, ибо человеческая душа распадается на первоначала вместе с гибелью и распадением тел, служивших им вместилищем; это те образы, которые без числа теснятся в воздухе, пробегая многоразличными путями, когда прямыми и короткими, а когда долгими и запутанными, от поверхности предмета до поверхности тела человека и от открытых пор до чувствительной части глаза (для того чтобы видеть, не всегда необходимо держать открытыми веки). Тот, кому только во сне осталась горькая сладость редких и неусловленных встреч с навсегда утраченным другом, будет ли сетовать на призрачность посетившего его видения? Эти сонные видения — такой же подарок ночи, каким была для Одиссея встреча с тенью матери в Аиде.

Воинов у стен Пергама обманул не идол Елены (предположим, стайку таких идолов ветер перебросил с европейского берега на азиатский), который всегда остается истинным и полномочным представителем отторгнувшего его тела, их обманула невозмож-

ность проверить показания одних чувств показаниями других. Если ощущение зрения подкрепляется ощущением слуха, а лучше всего — ощущением осязания, тогда можно говорить об истине [13]. Пусть под Троей не было Елены, но красоту воины видели настоящую, ибо нет зрения, помимо идола, а идолы — это всегда истинные образы, обманывается уже рассудок, когда оценивает показания чувств [14].

Ни для Гомера, ни для атомистов в сопоставлении идола с истиной не было драматического конфликта. Идол тоже был своего рода истиной или даже истиной по преимуществу. Тот пафос, с которым Платон повествует о жертвах, ввергнутых призраком в пагубное заблуждение, вряд ли здесь возможен. Однако мимо этого сюжета не прошла греческая трагедия, и он получил поразительно глубокое, хотя на первый взгляд и неожиданное, психологическое истолкование в трагедии Еврипида «Елена».

В прологе трагедии мы застаем Елену, истинную и безгрешную, глубоко несчастной. Елена рассказывает свою историю и сопутствующие ей предания, но когда повествование доходит до призрака, речь ее становится сбивчивой; да, было сотворено богами подобие ее «из неба», оно было предоставлено воле и коварству Париса, но притом Зевс зажег войну меж греков и фригийцев, чтобы снять чрезмерное бремя с матери-земли и «чтобы лучший грек был славою отмечен», а наградой владыка богов назначил Елену, но кого — ее или призрак, героиня Еврипида сама уже плохо различает. Над войсками носился пустой призрак, но имя везде повторялось Елены. Кровь, пролитая на берегах Скамандра, падает проклятием — на кого? На призрак или на ту, что носит имя Елены и есть Елена? Не зная за собой преступления, Елена так мучится чувством вины, что хотела бы умереть. От самоубийства ее удерживает предсказание Гермеса: «В Спарту с мужем ты вернешься». Появляется один из греческих героев с корабля, приставшего к берегу неподалеку отсюда; он видит женщину, похожую на Елену, и готов пронзить ее стрелой за одно только сходство с ненавистной всем дочерью Зевса, останавливает его лишь страх: все-таки он пришелец на чужой земле. Елена сама заговаривает с ним. Из этой беседы она и зритель узнают, что Илион пал семь лет назад и царь Менелай добыл победный трофей — свою спартанскую жену, что в море греческий флот разметала буря, в которой, вероятно, погиб Менелай, что мать Елены — Леда — удавилась, не пережив позора своей дочери, что братья Елены — Диоскуры — тоже, по слухам, закололись из-за сестры. В конце разговора тронутый отзывчивостью собеседницы пришелец говорит:

> Хоть видом ты похожа на Елену,—
> Душа иная у тебя — совсем
> Иная [15].

Парод — выходная песня хора — превращается в горестный плач о судьбах Леды, Менелая и самой Елены, не свершившей

ни единого преступления и осыпанной столькими проклятиями.

Как можно видеть, страдают не только люди, принимающие идол за истину, страдает истина от вины идола, вводящего людей в заблуждение. Как у Гомера и атомистов идол принадлежит истине, так и у Еврипида истина не отделяет себя от своего идола. Истина не может быть спокойной и благополучной, если ее именем и ее идолом творится зло.

Но рыдания хора стихают и начинается первое действие. В очередной раз перечисляя свои безвинные злодеяния, Елена проклинает красоту, которая иных венчает счастьем, а для нее стала погибелью. Корифей уводит Елену, после чего появляется Менелай — оказывается, буря разбила его корабль вблизи этого берега, на обломке киля он добрался до суши вместе с женой, которую он отбил у троянцев. Спрятав свой драгоценный трофей в пещере, царь, в облике водяного, прикрытый лишь клочьями водорослей, пытается найти помощь в здешнем дворце. От привратницы он узнает, что здесь нашла приют Елена, спартанская царица. Первая мысль Менелая — что его пещеру уже успели посетить местные жители — но нет, Елена Спартанская живет здесь с того времени, когда греки еще не уплывали под Трою. Менелай теряется в догадках: либо во дворце живет самозванка, либо у него двоится в уме и на Ниле есть второй Зевс или второй Лакедемон, второй Тиндар, да и, пожалуй, вторая Троя. Появление Елены прерывает его невеселые думы. Менелай в ужасе: тезка Елены и его Елена похожи, как две капли воды. Елена первая узнает мужа, хотя успела оплакать его как погибшего. Она бросается к супругу, но тот отстраняет ее: «Ко мне не прикасайся!». С этого момента традиционная в греческой трагедии сцена узнавания переходит в столь же традиционный «агон» — спор об истине, столкновение двух убеждений [16].

Менелай, оставивший жену в пещере, принимает эту новую Елену за призрак, а Елена, истинная Елена, еще недавно не отделявшая себя от идола, сейчас горит желанием избавиться от соперницы, которая к тому же и не жена вовсе, а облако какое-то, эфир, изваянный из неба призрак. Между героями происходит диспут чисто философского содержания.

Елена еще надеется, что муж просто не узнаёт ее. «Я твоя жена»,— уверяет она. «Но тогда вместе с тобой у меня оказываются две жены, а я один и не могу быть супругом сразу двух жен»,— возражает Менелай. «Открой глаза! Разве ты не видишь, что это я? Чему верить, если не глазам»,— в отчаянии повторяет Елена. «Мои глаза не находят различия между тобой и той, что я привез из-под Трои, а ум мой бессилен решить, кто призрак, кто человек».— «Но вот она я, я — правда, а та — идол». «Я — правда» — все, что может сказать Елена. «А в Трое тоже была ты?» — нерешительно спрашивает герой. «Это имя может быть одновременно повсюду, а тело — лишь в одном месте; я все эти годы была здесь»,— с гордостью сообщает жена, надеясь обра-

довать мужа доказательством своей непогрешимости, но именно этот ответ больно ранит его сердце, и он делает свой выбор: «Тебе, жена, я желаю всяких благ за сходство с бесконечно дорогой мне супругой, а я уеду отсюда с той, добытой такой нелегкой ценой».

Не прогневись: трудов своих обузе
Я верю больше, чем тебе, жена [17].

На глазах у почтеннейшей публики человек решительно отдает предпочтение призраку перед истиной, пороку перед добродетелью, памяти перед непосредственным чувством. Что это? Софистическая причуда в духе Горгия, тоже сочинившего апологию Елене Троянской [18], где остроумными доводами доказывается невинность неверной жены? Склонность Еврипида к парадоксам известна, но его парадоксы — менее всего игра ума, Еврипид слишком добросовестно «входит в положение» героя; он выступает против ходячего мнения, однако отстаивает он не доказуемость противоположных суждений, а правомерность противоречивых чувств.

Действительно ли Менелай не сумел отличить истину от призрака? Это маловероятно, подобный сценический трюк украсил бы комедию, но не трагедию. Еврипид достаточно ясно показывает другое. Призрак, с которым борется Елена, таится не в пещере у морского берега, но в душе ее супруга. Менелай убежден, что он ратными подвигами отвоевал у троянцев честь обладания Еленой Прекрасной (вспомним, ведь эту награду назначил Зевс «лучшему из греков), он вернул к тому же себе свою собственность, наказал незаконных претендентов за вероломство и святотатство. В чистосердечии самоочевидной истины и безупречной добродетели Елена протягивает руки к своему долгожданному властелину: вот я, живая, настоящая, из осязаемой плоти, неизменно верная тебе жена,— только прикоснись, и ты убедишься в моей правоте, рассеется сон твоего заблуждения, ты постигнешь, что до сих пор вез в Спарту лишь призрак (заметим, что для этого Елене потребовалось немалое мужество — ведь она знает, что дома ее ждет всеобщая ненависть; вот, казалось бы, тут-то и спрятаться в тени идола, подставить призрак вместо себя, самой сказаться призраком, раз уж Менелай готов тому поверить, но истина смело идет навстречу своей судьбе, памятуя предсказание Гермеса: «В Спарту с мужем ты вернешься»). Что перед истиной призрак должен отступить, потеряв всякую цену, это для Елены ясно, как день. Но Менелай медлит. Он не торопится отличить истину от лжи «наощупь» [19]. Он готов признать в здешней египетской Елене свою бывшую невесту, свою прежнюю супругу — за нее стоят непосредственные показания всех его чувств. Но разве та, добытая в Трое,— неосязаемый чувствами звук? А годы трудов и лишений для него и для всей Эллады, а потоки пролитой крови, родной и чужой, вражеской и дружеской, а справедливое воздаяние за бесчестие, а торжество победы и слава

победителя — разве все это не ощущал он каждым атомом своего тела? Предпочесть всему этому бесславие слабоумного слепца, принесшего тысячи жизней в жертву своей недалекости, пусть даже по роковой воле богов? Слишком неравной ценой представляется ему безоблачная истина и постная добродетель, с одной стороны, за горе, труд, справедливость и славу — с другой. И кто сказал, что если на одной чаше весов истина, то на другой непременно должна быть ложь? На другой чаше тоже истина, только другая. Призрак не пустой мираж, он тоже соткан из материи, только другой, и его материя — эфир — ничуть не хуже материи живого тела, уж скорее, лучше, возвышеннее. Перед Менелаем две истины: трудная и легкая, омраченная и ясная, злая и добрая. Он, как Геракл на распутье (в притче софиста Продика), должен выбрать из двух истин ту, что его больше привлекает [20], и он выбирает ту, что ему дороже досталась. Менелай выбирает страдание, мрак и зло — но разве он не прав? Менелай остается верен заблуждению, с которым он прожил труднейшие годы своей жизни, но разве он не вызывает сочувствия? Еврипида недаром называли «философом от сцены» и «трагичнейшим из поэтов» [21]. Конфликт между истиной и призраком он показывает не «извне», как Платон, путем обличения, но «изнутри», через страдания героя, сострадание зрителя и общее для них преодоление тягостного заблуждения и устремление к божественному свету истины. Истина открылась Менелаю еще в первом действии, но она потребовала от героя готовности перечеркнуть свою жизнь и свою личность, предлагая будущее счастье безвозмездно, зато оставляя прошлые страдания без искупления,— и он отшатнулся от нее.

Второе действие начинается с рассказа вестника (слуги): та жена, что скрывалась в пещере, вознеслась на небо, к породившему ее эфиру. Улетая, она успела сообщить, что была лишь призраком, что Александр-Парис не владел Еленой, что всему виной были замыслы богов. Этот «голос свыше» обезоруживает Менелая. Дуэт Менелая и Елены повторяется еще раз, но если в первом действии каждое слово жены отзывалось болью отчаяния в сердце супруга, то теперь повторение тех же слов вызывает в нем взрывы бурного ликования. Менелай уже счастлив всем: и тем, что жены не было в Трое, и тем, что боги перенесли ее в Египет, и тем, что все эти годы жена была в безопасности, а все превратности войны и плавания делил с ним призрак. Теперь уже он сам открывает обретенную истину слуге: вот истинная Елена, она невинна, она моя супруга. «Все муки — даром? И награда — призрак?» — лаконично подытоживает старый раб, причем к его душе истина пробивается значительно легче и быстрее, чем к душе господина. «Богов чудесна воля и неисповедимы их пути!» — тут же восклицает он [22]. Здесь заканчивается философическая часть трагедии и начинается авантюрная: счастливые супруги хлопочут о том, как обмануть бдительность местного правителя и добыть у него все нужное для возвращения на родину,

бегут, а поднявшуюся было суматоху улаживают спустившиеся с неба Диоскуры, итог всему подводит хор:

Многовидно явленье божественных сил,
Против чаянья много решают они:
Не сбывается то, что ты верным считал,
И нежданному боги находят пути;
Таково пережитое нами.

Кроме этой поучительной сентенции, оставляющий свое место зритель уносит в памяти последние слова утихомиренного Диоскурами египетского царя:

Елене
Счастливого возврата пожелаю.
Нет доблестней ее, нет и верней,—
Она достойная сестра бессмертных.
О, радуйтесь, блаженные, сестре,
Благословенной между жен земных [23].

Это говорится о Елене, а не об Алкестиде или Пенелопе. Еврипид превзошел и Стесихора и Горгия: Елена уже не просто невинна, она — образец добродетели. Совершенная красота провозглашается совершенной добродетелью. А нужно ли непременно соединять две эти идеи? Красота хороша красотой, добродетель — добродетелью. Что приобретают они от соседства друг с другом? Это соседство необходимо не красоте и не добродетели, оно необходимо истине. Дело в том, что в истине красота и добродетель неотделимы друг от друга. Еврипид это сказал, но не растолковал. За более подробными разъяснениями следует обратиться к Платону.

Отношение Платона к красоте не было однозначным. Кто не помнит известных эпизодов из «Пира» или «Алкивиада», где Платон намеренно принижает ценность красоты перед мудростью и добродетелью. Не менее известна и та часть беседы в «Парменида», где речь заходит о красивом и безобразном перед лицом идеи. Однако еще раз вчитаемся в эти строки, начиная с вопроса Парменида (13b — e):

«...Представляется ли тебе, например, подобие само по себе чем-то отдельным от того подобия, которое присуще нам, и касается ли это также единого, многого и всего, что ты теперь слышал от Зенона?

— Да,— ответил Сократ.

— И таких идей,— продолжал Парменид,— как, например, идеи справедливого самого по себе, прекрасного, доброго и всего подобного?

— Да,— ответил он.

— Что же, идея человека тоже существует отдельно от нас и всех нам подобных — идея человека сама по себе, а также идея огня, воды?

Сократ на это ответил:

— Относительно таких вещей, Парменид, я часто бываю в недоумении, следует ли о них высказаться так же, как о перечисленных выше, или иначе.

— А относительно таких вещей, Сократ, которые могли бы показаться даже смешными, как, например, волос, грязь, сор и всякая другая не заслуживающая внимания дрянь, ты тоже недоумеваешь, следует или нет для каждого из них признать отдельно существующую идею, отличную от того, к чему прикасаются наши руки?

— Вовсе нет,— ответил Сократ— я полагаю, что такие вещи только таковы, какими мы их видим. Предположить для них существование какой-то идеи было бы слишком странно...

— Ты еще молод, Сократ,— сказал Парменид,— и философия еще не завладела тобой всецело, как, по моему мнению, завладеет со временем, когда ни одна из таких вещей не будет казаться тебе ничтожной; теперь же ты, по молодости, еще слишком считаешься с мнением людей» [24].

Что заставляет Сократа колебаться? Идея — это не просто нечто, пребывающее в отвлечении от вещи. Идея человека — это прежде всего идея идеального человека, превосходного во всех отношениях, «красивого и добродетельного», как любили говорить в древних Афинах [25]. Но как быть с идеей грязи? Как представить себе превосходную во всех отношениях грязь? Можно было бы сказать — как самую некрасивую и самую недобропорядочную, но это значило бы упустить из виду самое главное в идее — ее обращенность к благу. Благо у Платона было самой главной идеей или даже единственной, все прочие идеи были идеями постольку, поскольку они указывали на благо [26]. Однако благо Платон полагал не в том, что́ кому за-благо-рассудится, но в едином. А там, где благо как идея тождественно единому как идее, там высшим совершенством вещи любого вида будет ее причастность единому, т. е., говоря физически, а не метафизически, ее способность найти свою часть в единстве мироздания и наилучшим образом исполнить свое предназначение. И если так, то идеальной грязи уже не нужно ни красоты, ни безобразия, а нужно хоть какое-то доброе предназначение, отвечая которому она могла бы реализовать все лучшее, на что она способна, чтобы про нее можно было сказать «добрая грязь». Но ведь это не так-то просто — придумать для грязи какое-то доброе применение. А кто сказал, что просто — постичь высшую мудрость бытия? Именно высшая мудрость и открывает благо каждой вещи, а не людские мнения, отдающие предпочтение красивому перед некрасивым.

Даже все некрасивое в роке
Осеняет своя благодать,—

сказал поэт, называя «роком» все ту же высшую мудрость [27]. Но уж если есть своя благодать у некрасивого, то должна быть своя благодать и у прекрасного.

Всякое существующее единое есть множество составляющих его сторон, характеризующих его свойств, включающих его определений. Благо единого состоит в соразмерности и слаженности членов множественности внутри единого. Соразмерность открывается глазу как красота, а слаженное взаимодействие всех частей внутри целого космоса позволяет каждой вещи выявить свою добродетель [28]. В этом и состоит истина единого-блага (Филеб, 64е — 65а).

Красота сама по себе, т. е. идея красоты (а что как не идея красоты есть Елена Прекрасная?), и добродетель сама по себе, идея добродетели, неразлучны в истине бытия. Среди живущих людей один может быть отмечен красотой, другой — умом, третий — добрым нравом, но ум как идея причастен благу, а следовательно, в нем слиты идеи истины, красоты и добродетели, как и во всякой идее. Вот почему истинная Елена Прекрасная может быть только добродетельной, как провозгласил в «Покаянной песне» Стесихор, и абсолютной добродетелью, как утвердил это своей трагедией Еврипид.

Что же идол Елены? — почему красота принадлежит благу, а подобие красоты — злу? В диалоге «Софист» Платон уточняет понятие «идола», делая различие между «идолами» и «фантасмами» [29]. Идолы сохраняют подобие эйдосам, а фантасмы — пустые призраки. Идол Елены не пустой призрак, он подобен красоте, говорит о красоте и влечет к восхищению красотой. Зло происходит от того, что человек стремится присвоить себе то, чему должен вверить себя. Вспомним Менелая: он колебался, заблуждался и страдал, пока искал, какое из двух благ присвоить себе — славу или непогрешимость, но когда ему открылась истина, он сам вверился Елене и воле богов. Только слепцы могут утверждать: «красота обманчива» или «идолы обманчивы». Не красота обманчива, а человек не всегда способен в красоте разглядеть ту истину, которую она собой являет. Если то восхищение, которое она вызывает в душе, человек принимает за обещание эгоистических удовольствий, будь то низменных, будь то возвышенных, он рискует быть обманутым. Восхищаться красотой поистине значит, говоря бессмертными пушкинскими словами, «понимать душой все... совершенство» возлюбленного, живое ли это существо, неодушевленный предмет или целая стихия — музыка, например, или наука, физическое движение или интеллектуальное созерцание. Прекрасная Елена послана богами не для того, чтобы погубить мир, а для того, чтобы, восхищаясь красотой, человек учился видеть в ней черты истины и блага. Призраком она обернется для того, кто захочет подчинить ее себе, мимо жадных рук она проскользнет сырым облаком, как эфирный идол Елены у Еврипида, как ледяной идол Снегурочки у Островского. Тому, кто сам подчинит себя ее власти, читая в ее чертах черты добродетели, кто постигнет в языке красоты язык истины, она станет путеводной звездой, опорой и защитой, как «Вечная женственность» Фаусту в финале его трагедии.

А все-таки есть ли красота пустой сосуд или «огонь, мерцающий в сосуде»? Красота есть идея. Все красивое, что мы видим в этом мире, не более чем идолы красоты, ее подобия, изваяния, а из чего изваяно такое подобие, это уже не столь важно; оно может быть сотворено из глины на гончарном круге, и тогда это сосуд, из холста и красок — тогда это картина, из душевной материи — и тогда это самый тонкий образ красоты, а поэт, назвавший душевно прекрасное существо «некрасивой девочкой», просто не сумел до конца отрешиться от людского мнения [30]. А тот образ красоты, которому чаще всего достаются упреки моралистов, который вылеплен как здоровое, соразмерных очертаний и полное свежих сил человеческое тело, ничуть не меньше способен говорить об истине и совершенстве тому, кто готов отдать этой красоте жизнь и душу, как Иван Северьяныч, «очарованный странник» Лескова.

Но добра ли красота, т. е. будет ли чуждая добру красота земных вещей «идолом» или «пустой фантасмой»? Разумеется, фантасмой. Только благо — истинно. Всякая вещь истинна лишь в меру причастности своей благу. Платон готов любить мир, но лишь за то благо, которое он в себе несет, будучи копией с благого образца. В мире к благу примешано зло, а этого «черненького мира» Платон не полюбил бы никогда. Но ведь истинное благо — только в едином, в частном нет полноты истины и блага. Одна идея безупречна, все идолы ее — не без греха. Можно ли вообще отдавать дань восхищения чему-то частному, пусть даже и причастному отчасти идеальной красоте?

На троянской стене стоял призрак Елены Прекрасной, но и у египетских могил скрывался тоже призрак, хотя и одетый в человеческую плоть, а не сотканный из эфира. Истинной Елены для Платона нет ни среди живущих, ни в царстве мертвых, где, по преданию, душа Елены стала подругой души Ахилла (идея неотразимой красоты и вечной женственности соединилась с идеей непобедимой силы и высшей доблести) [31]. Истинная Елена для Платона — та, что еще не родилась, та, что покоится в единстве единого. Все сущее еще до того, как оно возникает, есть единое, а после возникновения существует в единстве. Лишь в свете единства единого может быть постигнута какая бы то ни было идея. Красота неразлучна с добродетелью в единстве бытия, как и добродетель с красотой, но ни красота не есть добродетель, ни добродетель не есть красота. Добродетель как добротность всякой вещи есть открывающаяся пытливому уму на опыте взаимоопределенность всех вещей в единстве бытия. Красота есть угадываемая уже чувством в облике вещи незаурядная точность ее исполнения и тем самым ее «привлекательность» для глаза, души и ума, та привлекательность, которая увлекает чувство к любованию совершенством, а ум — к изысканию истоков этого совершенства и к отысканию пути для собственного совершенствования. Добродетель удобна, красота взыскательна.

«Итак, он встретил Сократа — умытого и в сандалиях, что с тем редко случалось, и спросил его, куда это он так вырядился. Тот ответил:

— На ужин к Агафону. Вчера я сбежал с победного торжества, испугавшись многолюдного сборища, но пообещал прийти сегодня. Вот я и принарядился, чтобы явиться к красавцу красивым» [32].

Пусть этой платоновской шуткой закончится рассказ о судьбе Елены Прекрасной, о торжестве красоты в этом мире, о ее нелегких победах и о ее благодетельной власти над людьми.

Эсхил. Агамемнон, 687 сл. Русские переводчики передают образы Эсхила общим словом «плен», но в созвучиях греческого текста угадывается и «тлен» и «одоление», и «обольщение».

[2] *Островский А. Н.* Гроза, действие IV, явление VI:

«Барыня. . . Красота! А ты молись богу, чтобы отнял красоту-то! Красота-то ведь погибель наша! Себя погубишь, людей соблазнишь, вот тогда и радуйся красоте-то своей. Много, много народу в грех введешь! Вертопрахи на поединки выходят, шпагами колют друг друга. Весело! Старики, старые, благочестивые, об смерти забывают, соблазняются на красоту-то! А кто отвечать будет? За все тебе отвечать придется. . .» Слова эти оказываются поразительно созвучными судьбе и переживаниям греческой Елены Прекрасной.

[3] *Шекспир.* Гамлет, акт III, сцена 1.

[4] *Заболоцкий Н. А.* Некрасивая девочка (1955):

И пусть ее черты нехороши,
И нечем ей прельстить воображенье,—
Младенческая грация души
Уже сквозит в любом ее движенье.
А если это так, то что есть красота
И почему ее обожествляют люди?
Сосуд она, в котором пустота,
Или огонь, мерцающий в сосуде?

[5] *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 177. Название сочинения Стесихора «Палинодия» (здесь в переводе — «Покаянная песнь») стало нарицательным для всякого произведения, выражающего резкий переворот в умонастроении автора.

[6] См.: *Еврипид.* Трагедии. М., 1969. Т. 2. С. 76—77.

[7] *Платон.* Соч. М., 1971. Т. 3. (I) С. 412.

[8] *Аристотель.* О душе, 412а — 413а. См.: *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 394—396.

[9] Своеобразный свод представлений древнего материализма о материи души дается у Лукреция («О природе вещей», III, 94—416).

[10] Всем памятны первые стихи «Илиады»:

Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына,
Грозный, который ахеянам тысячи бедствий содеял:
Многие души могучие славных героев низринул
В мрачный Аид, и самих распростер их в корысть плотоядным.

(I, 1—4/пер. Н. И. Гнедича)

Здесь «душа» и «сам человек» противопоставляются друг другу. Этому противоречию можно указать разные объяснения. Наиболее простое, по-видимому, может заключаться в том, что перед лицом смерти «сам человек»— это, конечно, тело человека, которое перестает жить, а не его бессмертная душа; в Аиде же душе приходится носить свойства индивидуальности, иначе в царстве мертвых все тени были бы «на одно лицо».

[11] См.: *Лурье С. Я.* Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970. С. 114, 320 (468—470), а также: *Лукреций.* О природе вещей. IV, 50—53.

[12] *Лукреций.* Указ. соч. IV, 33—41.
[13] Там же, 230—233.
[14] Там же, 478—484.
[15] *Еврипид.* Указ. соч. С. 85.
[16] Там же. С. 102 сл.
[17] Там же. С. 106.
[18] См. Ораторы Греции. М., 1985. С. 22—31.
[19] Ср. эпиграмму Тимона:

> Чувствовал ложь Аристипп наощупь — в особе столь нежной
> Это не диво...

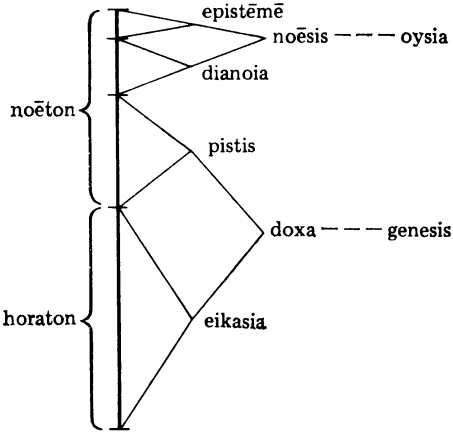
(См.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 124.)
[20] См.: *Ксенофонт Афинский.* Сократические сочинения. М.; Л., 1935. С. 61—65 (II, 1, 21—34).
[21] См.: *Аристотель.* Соч. М., 1984. Т. 4. С. 659 («Поэтика», 1453а).
[22] *Еврипид.* Указ. соч. С. 113—114.
[23] Там же. С. 162.
[24] *Платон.* Соч. Т. 2. С. 408—409.
[25] Об идеале афинской демократии — «калокагатии» (соединении физического совершенства и моральной доблести в каждом гражданине полиса) см.: *Лосев А. Ф.* Классическая «калокагатия» и ее типы // Вопросы эстетики. М., 1960. Вып. 3. С. 411—475.
[26] См.: Государство. Кн. VI—VII.
[27] *Есенин С.* Персидские мотивы («Свет вечерний шафранного края», 21—22).
[28] *Платон.* Соч. Т. 3 (I). С. 82—83.
[29] Там же. Т. 2. С. 349—350 (236b—c).
[30] См. примеч. 4.
[31] См.: *Зелинский Ф. Ф.* Из жизни идей. Т. 3. Соперники христианства. СПб., 1907. С. 166—167.
[32] *Платон.* Соч. Т. 2. С. 99.

«БЕСПРЕДПОСЫЛОЧНОЕ НАЧАЛО» В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА И КАНТА

А. Л. Доброхотов

Цель данной работы — сравнение двух текстов, посвященных, как представляется, одной проблеме. В первом из них, в пассаже 509b — 511e из VI книги платоновского «Государства», говорится о знании, не опирающемся ни на какие допущения, но обосновывающем все остальные типы знания. Во втором, в 16—19 параграфах «дедукции чистых понятий рассудка», предпринимаемой Кантом в «Критике чистого разума», выдвигается учение о трансцендентальной апперцепции как основе рассудочного знания. Исторические и логические аспекты различия учений Платона и Канта достаточно очевидны для того, чтобы можно было принять их как бесспорный факт. Гораздо интереснее обратить внимание на весьма проблематичное, во всяком случае, не лежащее на поверхности сходство этих учений как в постановке вопросов, так и в их решениях. Упомянутые тексты дают материал для такого сравнения.

Сразу же можно отметить тему, которая сближает столь разные по форме и материалу концепции. Это тема сверхопытного синтеза, который в той мере, в какой признается его возможность, оказывается предпосылкой и основанием всякого рационального синтетического построения. Тем самым ставится вопрос о возможности науки, выполняющей функции знания о знании и опирающейся при этом на саму себя. Другими словами,— о возможности философии как строгого метода. Поскольку взятые тексты относятся к числу ключевых для платоновской и кантовской систем, а вопрос, поднятый в них, является одним из главных для западноевропейской традиции философского мышления, можно заранее признать важность как сходства, так и различия идей великих мыслителей.



Рассмотрим, как ставит проблему Платон. VI книга «Государства» — сердцевина диалога. Здесь излагается учение о солнце-благе, которое так же организует вокруг себя иерархию идей, как идеи организуют вокруг себя иерархию социальных уровней. Далее, в 509d — 510a Платон дает систематизацию видов знания при помощи разделенной на неравные части линии, которая выглядит следующим образом (см. схему).

В VII книге (533e — 534a) Платон поясняет: «Как сущность относится к становлению, так мышление к мнению. А как мышление относится к мнению, так познание относится к вере, а рассуждение к уподоблению» [1]. Первые два деления Платон относит к миру умопостигаемого, вторые два — к миру зримого [2]. Платоновская пропорция указывает, в частности, и на то, что восхождение к вершинам мыслимого совершается закономерными и ритмичными этапами. В 510b — 511e выясняется, что в пределах каждого этапа низшее деление служит для высшего как бы опорой и ступенькой (предпосылкой — hypothesis), или тем, что мы сейчас назвали бы аксиомой и постулатом той или иной научной системы. Но высший уровень знания, душа, по Платону, ищет, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Это archē anypothetos (беспредпосылочное начало, как переводит А. Ф. Лосев [3]) таково, что само является основой и предпосылкой всякого знания, и уже в силу этого не может иметь собственных предпосылок. Геометры, поясняет Платон, делают допущение: им понятно, что такое чет и нечет, фигура и т. д. Но на деле они пользуются образным выражением мыслимого, тогда как логические выводы делаются в отношении умопостигае-

мого. Беспредпосылочное же начало есть уровень знания, на котором исчезает двойственность условного допущения (в том числе логически непроясненных аксиом) и интеллектуального созерцания объекта. По выражению Платона, мышление предпосылочное идет к концу, как бы не имея начала. Высший же тип мышления, диалектический, устремляется к началу, избегая образов и руководствуясь чистыми идеями. В 511b-c Платон замечает, что для диалектики гипотезы являются лишь подступами и устремлениями (epibaseis te kai hormas), т. е. опорами и порывами к высшему. Разум, как бы опираясь на подставку гипотезы, подпрыгивает и пытается коснуться «беспредпосылочного начала». Дотронувшись (hapsamenos) до него, разум завершает свою работу, не пользуясь чувственными образами, но лишь идеями в их взаимосвязи. Тактильная метафора у Платона не случайна: «беспредпосылочное начало» не может быть выражено в дискурсивной форме и не является, собственно говоря, элементом родовидовой иерархии понятий. Аристотель прибегает к подобному выражению, описывая истинное познание «несоставных вещей»: истина в этом отношении есть «касание» (thigein) (Мет. 1051 b 20).

Необходимость для умопостигаемого рода вещей иметь начало и основу, их несамодостаточность, вынуждающая мышление искать верхнюю границу мира бытия, обосновывается Платоном в целом ряде диалогов. Здесь не только «Филеб» и «Тимей» с их концепцией блага-демиурга, относящегося к идеям, как к средствам воплощения замысла, но и «Парменид», возводящий все уровни инобытия к высшему самотождеству единого, и «Теэтет», доказывающий, что знание как таковое предшествует всякому конкретному типу знания и в поисках обоснования е неизбежностью обращается на себя.

Концепция Платона, которая вырисовывается при исследовании и сравнении как упомянутых, так и ряда других текстов, имеет дело со старыми проблемами греческой философии, но как тип решения представляет собой нечто совершенно новое. Прежде всего Платон вводит новое представление о первоначале, принципиально отличающееся от досократовского «архэ». Первоначало находится по ту сторону сущностно определенного бытия и тем самым не может быть той или иной сущностью. Однако оно есть источник, порождающий всякое определенное бытие так же, как и возможность его познания [4]. Подчеркнутая запредельность первоначала в платоновском решении контрастирует не только с теориями его предшественников, но и с онтологией Аристотеля. «Ум» в учении Анаксагора функционально сходен с ролью «солнца-блага», но он нераздельно связан, при всей его абсолютной чистоте, с целокупностью космоса. «Ум» в учении Аристотеля сохраняет почти все характеристики платоновского первоначала, за исключением, во всяком случае, одной: являясь предельным обобщением архитектоники форм, он не может считаться запредельным источником бытия. Здесь не сто́ит касаться сложной историко-философской проблемы допустимости сближения трех

приведенных концепций, так как в реальной истории философии имело значение именно данное различие.

Однако не только апофатический смысл учения о «благе», но и его катафатическое содержание, своего рода analogia entis, представляет интерес, если рассматривать ту роль, которую высшее начало выполняет в платоновской схеме связи бытия и мышления. Здесь в первую очередь надо отметить, что «благо» является условием любого синтетического («синоптического», как называет его Платон) акта мышления и, с другой стороны, характеризует сущность (т. е. схваченный в мысли результат познавательного усилия) как момент движения души к добру. Обнаруживается парадоксальная связь самого далекого от человека запредельного «архэ» и самого близкого к нему, присущего прежде всего его чувству, а не миру самому по себе, различения «хорошего» и «плохого» [5]. Обладание некой информацией должно еще дополняться знанием о том, зачем она нужна человеку,— эта мысль есть устойчивый мотив философии Платона, коренящийся в самых ранних его диалогах. Может быть, самая яркая иллюстрация этой мысли — эпизод «Федона», где Сократ рассказывает о своих надеждах и разочарованиях, связанных с учением Анаксагора о «нусе», т. е., если переводить ad hoc, о «промысле», который должен был бы, по мнению Сократа, не только сказать, почему дело обстоит таким образом, но и почему так лучше, чем иначе. У Анаксагора мы этого, естественно, не найдем, но сам Платон предпринимает попытку осуществить соединение двух разнородных планов: субъективного блага и объективной сущности. Причем обнаружится, что тем самым будут связаны еще два плана: субъективная сущность и объективное благо.

Связь сверхдальнего и сверхблизкого, о которой было сказано, Платон иллюстрирует многообразными способами [6]. Дж. Рэйвен аргументированно показал, что эти способы представляют собой единое целое, последовательно раскрывающееся в трех образах: Солнца, Линии и Пещеры [7]. Солнце — сам по себе достаточно выразительный символ того, как относится безоснóвная основа мира к миру: то, что не имеет умопостигаемых очертаний, дает облик всему остальному; то, что не может рассматриваться в упор и непосредственно, дает возможность быть увиденным всему остальному. Символ Солнца, развернувший все свои возможности в западноевропейской метафизике света, изучен исследователями очень подробно. Но здесь важно обратить внимание на следующее. Образ Солнца, как и последующий образ Линии, несет в себе значение меры и пропорциональной связи. Солнце так относится к видимому миру, как благо к миру умопостигаемому (508c). Самое важное и отдаленное в видимом мире, Солнце имеет свое подобие в солнцеобразном глазе (508b; ср. также: Tim. 45b — 46c), т. е. зрение и источник зрения связаны некоторой аналогией. К тому же видимое не просто плавно перетекает в умопостигаемое, но восходит мерными скачками: платоновский универсум делится на два царства, в котором — два владыки;

и младший не просто подчиняется старшему; его царство пропорционально воспроизводит законы высшего [8]. Таким образом, уже символ Солнца указывает на те соотношения — пропорцию, в которой участвуют монада, диада и тетрада,— с чьими значениями мы знакомы по образу делимой Линии.

Линия, как правило, реже становится объектом исследования, чем Солнце и Пещера. Но именно для уяснения значения «беспредпосылочного начала» важно обратить внимание на функциональную роль этой геометрической иллюстрации. Ближайшее содержание образа — пропорциональность и взаимная зависимость всех элементов воспринимаемого и познаваемого мира. Теряя монадную целостность, Линия распадается на диаду, одна часть которой сохраняет подобие целому, другая — подобие первой части. В свою очередь, каждая из частей распадается на две части по такому же закону. Вероятно, такое деление на образец и копию, единожды начавшись, может продолжаться бесконечно, но для Платона этап деления на четыре части принципиально важен. Так же важно и то, что целое делится на неравные части (ср. «неопределенную двоицу», восходящую к неписаному учению Платона: «большое-малое»). Деление на равные части означало бы уничтожение целого, тогда как Линия сохраняет целое в соотношении частей. Четверокое же деление важно, кроме всех достоинств пифагорейской тетрактиды, еще и тем, что части Линии могут находиться в отношениях геометрической пропорции, играющей важную роль в конструкции платоновского космоса [9]. Пропорциональная связь элементов есть как бы представитель исчезнувшей цельности, след высшего бытия, и потому ее соблюдение и познание — одна из главных задач философии. «Небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержанность, справедливость... много значит и меж людей и меж богов равенство,— я имею в виду геометрическое равенство» [10]. Аристотель пересказывает несохранившееся сочинение Платона, где ум (noys) отождествляется с единицей, знание (epistēmē) — с двоицей, число, дающее плоскость (три),— с мнением (doxa), а ощущение (aisthēsis) — с телеспостью (объем или четверка) [11]. Наконец, еще один вариант связи гносеологии и космологии представляет учение «Тимея» о небесных сферах [12]. Обе тетрады, соединение которых дает гармопию семи сфер (1, 2, 4, 8 и 1, 3, 9, 27), представляют собой геометрическую пропорцию и одновременно — шкалу возрастания умопостигаемости видимого мира [13].

Из возможных сопоставлений с другими четвертичными системами у Платона (4 стихии, 4 добродетели и т. д.) для данной темы представляет интерес Soph. 253d. Здесь речь идет так же, как в VI и VII книгах «Государства», о сущности диалектического искусства, причем, подобно Линии, предмет диалектики здесь расчленяется на 4 типа соотношения одного и многого, которым, по-видимому, соответствуют 4 онтологические реальности [14].

Приведенный материал показывает, что Платон имел по крайней мере несколько вариантов [15] объяснения того, как знание восходит от предпосылки к предпосылке, достигая беспредпосылочного начала. Необходимость движения «от середины к началу», специфичного для диалектики, показана Платоном достаточно обстоятельно. Но сам характер безначального начала не столько открывается, сколько скрывается в своем солнцеподобном явлении. Нам становится известным, во-первых, некоторое соответствие начала и блага. Во-вторых, мы знаем, что в конце пути к началу должна исчезнуть двойственность чувственного образа и понятия: предмет мысли будет созерцаться непосредственно. В-третьих, Платон стремится показать, что переход от «гипотезы» к ее основе осуществляется не автоматически, а в результате «скачка» или «порыва». И наконец, говорится, что, коснувшись первоначала и «всего, что с ним связано», мысль действует, уже не нуждаясь в «гипотезах», имея своим предметом лишь взаимоотношение самих идей [16]. Однако Платон не только не говорит, в чем состоит изначальное благо (это естественно, поскольку благо «по ту сторону сущности»), но и не объясняет, каким образом идея блага сообщает мысли последнюю точность. Все выразительные средства Платон направляет не на это — самое нужное — объяснение, а на описание мышления и его состояния на высшей стадии восхождения, как будто противостоящего ему предмета не существует. Во всяком случае ясно, что диалектика есть качественно иной способ мышления по сравнению с эмпирической наукой и что ее обоснование есть самообоснование [17]. На этом пока приостановим анализ платоновского учения, чтобы ввести в поле зрения идеи Канта.

В «Критике чистого разума» мы также находим проблему обоснования синтетической деятельности мышления. Высший пункт обоснования — учение о трансцендентальном единстве апперцепции, т. е. о единстве актов осознания всякой перцепции, лежащем в основе априорной структуры познающего субъекта. Однако с этой темой теснейшим образом связаны и следующие: схематизм чистых понятий; высшее основоположение всех синтетических суждений; опровержение идеализма; об идеях вообще; о паралогизмах чистого разума; о трансцендентальном идеале.

Синонимичным выражением единства апперцепции являются для Канта Я и «рассудок». Анализируя трансцендентальное Я, Кант приходит к выводу, что оно не может быть элементом системы категорий, но является высшим типом единства, позволяющим самим категориям принадлежать к заранее данному «полю» синтеза. Далее Кант, однако, приходит к заключениям, весьма существенно отличающим его концепцию от платоновской. Если Платон ограничивается общим различением умопостигаемого и явленного, не проводя границы между мыслью и знанием (хотя «касание» блага обрисовывается Платоном так, что позволяет предположить возможность этой границы), то Кант настойчиво подчеркивает принципиальное различие мышления и познания.

Сфера умопостигаемого, по Канту, с необходимостью мыслится, но не познается, так как познание возможно только в пределах реального опыта. Поэтому и высший уровень синтеза, синтетическое как таковое, т. е. взаимообратимое единство Я и рассудка, не есть уровень познания. Я как основа рассудка — это предпосылка всего мыслимого, но само оно не может стать источником позитивного знания. Оно, говоря словами Платона, лежит «по ту сторону сущности». Самосознание и самопознание не совпадают.

Поскольку Я оказывается высшим пунктом философии[18], Канту важно показать его особый онтологический статус. Трансцендентальный синтез, будучи «действием рассудка на чувствительность»[19], аффицирует чувственность «сверху» так же, как «вещь в себе» аффицировала «снизу» пространственно-временные формальные условия чувственности. Двойное аффицирование создает возможность опытного единства в предмете как наглядного представления, так и понятия. Появляется возможность сделать некоторые чувственные конструкции посредниками между несоединимыми по своей природе понятийностью и чувственностью. Эти конструкции Кант называет схемами, или идеалом чувственности. В основе самой возможности посредничества лежит время как необходимый элемент обеих сфер — и «эстетической» и «логической». В разделе о высшем основоположении всех синтетических суждений Кант приходит к выводу о том, что взаимодействие трех сил — времени, воображения и чистого Я — позволяет осуществиться искомому априорному синтезу в суждении. Причем главное основоположение, на котором покоится всякое применение понятий к предметности и которое само уже не имеет предпосылок, гласит, что условия опыта и условия предмета опыта суть одно и то же[20]. Поскольку Я в этом синтезе не только определяет синтетическое единство представлений (без чего невозможно было бы суждение), но и «отвечает» за единство и непрерывность самого трансцендентального субъекта на всех трех уровнях (чувственность, рассудок, разум), его роль оказывается ведущей. Во всяком случае, во втором издании «Критики чистого разума» Кант стремился это подчеркнуть. В то же время Кант строго придерживается различения феноменального и ноуменального, что применительно к Я означало запрещение вывода какого бы то ни было содержания из чистого самосознания. В разделе о паралогизмах Кант специально критикует Декарта, чтобы развеять иллюзию прямой связи бытия и мышления без посредства чувственности, каковая допускалась тезисом «мыслю, следовательно существую». Кант толкует этот тезис как выражение «неопределенного эмпирического созерцания», которое каким-то образом все же предшествует опыту[21]. Было бы упущением не заметить присутствие темы Я в разделе о трансцендентальном идеале. Те выводы, которые запрещены на уровне логики понятий, возвращают свои права на уровне логики принципов: понятие существа всех существ соединяет в себе всеобщее и единичное, будучи абсолютным Я[22].

Перейдем к сопоставлению кантовской и платоновской темы первоначала. Оба философа решают одну, исторически актуальную для их времени проблему, причем они имеют в качестве оппонентов сходные философские течения. В обоих случаях пути решения проблемы безосновной основы синтеза преграждают скептицизм, отрицающий субстанциональность и объективность мышления, и догматизм, натуралистически трактующий совпадение бытия и мышления. (Досократики, мегарики и софисты — три главных объекта критики у Платона. Лейбниц, Беркли, Юм — у Канта. Соответственно архаический догматизм, абстрактный идеализм, антропоцентрический скептицизм — то, что нужно было преодолеть для решения задачи. Однако оба мыслителя считали, что ценности «догматизма» можно восстановить на более высоком уровне, критически испытав их новым методом.) Способ решения задачи сходен: предполагается, что сверхопытное условие синтеза неизбежно обосновывает все отдельные интеллектуальные акты и что само данное условие с необходимостью безусловно и в этой мере непознаваемо. Но скептические выводы отвергаются по той причине, что «беспредпосылочное начало» активно вступает в сферу познания, хотя и не в качестве познаваемого. Оно связано с действием и как дающее «свет» и как инициирующее субъективность, которая на него направлена. Оно сверхтеоретично, будучи не знанием, а благом.

И Платон и Кант полагают, что начало знания, не опирающееся на другие допущения, есть предельная очевидность. Такая очевидность обнаруживается мышлением о себе самом. Но можно ли ответить на поставленный о первоначале вопрос так, как это сделал Декарт, т. е. отождествлять мышление и Я? Платон и Кант, каждый по-своему, отклоняются в своем решении от однозначности cogito. У Платона вообще нет речи о Я в контексте проблемы archē[23]. Вместо точного определения того, чем является для мышления очевидность, мы встречаем световую метафору, да к тому же речь идет не о внутреннем, а об извне приходящем образе блага. У Канта высшее основание синтеза — это Я, но возникает вопрос, в каком смысле это личное местоимение может отождествиться с апперцепцией, т. е. с сопровождающим всякую перцепцию (актуально или потенциально) сознанием. Во всяком случае, это Я не тождественно ни с психикой, ни с индивидуальностью, поскольку оно трансцендентально, ни с моральностью, ни с сознательностью (Я связано также и с бессознательным синтезом), ни с личностью, поскольку без причастности идеям и идеалу Я не может быть «лицом». Возникает впечатление, что беспредпосылочное начало для Платона — безличное благо, для Канта — безблагодатное Я. Однако это неверно.

В «связанном» виде тема личностного характера первоначала, несомненно, присутствует в философии Платона. Прежде всего заметим, что предикат ayto, так или иначе применяемый к эйдосам и вообще к высшим слоям бытия, когда они сравниваются с низшими, т. е. «самость» идеи, ее собранность в себе в отличие

от распыленности ее телесного подобия говорит о нарастании личного (аутентичного) по мере восхождения к истинному бытию. Способность к самотождественности есть способ сохранения собственно идеи в вещах (ср. тождество апперцепции в перцепциях). Но при восхождении к вершине знания простое равенство смысла самому себе оказывается чем-то большим, нежели формальное условие высказывания. Принцип непротиворечивости, сформулированный и Платоном и Аристотелем, уже играл роль онтологического закона даже на своем содержательно минимальном уровне, где он был лишь правилом мышления. Даже как формальное правило, он являлся по существу тем самым безусловным началом, о котором идет речь. Но оказывается, что при восхождении от эйдоса к эйдосу формальное тождество преображается в аутентичность познающего ума, а на высшем уровне — в созерцание умом самого себя. Платоновская метафора солнца и XII книга «Метафизики» — два подхода к пониманию этого высшего уровня. При желании их можно истолковывать как противоположные философемы, но можно обратить внимание и на то, что ведущие характеристики, такие, как простота, самодостаточность, благо, совпадают.

То, что происходит с мыслью при восхождении (а именно: достойный удивления переход от тавтологии к созерцанию абсолютного блага), опосредовано звеном, которое уже носит личностный характер, но еще не располагает способностью к порождению сущностей, обладая лишь созерцанием и рассудком. У Платона роль середины выполняют — каждое по-своему — два начала: душа и ум. У Канта — воображение и рассудок. Познающая душа как среднее звено содержит в себе те же способности, что и благо-солнце, но каждая из них на свой лад ущербна: душа знает о благе, но только как о цели; она действенна, но не из-за избытка (творчество), а из-за недостатка (практика); ей доступна очевидность, но без содержания, которое приходит извне. И все же сам факт знания как такового (см. «Теэтет»), телеологически присутствующего в душе, сообщает идее как понятию лицо. Личностный характер знания — это открытие Сократа, и Платон в этом отношении верен учителю. Но в его построениях мы встречаемся с двумя мотивами, которые не содержатся (по крайней мере, в явном виде) в учении Сократа. Причем их не так просто совместить друг с другом. Первый мотив — символ творца («Тимей», «Филеб»), который отделен некоторой дистанцией от идей. Второй мотив — динамичность как «вертикального» перехода от менее универсальных к более универсальным эйдосам, так и «горизонтального» соотношения (койнония идей). Таким образом, мифологема творца предполагает четкую границу между идеальным знанием и олицетворенным благом, но учение об идеях говорит нам, что граница эта не абсолютна, поскольку знание неким образом содержит в себе то, что превышает само знание. (Символ Линии как раз и демонстрирует способ, каким целое сохраняет себя в части.) То, что отмеченная несогласованность дей-

ствительно присутствовала в учении Платона, подтверждается актуальностью данной проблемы для неоплатоников, выдвинувших несколько вариантов решения. Но для решения нашей задачи достаточно обнаружить наличие в платоновской философии тех проблем, которые стояли и перед Кантом: обоснования связи истины, самосознания и блага, с другой же стороны — обоснования права на мышление об источнике этой связи.

Ключевым тезисом в кантовской аналитике понятий явилось отождествление Я и рассудка. Именно на этой основе Кант решает одну из самых трудных для него проблем: поиск оснований априорного синтеза. Причем теория трансцендентального единства апперцепции вовлекает в себя и другие важнейшие темы критической философии. Я как источник продуктивного воображения оказывается субъектом свободы; Я как источник разума — цель для себя самого. Но ценой решения проблемы стало принципиальное изменение классической трактовки самосознания. Я из простого субъекта (простота которого полагалась как отличительная особенность души от вещи) превратилось в многослойную систему, симплекс превратился в комплекс. Предикат простоты, правда, не исчез, но преобразовался в столь же нетрадиционное, как и представление о сложности Я, положение о недоступности Я синтетическому содержательному знанию, т. е. о невозможности дедукции какого-либо позитивного знания из апперцепции как таковой [24].

Сложность трансцендентального единства апперцепции заключается прежде всего в том, что Я действует сначала как бессознательное воображение, а затем как сознательная понятийность. Эта особенность Я отмечается Кантом во всех главных сферах применения критического метода [25]. Более того, трансцендентальная апперцепция не может даже однозначно относиться (по своей функции) к синтетическому или аналитическому способу мыслительного действия: по форме Я аналитично, однако по содержанию — синтетично [26]. Новая трактовка темы самосознания открывала для философии заманчивые возможности. Достаточно упомянуть о тех, которые были реализованы после Канта в двух следующих столетиях: Я как источник диалектики абсолютного бытия; культ творческого воображения как онтологической реальности; примат иррациональной воли; язык (и миф) как автономная и основополагающая реальность духа. Тем более важно подчеркнуть, что сам Кант выбирает другой путь интерпретации Я. Спонтанность самосознания получает свое соответствие на практическом уровне — в сверхрациональной (а не иррациональной) свободе этики [27], на телеологическом уровне — в творческом воспроизведении идеала в символе. Выводы Канта относительно регулятивной роли разума несколько затеняют не менее важную роль разума (непосредственно коренящуюся в природе самосознания) в самообосновании знания и права на спонтанный синтез на всех этих уровнях. Критическая философия имеет право на существование в качестве строгой науки не только потому, что

она охраняет границу содержательного и диалектического знания, но и потому, что различение самосознания и самопознания, доступное только философии, есть единственное условие синтеза смысла и факта. Обращенность философского мышления на себя и соответствующая этому обращенность субъекта воли к себе как к лицу хотя и не могут превратить должное в сущее, но могут тем не менее в «высшем пункте философии» — в чистом Я — усмотреть безусловное основание для конкретных синтетических актов как разума, так и рассудка.

Тот факт, что Кант пунктуально различает права и обязанности мышления и сознания, которые у Платона, как мы видели, даны в неразличенном единстве, отнюдь не свидетельствует о противоположности их позиций. Кант, скорее, мог бы сказать примерно то же о Платоне, что сказал некогда о своей «апологии Лейбница». Ведь критика платонического учения об идеях в своем абстрактном виде теряет значение, если учесть кантовское различение допустимого на ноуменальном уровне и недопустимого — на феноменальном [28].

Таким образом, можно зафиксировать родственность способов обоснования философии как ближайшего аналога «беспредпосылочного начала» в мышлении в концепциях Платона и Канта. Тот момент, когда знание становится знанием о самом себе, когда осуществляется попытка понять, что значит «понять», открывает особую сферу знания, не дающую позитивного познания, но обосновывающую его условия и возможность, инициирующую движение к конкретным (для Платона — овеществленным) формам знания. Аристотель, ученик Платона, посвящает поиску беспредпосылочной «первой философии» свой главный труд — «Метафизику». Гегель, опираясь (возможно, опосредованно) на Канта, развивает проблему «начала» системы, предвосхищающего при всей его содержательной пустоте «конец» движения категорий. Стоящий у истоков новоевропейского априоризма Декарт также обосновывает своим «cogito» возможность философии как науки.

Показательно, что в новую эпоху послегегелевская философия с большим трудом, а в сущности с постоянным неуспехом пыталась понять, то, что было очевидным для упомянутых классиков. Даже мыслители, считавшие себя наследниками Платона и Канта,— неокантианцы, шопенгауэрианцы (например, Дейссен) — впадали как раз в те полярные крайности, с которыми боролись их учителя: в догматический рационализм или в скептический психологизм. Возможно, среди самых ярких примеров — концепция П. А. Флоренского [29]. Ее стоит упомянуть, поскольку здесь трудно допустить школьный уровень «непонимания» или культурно-историческую нечуткость. Тем нагляднее принципиальная невосприимчивость к смыслу кантовских построений. «Платон и Кант,— утверждает Флоренский,— относятся между собой так, как печать и отпечаток; все, что есть у одного, есть и у другого, но выпуклости одного — суть вогнутости, пустоты другого» [30]. «Кант — великий лукавец. Его феномены — явления,

в которых ничего не является; его умопостигаемые ноумены — которые именно умом-то и не постигаются и вообще никак не постижимы; его вещи в себе, которые оказываются именно отнюдь не в себе и не вещами, а лишь в разуме и понятиями, к тому же — ложными, предельными понятиями... его чистые интуиции — пространство и время, которые именно чистыми не могут быть созерцаемы... его априорные элементы разума, которые постигаются только апостериори... его свобода — во всем действительном лишь сковывающая железною необходимостью... все эти скользкие движения между «да» и «нет» делали бы лукавейшего из философов неуязвимым... если бы не вынужден он был высказаться в единственном месте недвусмысленно — в термине автономии»[31]. Здесь концепция Канта не просто искажается, но зеркально переиначивается. Для Флоренского-культуролога, истоками своего метода восходящего к «философии жизни», важно было, что Кант протестантски ориентирован, а следовательно, его философия должна была явиться синдромом определенных, заранее известных критику симптомов. Добыть эти симптомы в концепции, которая сознательно разрабатывает антиномии условного и безусловного, не так уж трудно. Ту же операцию можно проделать и с Платоном. Но здесь, конечно, имеет место не злонамеренность Флоренского, а крайне характерная для некоторых философов после Канта тяга к объяснению философии внефилософскими («высшими» или «низшими») феноменами, что, собственно, и закрывает путь к адекватному пониманию учения о «беспредпосылочном начале».

[1] Платон цитируется по изданию: *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1968—1971.

[2] Текст Платона, описывающий процедуру деления Линии, вызвал много разнотолков. Неясно, на какие именно неравные части следует делить и каким способом, горизонтальна Линия или вертикальна, а также с большого или с малого отрезка следует начинать движение от знания к уподоблению. Об этом см.: *Brumbaugh R. S.* Plato's Mathematical Imagination. Bloomington, 1954. P. 101—104; *Raven J. E.* Plato's Thought in the Making. Cambridge, 1965; *Ferber R.* Platos Idee des Guten. Sankt Augustin, 1984.

[3] См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1969. Т. 2. С. 627—634.

[4] «Само благо не есть существование, оно за пределами существования, превышая его достоинством и силой (. . . all'eti epekeina tēs oysias presbeia kai dynamei hyperechontos)» (Resp. 509b). Следует иметь в виду, что oysia может означать не только существование вообще, но и (в первую очередь) конкретно наличное, «имеющееся» существование, другими словами — сущность. Dynamis может означать не только силу, но и возможность, качество, свойство. Следовательно, можно понять epekeina как качественно отличное от ограниченной сущности бытие.

[5] Разумеется, «благо» и «добро» в данном контексте не должны пониматься как этические категории, хотя их прямую связь со сферой морали отрицать невозможно. Идеал «калокагатии» как онтологической добротности человека способен здесь проиллюстрировать разницу между добром как цельностью, бытийной уместностью и добром как милосердием.

[6] Специально можно обратить внимание на деструкцию досократовского понимания причинности, которой Платон придавал гораздо большее значение, чем переосмыслению представлений о веществе. Любое событие причинно-следственного ряда должно, с точки зрения Платона, иметь два измерения: телесная, видимая сила, движущая и движимая с внешней необ-

ходимостью, и разумная сила, целесообразно творящая доброе и прекрасное. Первый род причин («вспомогательные причины», по выражению Платона,— xynaitiai) служит средством для второго (см.: Tim. 46c—e). Таким образом, любое событие может быть не только в конечном счете возведено к благу, но и как непосредственный физический факт измерено ближайшей к человеку мерой — добром.

[7] См.: *Raven J. E.* Sun, Divided Line and Cave // Classical Quarterly. 1953. Vol. 3, N 1, 2.

[8] О двух владыках: Resp. 517b—c. Сравнительно мало изучена семантика центра и периферии в платоновской философии. Возможно, что взаимная перемена мест первого и последнего при переходе от мира становления к миру сущности имеет какое-то соответствие в космологии. Во всяком случае, Линия и система космических сфер наделяют физическое Солнце ролью среднего в пропорции, а образ Пещеры и умопостигаемого Солнца трактуют Солнце-благо как крайнюю точку восхождения. Композиционно символ Солнца — середина «Государства».

[9] См.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 419—421; 164—167.

[10] Gorg. 508a. В «Законах» (757b) геометрическое равенство названо «суждением Зевса», поскольку оно в отличие от арифметического является истинной справедливостью (ср. также толкование бытия как «четырехугольника» у позднего Хайдеггера).

[11] De an. 404b 15—20. Ср. высказывание Платона о трехэтапном переходе первоначала к объемности (телесности) в Legg. 894a.

[12] См.: Tim. 35c—36d. Комментарии см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 2. С. 607—620.

[13] На этом основании можно предположить, что Линия тождественна радиусу мировой сферы (или, точнее, состав радиуса представляет собой произведенное каким-то образом совмещение двух радиусов, разбитых в одном случае на четные отрезки, в другом — на нечетные). Если это так, то Линия должна изображаться как уменьшение интервалов по мере удаления от сферы знания (что в большей степени напоминало бы и принцип «золотого сечения»).

[14] «Кто, таким образом, в состоянии выполнить это, тот сумеет в достаточной степени различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга». Здесь же (254a) говорится об «ослепительном блеске» области бытия, что лишний раз подчеркивает неслучайность световых метафор в ходе обоснования диалектического метода (ср. 4 мира в «Софисте» с 8-ю гипотезами «Парменида»).

[15] Поливариантность может объясняться как развитием представлений Платона о диалектике, так и различием задач, которые ставились в том или ином диалоге. Последнее, видимо, играло более существенную роль, так как учение поздних диалогов выглядит достаточно цельной, внутренне согласованной теорией, свободно выбирающей способ экзотерического воплощения. Возможно, что и лекция Платона «О благе», где он, судя по скудным свидетельствам, излагал теорию блага «геометрическим методом», без метафор и театрализации, не может считаться эзотерическим ядром учения. Ведь само предположение о возможности однозначной и в то же время транслируемой теории блага противоречит тому пониманию синоптической диалектики, которое мы находим у Платона.

[16] Непознаваемость и невыразимость блага самого по себе может считаться явно выраженной концепцией Платона, но остается некоторая двойственность в отношении блага как задачи мышления. О мыслимости и определимости говорят 511d и 534b—c. Более развернуто говорится в 517b: «В том, что познаваемо, идея блага — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного» (en tō gnōstō teleytaia hē toy agathoy idea kai mogis horasthai, ophtheisa de xyllogistea

einai, hōs ara pasi pantōn haytē orthōn te kai kalōn aitia). Как «последняя» идея благо, будучи границей, принадлежит и мыслимому и сверхмыслимому миру. Поэтому можно предположить, что и характер умозрения в пограничной области должен отличаться от созерцания «обычного» эйдоса. Здесь уже не может быть логической рельефности познания отдельной идеи.

[17] Так или иначе восходящие к Платону «Определения» дают следующую дефиницию мудрости: «Мудрость — беспредпосылочное знание; знание вечных вещей; умозрительное знание причины существующего» (Sophia epistēmē anypothetos epistēmē tōn aei ontōn epistēmē theōrētikē tēs tōn ontōn aitias). (См.: *Платон.* Диалоги. М., 1986. С. 432). Ср. также определение Альбина: «Диалектический метод действительно по своей природе восходит от предпосылок геометрии к беспредпосылочным началам» (Там же. С. 446).

Стоит обратить внимание на богатую материалом и интересными выводами работу В. Н. Топорова о слове «София», где в качестве смысловой сердцевины слова выделяется «обращенность на себя», «вечное возвращение к себе» (см.: Еще раз о древнегреческом ΣΟΦΙΑ: происхождение слова и его внутренний смысл // Структура текста. М., 1980. С. 148—173; Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 285).

[18] См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 193.

[19] Там же. С. 205.

[20] Р. Фербер сопоставляет беспредпосылочное начало Платона именно с этим основоположением Канта, а не с трансцендентальной апперцепцией (см.: *Ferber R.* Op. cit. S. 184—193). В результате он приходит к заключению, что «Критика чистого разума» характерна своим забвением «третьего», т. е. того, что лежит в основе как бытия, так и мышления (Ibid. S. 192—193). Между тем именно чистое Я отвечает требованиям платоновского «беспредпосылочного начала» в той мере, в какой они применимы к учению Канта.

[21] *Кант И.* Указ. соч. С. 383. Можно заметить, что в трех случаях полемические пассажи «Критики чистого разума» обладают некоторым сходством как задач, так и аргументов: против Беркли — в разделе об основоположениях, против Декарта — в разделе об идеях, против Ансельма (или Лейбница) — в разделе об идеале. Каждый раз на новом уровне возникает вопрос о возможности содержательной дедукции бытия из мысли.

[22] Для понимания роли трансцендентального единства апперцепции важны указания Канта в работе об успехах метафизики (см.: *Кант И.* Указ. соч. Т. 6. С. 189—192).

[23] Возникает ли тема Я в античной философии и если да, то в каких формах? Этот вопрос представляет собой сложную историко-философскую проблему. Традиционное различение «души» и «ума» прямо не затрагивает проблематики Я. Проблема свободы индивидуума лишь косвенно связана с характерной для темы Я аксиологией личности. Пожалуй, лишь эволюция платонизма, и отчасти эпикурейский вариант атомизма работают над новым пониманием индивидуального. Только эти направления (если условно не принимать во внимание античную литературу и религию) проводят границу между понятием и существованием и пытаются (в отличие от скептицизма) найти содержательную аутентичность Я.

[24] Справедливость требует отметить, что никакого превышения прав Я нет и у Платона, поскольку оно является реципиентом по отношению к Солнцу-благу. То же относится и к Декарту, так как cogito у него не является источником содержательной дедукции: Декарту потребовалась логика онтологического аргумента, чтобы открыть для сознания поле опыта.

[25] См., например: *Кант И.* Указ. соч. Т. 5. С. 124.

[26] Подробный анализ проблемы см.: *Тевзадзе Г. В.* Иммануил Кант. Тбилиси, 1979. С. 161—185.

[27] Категорический императив является беспредпосылочным началом по отношению к гипотетическому. Появление «гипотезы» в данном, вполне платоновском по смыслу контексте — пожалуй, терминологическое совпадение, но сам ход мысли весьма показателен.

[28] См. данный в начале первой книги трансцендентальной диалектики (пер-

вая секция) анализ учения Платона об идеях. О «правильном платоновском понятии о мире» см.: *Кант И.* Указ. соч. Т. 6. С. 104; ср.: Там же. С. 249—250.

[29] См.: *Флоренский П. А.* Культ и философия // Богословские труды. М. 1977. Сб. 17.

[30] Там же. С. 126.

[31] Там же. С. 122—123.

ВРЕМЯ, СВОБОДА И ПОЗНАНИЕ В «КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА» И. КАНТА

В. И. Молчанов

К трем знаменитым вопросам, сформулированным в «Критике чистого разума», Кант, как известно, добавляет в «Логике» еще один вопрос: «Что такое человек?»

Четвертый кантовский вопрос не является, однако, внешним дополнением к первым трем. Вопрос «Что такое человек?» пронизывает и определяет каждый из них. Кант указывает: «Три первых вопроса относятся к последнему»[1]. Этот вопрос не предполагает ответа по форме: «Человек — это то-то и то-то». Но это все же не риторический вопрос, а скорее регулятивный принцип в форме вопроса, который указывает на фундаментальное противоречие человеческого существования: противоречие природы и свободы. Для Канта природа и свобода являются исходными пунктами философии[2], однако это не два отдельно существующих источника, скорее исходным пунктом философии является для Канта противопоставленность и неразрывная связь природы и свободы.

Г. Функе пишет: «Человек поставлен перед двумя проблемами — теоретической и практической, а именно установлением законов природы и законов свободы»[3]. При этом Функе и большинство других исследователей исходят из того, что сфера познания — это установление законов природы, а сфера морали — установление законов свободы. Это воззрение, по-видимости, подкрепляется высказыванием Канта о необходимости строго разделять науку о природе и науку о морали.

На наш взгляд, здесь имеет место некоторое смещение проблемы, вызванное неоднозначностью термина «природа» у Канта. В сфере познания «природа» — это предмет изучения естествознания, в сфере морали «природа» — это совокупность чувственных мотивов поведения.

В самом широком смысле противоречие природы и свободы — это противопоставление и необходимая связь обусловленности и самоопределяемости, причем как в сфере познания, так и в сфере морали. О. Г. Дробницкий убедительно показал, что, по Канту, даже практически осуществляемая свобода содержит в себе момент обусловленности, так как выбор поступка зависит от преды-

дущего состояния сознания [4]. Кант показывает, что выбор поступка согласно разумному основанию и выбор самого этого основания содержат противоречие обусловленности и самоопределяемости.

Предельно широким выражением этого противоречия в кантовской философии является понятие «вещи в себе». В сфере познания «вещь в себе» как разграничивающее понятие указывает на обусловленность познания опытом, который придает познанию момент случайности. Однако обусловленность опытом, как это ни парадоксально, открывает возможность свободы. «Ибо, если явления суть сами вещи в себе,— пишет Кант,— то свободу спасти нельзя» [5]. Если бы познание было обусловлено «вещами в себе», т. е. «вещи в себе» непосредственно открывались бы познанию, то, во-первых, в мире не было бы ничего, кроме сцепления причин и действий (таков непосредственно кантовский контекст), и, во-вторых,— это уже контекст интерпретации — познающее сознание не нуждалось бы в творческой активности, и познание лишилось бы своего основного признака — способности к расширению знаний.

На другом, так сказать, ноуменальном полюсе «вещь в себе» как трансцендентальная свобода выражает чистую самоопределяемость. Однако свобода и природа здесь не только не противоречат, т. е. не исключают друг друга, но чистой самоопределяемости соответствует определенная обусловленность, правда, иного рода, чем обусловленность познания опытом. Человек, по Канту, уже по природной склонности — метафизик, и эта его природа принуждает выходить за пределы опыта, вынуждает мыслить ноуменальный мир наряду с миром, познаваемым в опыте. По удачному выражению О. Г. Дробницкого, человек «как сознательный и волящий субъект... постоянно выходит за пределы внутренних механизмов собственной психики» [6].

Противоречие обусловленности и самоопределяемости, противоречие природы и свободы, предельным выражением которого являются два полюса «вещи в себе», лежит в основе кантовского понимания человека, его познающей и нравственной деятельности. Когда познание оказывается действием бестелесного и поэтому безличного субъекта, для которого мир есть представление (Шопенгауэр), или «действием» некоего логоса как творческой силы культуры (марбургская школа неокантианства), то это — отступление от Канта. Согласно кантовскому пониманию, в познании действует человек, обусловленный природой — в данном случае уровнем знаний своей эпохи и способностью «вместить» определенное количество этих знаний, но в то же время человек, производящий не обусловленное прошлым опытом знание.

Большинство интерпретаций явно или неявно ставят перед собой задачу объединения теоретического и практического разума. Если Шопенгауэр объединяет моральное и познающее сознание на основе практического разума, воли, превращая познание в одно из проявлений воли (тема, которую разовьет затем Ницше),

то Хайдеггер, рассматривая познание в связи с конечностью человека, объединяет познание и мораль на основе силы воображения или «первичного времени», т. е. на основе фундаментальной структуры познающего сознания [7].

Специфика той или иной интерпретации Канта во многом определяется из рассмотрения способа соединения теоретического и практического разума. Так, Э. Ю. Соловьев, справедливо отмечая, что ««Критика чистого разума» implicite содержит в себе все позднейшие основные сочинения Канта» [8], пишет о моральной интенциональности самого познающего мышления. По мнению Э. Ю. Соловьева, имманентный морально-этический смысл кантовской гносеологии придает категория видимости. Сознание должно стать моральным, чтобы избавиться от различных типов видимости.

Эта весьма интересная интерпретация исходит все же из проблемной отделенности теоретического и практического разума у Канта. Здесь речь идет о морально-этической проблематике, имплицитно содержащейся в «Критике чистого разума», но не об имманентном морально-этическом смысле самого познания.

На наш взгляд, такой смысл сообщает познанию противоречие «природы и свободы», обусловленности и самоопределяемости. Поскольку познание обусловлено *опытом*, но не божественным разумом, познающее сознание в самом себе должно открыть источники истинности и достоверности. У познающего сознания нет иной меры истинности, чем способность конструктивно осуществлять в бесконечном многообразии опыта результаты действия силы воображения. Познание ограничено рамками опыта, но внутри этих рамок для познающего сознания нет ограничений для создания любых конфигураций смысла. Создавая новые знания, сознание не соизмеряет свои результаты ни с какими заранее заданными схемами, оно как бы выполняет долг перед самим собой, руководствуясь только возможностью предметного воплощения связи явлений, созданной силой воображения.

Познание есть неотъемлемое свойство человека как человека; познание есть атрибут «человеческой субстанции», сущностный момент человеческого бытия. Исследование принципов познания является, таким образом, одним из необходимых моментов для прояснения главного вопроса Канта. Человеческая свобода не только не противоречит познанию, но внутренне ему присуща.

Убеждение Канта в примате практического разума над теоретическим обусловливает одну из главных целей философской рефлексии: определить сферу человеческого познания и тем самым выделить сферу морали, принципы которой уже не основываются на возможности опыта.

В «Критике чистого разума» Кант стремится выделить область чисто теоретическую, указывая, что практическое так или иначе имеет дело с предметами нашего чувства. Разум в чисто теоретическом, чисто спекулятивном движении должен натолкнуться на предел чисто теоретической и чисто спекулятивной сферы.

Этот предел заключается в осознании того, что в отношении свободы воли, бессмертия души и бытия бога «спекулятивный интерес разума очень незначителен» и что «если эти три кардинальных положения вовсе не нужны для *знания*, но тем не менее настойчиво рекомендуются нашим разумом, то их значение должно касаться, собственно, только *практического*» [9].

Однако разум должен пройти этот путь, который Кант называет «трансцендентальной философией». Кант дважды повторяет, что в нее не включаются высшие основоположения моральности, поскольку хоть и косвенно, но практическое имеет отношение к эмпирическому. Как совместить это с тем, что моральные законы ни в коем случае не являются, по Канту, эмпирически обусловленными? Кант, однако, не противоречит самому себе. Разум необходимо должен пройти спекулятивный путь, чтобы совершенно a priori определить чисто практические законы.

Иначе говоря, примат практического разума не означает, что философская рефлексия должна начинать с рассмотрения практического (в этом случае в рассмотрение неизбежно вовлекаются мотивы, связанные с чувствами), напротив, интересы практического разума требуют, чтобы разум в чисто теоретической сфере натолкнулся на такие вопросы, которые уже выходили бы из сферы познания, но необходимость которых не отменялась. Переход к практическому и определение чистых практических законов должны осуществиться исходя из чисто теоретической сферы, через нахождение ее пределов как предельных вопросов всякого спекулятивного мышления.

Таким образом, в исследовании принципов познания Кант не только ведет речь об ограничении теоретических схем опытом, но также о том тяготении к практическому, которое обнаруживает в себе теоретический разум, или, иными словами, о метафизической природе человека, побуждающей его постоянно выходить за пределы опыта.

Для того чтобы выявить связь между этими двумя сторонами кантовского учения о познании, необходимо сделать предметом изучения не только цели и результаты кантовского трансцендентализма, но прежде всего сами средства осуществления трансцендентального познания, т. е. то, что весьма редко попадает в поле зрения исследователей кантовской философии. Доступ к средствам кантовской трансцендентальной аргументации возможен, на наш взгляд, посредством детализации и конкретизации кантовского различия между критикой и трансцендентальной философией.

Кант, как известно, различает критику чистого разума, которую он считает лишь пропедевтикой к системе чистого разума, и трансцендентальную философию, которая, по замыслу Канта, должна быть этой системой. Весьма важно то, что Кант обнаруживает определенное колебание в выборе основания для различия. С одной стороны, он отличает критику как метод от системы самой науки, однако замечает, что в трактате о методе «содержит-

ся полный очерк метафизики, касающийся вопроса о ее границах и о всем внутреннем ее строении»[10]. В этом случае различие касается систематизации и объема. Это подтверждается и во Введении ко второму изданию, где Кант пишет, что система понятий трансцендентальной философии была бы слишком велика для первоначальных усилий, поскольку эта наука должна была бы содержать в полном объеме как аналитическое, так и априорное синтетическое познание[11].

Однако уже здесь возникает вопрос: если критика дает только негативную пользу, как пишет Кант несколькими строками выше указанного места, т. е. только предохраняет от заблуждений, то возможна ли «положительная польза» от трансцендентальной философии?

Другими словами, имеет ли трансцендентальная философия самостоятельное содержание, которое не сводилось бы к ограничению спекулятивных возможностей разума? Казалось бы, ответ очевиден: трансцендентальное познание выявляет условия возможности математического и естественнонаучного познания. Однако это также поддается двоякому пониманию: или это только теория познания, устанавливающая строгие границы познанию в качестве объективного применения категорий, или же в трансцендентальной философии кроется учение о сознании, или, лучше, понимание сознания, которое уже не трактует, но показывает сознание, причем не только как «математическое» или «естественнонаучное». Подтверждение последнего предположения можно видеть в словах Канта: «К критике чистого разума относится все, из чего состоит трансцендентальная философия: она есть полная идея трансцендентальной философии, но еще не сама эта наука, потому что в анализ она углубляется лишь настолько, насколько это необходимо для полной оценки синтетического познания a priori»[12]. Критерием различия является здесь глубина исследования, которое не ограничивается собственно критикой.

Основной предмет трансцендентального познания — взаимоотношение чувственности и рассудка. Кульминационным пунктом здесь является трансцендентальная дедукция категорий. В предисловии к первому изданию Кант отмечает, что «это достаточно глубоко задуманное исследование имеет, однако, две стороны. Одна относится к предметам чистого рассудка и должна доказать и разъяснить объективную значимость его априорных понятий; именно поэтому она входит в мои планы. Другая рассчитана на то, чтобы рассмотреть сам чистый рассудок в отношении его возможности и познавательных сил, на которых он основывается, следовательно, рассмотреть его в субъективном отношении, и, хотя это рассмотрение, принимая во внимание мою главную цель, обладает огромной важностью, оно все же не входит в нее по существу, ибо основной вопрос остается в том, что́ и насколько могут рассудок и разум познать независимо от всякого опыта, но не в том, как возможна способность к самому мышлению?»[13]

Различие между «объективной» и «субъективной» дедукцией выражает различие между критикой как методом преодоления заблуждения и самостоятельным значением трансцендентальной философии по отношению к практическому разуму, который требует исследования того, «что и насколько могут рассудок и разум познать независимо от всякого опыта». Субъективная дедукция свободна от этого требования. Ее предметом является сознание как «причина к данному действию», т. е. к действию, раскрываемому в объективной дедукции.

Другими словами, субъективная дедукция есть попытка выявить самые глубинные слои сознания, или, в кантовской терминологии, *возможность самого чистого рассудка*, т. е. возможность чистого синтеза. Это не означает, однако, что объективная и субъективная дедукции суть два разных исследования; они — две стороны одного и того же исследования, и поэтому невозможны одна без другой. Способность самого мышления невозможно рассмотреть без предметности мышления, а предметное применение категорий невозможно рассмотреть без основания категориального синтеза. Но все же возможны различные акценты и тенденции в исследовании, которые не только существенно изменяют его характер, но и глубину.

Субъективная дедукция задумана, по существу, как испытание возможной глубины изучения сознания, как поиски предельной возможности анализа чистого синтеза.

Экспликация субъективной дедукции концентрируется, по нашему мнению, в рассмотрении трех синтезов (схватывания в восприятии, воспроизведения в воображении и рекогниции в понятии). Однако и в дальнейшем изложении дедукции в первом издании акцент сделан на ее субъективной стороне. Кант раскрывает здесь необходимое взаимопроникновение восприятия, воображения, памяти и предметного отношения сознания. Такое исследование явно выходит за рамки теории познания, цель которой состоит в выявлении условий возможности естественнонаучного познания и в ограничении сферы познания в целом.

Кант описывает взаимосвязь синтезов схватывания в созерцании, воспроизведения в воображении и рекогниции в понятии и выявляет четвертый синтез, необходимо лежащий в основе каждого из них и в основе их взаимосвязи,— продуктивный синтез воображения. Кант приходит к выводу о необходимости этого синтеза, рассматривая синтез воспроизведения в воображении. «Мы должны,— пишет Кант,— допустить существование чистого трансцендентального синтеза воображения, который лежит в основе самой возможности всякого опыта»[14]. Более определенно: «A priori, однако, может иметь место только *продуктивный синтез силы воображения*, так как репродуктивный синтез опирается на условия опыта»[15].

Синтез воображения лежит в основе не только синтеза воспроизведения, но и синтеза схватывания. «... В нас есть деятельная способность синтеза этого многообразного, которую мы называем

силой воображения; его деятельность, направленную непосредственно на восприятия, я называю схватыванием»,— пишет Кант и добавляет в примечании: «Что сила воображения есть необходимая составная часть самого восприятия, об этом, пожалуй, еще не думал ни один психолог»[16].

Доказательство связи синтезов схватывания и воспроизведения возможно и без содержательной стороны дела (она изложена у Канта), однако приведение соответствующих цитат оказалось необходимым для демонстрации наличия субъективной дедукции. Сложнее дело обстоит с синтезом рекогниции в понятии. Уже сам термин «рекогниция» должен быть интерпретирован. Для этого мы восстановим слово, пропущенное Кантом в названии всех синтезов. Это слово — «многообразное». Таким образом, мы имеем, во-первых, синтез схватывания многообразного в созерцании, синтез воспроизведения многообразного в воображении и синтез рекогниции многообразного в понятии. Уже название последнего синтеза показывает, что рекогниция не есть узнавание или опознание многообразного. Многообразное нуждается не в опознании, но в особом понятийном синтезе, который выражает предметность сознания. По существу, в третьем синтезе объективная и субъективная стороны дедукции совпадают.

В восприятии многообразное схватывается, благодаря действию воображения оно удерживается и может быть воспроизведено. Однако два первых синтеза не выявляют принципа отношения сознания к предмету. Кант раскрывает это отношение следующим рассуждением. С одной стороны, «предмет, который соответствует познанию и, следовательно, отличается от него ...должно мыслить только как нечто вообще $= x$...»[17]. С другой стороны, этот x есть нечто сопротивляющееся тому, чтобы наше познание было произвольным. Иначе говоря, предмет есть нечто противоположное хаосу, и в этом заключается момент необходимости в отношении познания к предмету. Отсюда Кант делает вывод, что «единство, которое предмет делает необходимым, может быть лишь формальным единством сознания», которое вносит синтетическое единство в многообразное созерцание. Многообразное уже связано в созерцании, и синтез рекогниции вносит в эту связь единство правила. Здесь Кант считает необходимым подчеркнуть, что рекогниция неразрывно связана с воспроизведением: «Понятие по своей форме всегда есть нечто общее, служащее правилом... Но правилом созерцаний оно может быть только в силу того, что оно представляет в данных явлениях необходимое воспроизведение их многообразного [содержания], следовательно, синтетическое единство в осознании их»[18].

Не может быть рекогниция и хайдеггеровской рекогносцировкой[19], разведкой будущего, забеганием вперед, которое создает основу для других синтезов. Хайдеггер прав, что без синтеза рекогниции в понятии невозможны два других синтеза. Однако без последних невозможна и сама рекогниция. Дело вовсе не в том, какой синтез более важен, но какая проблема раскрывается в опи-

сании того или иного синтеза, иначе говоря, в каком аспекте ведется описание сознания. То, что синтез рекогниции присутствует в двух первых синтезах, означает, что отношение к предметности как законосообразной имеет место и в синтезе схватывания (аппрегензии) и в синтезе воспроизведения.

Рекогниция есть предметное удостоверение многообразного, многообразное признается существующим по правилам, т. е. законосообразным. В то же время рекогниция есть удостоверение сознания в законосообразной предметности; сознание удостоверяет свое единство в схватывании и воспроизведении многообразного, т. е. признает себя тождественным в любом отношении к предметности. Рекогниция в понятии есть, собственно говоря, основа различия субъекта и объекта в познании, поскольку рекогниция есть выделение двух необходимых полюсов — единства сознания и «связи представлений согласно законам». Рекогниция в понятии может быть также названа схватыванием или постижением в понятии, однако в отличие от схватывания в созерцании *понятие* [20] «объединяет в одно представление многообразное, постепенно (nach und nach) схваченное в созерцании, а затем так же воспроизведенное» [21]. Необходимое объединение многообразного в одно представление указывает на трансцендентальное условие, которое «есть не что иное, как трансцендентальная апперцепция» [22].

Существенным отличием первого издания, где акцент был сделан Кантом на субъективной дедукции, является то, что Кант постепенно приходит к необходимости трансцендентальной апперцепции, осуществляя реальное наблюдение за работой сознания. Во втором издании, где основные усилия Кант сосредоточивает на объективной дедукции, основной проблемой становится предметное содержание сознания,— трансцендентальная апперцепция сразу же вводится в трансцендентальной дедукции категорий как основа всякой связи вообще и приобретает в большинстве интерпретаций статус не только наиболее фундаментальной, но и по существу единственной структуры познающего сознания [23].

Рассмотрение трансцендентальной апперцепции вне синтезов схватывания и воспроизведения есть не что иное, как дуализм рассудка и чувственности, который в полной мере может быть приписан Канту только при ориентации на второе издание. Изоляция трансцендентальной апперцепции в объективной дедукции приводит к тому, что на второй план отходит основная, согласно Канту, проблема познания: как возможны синтетические суждения a priori? Поскольку трансцендентальная апперцепция не есть искомый medium всех синтетических суждений [24], она не может быть единственной структурой, лежащей в основе творческой активности сознания. Иначе говоря, трансцендентальная апперцепция необходима, но не достаточна для решения проблемы возникновения нового знания.

Такое тривиальное заключение ведет к нетривиальному, на наш взгляд, следствию о необходимости субъективной дедукции

для решения этой проблемы. Речь идет не о том, чтобы открыть причину творчества, но о том, чтобы в описании работы сознания указать на «слой» в сознании, который представлял бы субъективную необходимость творчества, вынужденность творческой активности в познании. У Канта этот слой — продуктивный синтез воображения. Чистый синтез силы воображения и чистая апперцепция, которые Кант тщательно отличает в первом издании, во втором издании сращиваются в гибрид синтетического единства апперцепции. Стало быть, во втором издании проблема условий возможности возникновения нового знания решается по преимуществу терминологически, в то время как в первом издании эта проблема решается через описание взаимопроникновения фундаментальных синтезов сознания.

Таким образом, рассмотрение «познавательной способности» в «Критике чистого разума» принципиально не сводится к предохранению познания от заблуждений, т. е. к критике. В основе теории познания Канта лежит определенное понимание сознания, которое эксплицируется только в виде очерка о взаимопроникновении трех видов синтеза и о необходимости продуктивного синтеза, лежащего в их основе.

Этот очерк — одно из следствий того, что Кант отказывается, с одной стороны, от натурализма, т. е. от рассмотрения процесса познания как обусловленного природой, а с другой стороны, от априоризма, свойственного предшествующему рационализму с его явным или неявным допущением актуальной бесконечности знания. Кант не принимает воззрений философии XVI—XVII вв., согласно которым природа — это книга, уже написанная божественным интеллектом (по Галилею, в частности, на языке математики), и задача состоит в том, чтобы прочитать ее. Согласно Канту, человек сам пишет эту книгу, и главным орудием его является продуктивное воображение.

Время в субъективной дедукции есть средство описания синтезов и, следовательно, средство измерения глубины сознания. Парадокс состоит в том, что само средство описания оказывается наиболее фундаментальным слоем описываемого «предмета», т. е. сознания. Сознание, однако, нельзя назвать даже предметом особого рода, оно квазипредмет, описание которого воссоздает или актуализирует то, что намечалось описать. Иначе говоря, описание какого-либо «свойства» сознания подразумевает уже его осуществление, а средствами описания сознания могут быть только существенные его характеристики. Кант впервые осуществил процедуру темпорального описания синтезов сознания, полагая время в качестве фундаментального слоя сознания и подтверждая это в описании.

«Откуда бы ни происходили наши представления,— пишет Кант,— ...они как модификации души принадлежат к внутреннему чувству и как таковые все наши познания в конце концов подчинены формальному условию внутреннего чувства, а именно времени, в котором они в целом должны быть упорядочены, связаны и соотнесены» [25].

Синтез схватывания Кант раскрывает как единство последовательности: созерцание возможно благодаря различию времени в следовании впечатлений друг за другом. Созерцание возможно благодаря тому, что многообразное просматривается или обозревается как последовательность впечатлений. Последовательность, таким образом, для Канта — одно из *различий времени*, которое представляет собой последнюю отсылку в объяснении возможности созерцания или восприятия. В дальнейшем Гуссерль поставит вопрос о возможности сознания последовательности, и речь пойдет уже не только об объяснении возможности восприятия предмета с помощью последовательности, но об объяснении возможности восприятия самой последовательности с помощью более тонких временных структур.

Вторая необходимая сторона синтеза схватывания (аппрегензии) заключается в том, чтобы собрать многообразное вместе, т. е. как содержащееся в одном представлении. Это уже действие синтеза рекогниции, необходимо присутствующего в синтезе схватывания, который придает последовательности просмотра (Durchlaufen) многообразного предметный характер. В отношении времени это означает: схватить последовательность в моментальном временном срезе, представить моменты последовательности в качестве *одновременно* существующих.

Синтез воспроизведения также рассматривается Кантом как схватывание одновременности и последовательности в воображении, т. е. без непосредственного присутствия предмета. Описание синтеза воображения вводится Кантом на временном языке: «...Представления, часто следовавшие друг за другом или сопутствовавшие друг другу, в конце концов ассоциируются (vergesellschaften)» [26]. Таким образом, ассоциация, или «обобществление», представлений становится возможной благодаря частоте (временная характеристика) их появления в сознании. Одновременность и последовательность характеризуют здесь уже не единство впечатлений в созерцании, но возможность воспроизвести определенный порядок следования одних и тех же *представлений*.

Иначе говоря, если в описании первого синтеза речь идет об идентификации многообразного как предмета созерцания, то в описании второго синтеза речь идет об идентификации представлений, которая позволяет воспроизводить ранее воспринятые предметы. Одновременность и последовательность в первых двух синтезах находятся как бы на разных уровнях, хотя у Канта нет четкого различия этих уровней, поскольку это не входило в его задачу.

Рассматривает ли Кант синтез рекогниции в понятии как временной синтез?

Форма таким образом поставленного вопроса предусматривает отрицательный или положительный ответ. Первый дают неокантианцы, второй — Хайдеггер. Однако этот спор вызван некорректной постановкой вопроса, которая неявно содержит в себе допущение самостоятельного существования синтеза рекогниции [27].

Синтез рекогниции в понятии выделяется, как известно, Кантом в качестве одного из трех синтезов, но они не есть синтезы одного уровня. Синтез восприятия и воображения — это синтезы, самостоятельность которых констатируется эмпирически. Другими словами, существует принципиальная возможность отделить в «эмпирическом сознании» восприятие от памяти, память от воображения и т. д. Критерием самостоятельности, таким образом, является эмпирическая осуществимость того или иного синтеза. Синтез рекогниции не есть один из синтезов наряду с восприятием, памятью и воображением, он участвует в построении каждого из эмпирически осуществляемых синтезов и придает им предметный характер. Благодаря синтезу рекогниции в понятии восприятие и воображение получают статус познания. Рекогниция в понятии радикально отличается от гегелевского познания в понятиях. Описание синтеза рекогниции раскрывает принципиальную несамостоятельность понятий в познании: понятие придает единство схватыванию в восприятии и воспроизведению в воображении. Синтез рекогниции или трансцендентальная апперцепция есть, таким образом, неустранимый элемент в объективной дедукции категорий. Во втором издании Кант сделал этот элемент главным и по существу единственным в дедукции категорий, и возникло искушение истолковывать трансцендентальную апперцепцию как вневременное чистое мышление, понимая чистое мышление скорее по-гегелевски. Этому искушению поддались неокантианцы. Ошибочность подобной интерпретации заключается в том, что трансцендентальная апперцепция рассматривается как логическая структура, а синтетическое единство апперцепции понимается как основа творческой силы логического мышления. Одной из причин такой субстантивации апперцепции было то, что вне поля зрения неокантианцев оказался способ, каким Кант вводит в рассмотрение трансцендентальную апперцепцию в первом издании.

Кант начинает рассмотрение синтеза рекогниции в понятии, описывая синтез воспроизведения: «Без сознания, что то, что мы мыслим, было бы именно тем, что мы мыслим в мгновение до этого, всякое воспроизведение в ряду представлений было бы тщетным» [28]. Речь идет не о том, что воспроизведение было бы бесполезным, но о том, что оно невозможно без сознания тождества воспроизводимых в последовательности представлений. Синтез рекогниции раскрывается Кантом как необходимое условие синтеза воспроизведения, который неразрывно связан с синтезом схватывания и, в свою очередь, является необходимым условием возможности последнего.

Субстантивация трансцендентальной апперцепции является результатом того, что в неокантианстве этот термин употребляется в несколько ином, чем у Канта, контексте. У Канта речь идет о *возможности опыта*, исходным моментом которого является именно синтез схватывания в созерцании, а последний, согласно Канту, «составляет трансцендентальную основу возможности всех позна-

ний вообще (не только эмпирических, но также чистых a priori)...» [29]

Трансцендентальная апперцепция не есть, таким образом, чистое мышление, развивающееся независимо от чувственного опыта. Она есть независимое от опыта условие возможности воспроизводимости созерцаний.

Таким образом, у Канта мы видим три надстраивающиеся друг на друге синтеза: синтез схватывания предусматривает возможность воспроизвести схватывание, воспроизведение предусматривает тождество воспроизводимого. Тождество в созерцании делает возможным представление о предметах, тождество в воспроизведении «создает из всех возможных явлений, могущих находиться вместе в одном опыте, связь этих представлений согласно законам» [30].

Предметность и законосообразность представлений означает в субъективном отношении необходимость логической формы всякого познания. Однако именно рассмотрение трансцендентальной апперцепции как тождества *в созерцании* и *воспроизведении* говорит о том, что логическая форма есть необходимый, но недостаточный и даже не высший принцип познания. Неразрывная связь трех синтезов конкретно раскрывает мысль Канта о невозможности чисто интеллектуального познания.

Вопрос, является ли синтез рекогниции в понятии временным, или, иначе говоря, обладает ли трансцендентальная апперцепция темпоральными характеристиками, должен быть переформулирован следующим образом: характеризует ли синтез рекогниции сознание как темпорально организованное?

Утвердительный ответ на этот вопрос очевиден. Трансцендентальная апперцепция участвует: во-первых, в осуществлении созерцания, придавая единство последовательности впечатлений, и, во-вторых, в осуществлении воспроизведения, придавая не только тождество воспроизводимым представлениям, но и закономерный характер последовательности представлений. Иными словами, если время, по Канту, есть упорядочение представлений, то апперцепция есть необходимый компонент этого упорядочения. Это опять-таки означает не темпоральность апперцепции, но прежде всего то, что время есть конкретное единство чувственных созерцаний и рассудочных понятий, причем ни первые, ни вторые не существуют обособленно.

Дальнейшей конкретизацией различия между критикой и трансцендентальной философией является различие между методом, подражающим естествознанию, и специфически философским рассмотрением, образец которого Кант дает в дедукции категорий.

Кант дважды сетует на трудности дедукции категорий, и оба раза — в первом издании. Кажется, что в предисловии Кант пишет только о субъективных трудностях, отмечая, что дедукция чистых рассудочных понятий стоила ему «наибольшего труда» [31]. Однако здесь же Кант оценивает задуманное им исследование как весьма глубокое, и это указывает на объективный характер

трудностей. В предварительном замечании к рассмотрению синтезов Кант пишет уже исключительно об объективных трудностях [32].

Кант фиксирует неизбежные трудности в исследовании познавательной способности, но не трудности, которые встретились ему как исследователю, а другому, скажем, более счастливому исследователю могут и не встретиться. Речь идет о трудностях, на которые наталкивается философская рефлексия при наблюдении за неразложимыми в анализе действиями сознания, такими, как единство последовательности и одновременности в восприятии и воспроизведении.

Такого рода «трудности» есть признак того, что философская рефлексия выходит за пределы метода, подражающего естествознанию. Субъективные источники познания (чувство, воображение и апперцепция) Кант рассматривает сначала в эмпирическом аспекте, описывая синтезы, а затем уже делает «трансцендентальные допущения» соответствующих априорных синтезов. В описании синтезов исследование наталкивается на такой слой сознания, который полностью соответствует способу описания.

Более того, слой сознания, на который наталкивается рефлексия, а именно первичные темпоральные отношения (последовательность и одновременность), полностью предопределяет способ своего описания. Последовательность не может быть описана иначе как последовательность, одновременность — как одновременность. Это первичные структуры сознания, которые являются как предметом, так и средством описания. Способ описания сознания приходит в соприкосновение с таким слоем сознания, который, с одной стороны, выявляется только в описании, а с другой стороны, не только не зависит от способа описания, но и навязывает единственно возможный — темпоральный способ. Иначе говоря, описание темпоральных характеристик восприятия, воспроизведения и предметности сознания (рекогниции) не есть лишь один из возможных способов описания сознания. Кант показывает необходимость описания единства последовательности и одновременности при описании синтезов, понятых как субъективные источники познания. Описание сознания приходит в соприкосновение с реальной, независимой от способа описания работой сознания (спонтанностью сознания), но эта реальность становится реальностью для сознания только в описании и благодаря описанию. Сознание как предмет исследования существенно отличается тем самым от предмета естествознания, в котором, согласно Канту, разум видит то, что первоначально в него вложил. Если рассудок предписывает законы природе, то рефлексия не предписывает законы сознанию, но выявляет и проясняет эти законы, выявляя и проясняя при этом свою собственную специфику.

Важно отметить, что Кант говорит лишь о *подражании* методу естествознания, поскольку эксперимент с объектами положений чистого разума невозможен, особенно когда они выходят за пределы всякого опыта. Согласно Канту, необходимо подвергнуть ис-

пытанию разделение чистого априорного познания на два весьма разнородных элемента — познание вещей как явлений и самих «вещей в себе». Если при этом разделении и, следовательно, двояком рассмотрении одних и тех же предметов как предметов чувств и рассудка для опыта, с одной стороны, и как предметов, которые мы только мыслим и которые существуют только для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума, с другой стороны, имеет место согласие с принципом чистого разума, идеей безусловного, а при рассмотрении лишь с одной точки зрения возникает противоречие разума с самим собой (безусловное нельзя мыслить без противоречия, если предположить, что приобретенное опытом знание сообразуется с «вещами в себе»),— то эксперимент подтверждает правильность первоначального разделения [33].

Таким образом, Кант применяет метод, подражающий естествознанию, прежде всего для того, чтобы убедиться в правильности кардинального различия своей философии — между явлениями и «вещами в себе». Однако при раскрытии структуры познавательной способности, имеющей дело с явлениями, на такой метод накладывается существенное ограничение: рефлексия может воспроизводить предполагаемые структуры сознания и тем самым подтвердить свои гипотезы, но сам характер этих гипотез, т. е. сам тип рефлексии, обусловлен определенными структурами сознания. Рефлексия *выявляет* прежде всего свой предмет, поскольку предметом рефлексии является не сознание вообще, не сознание, взятое абстрактно, но уже определенным образом понятое сознание. Это первичное понимание сознания не зависит от рефлексии, но определяет способ рефлексии, и в то же время оно само может быть выявлено только в рефлексии.

Круг «рефлексия — сознание» принадлежит к существенным чертам кантовского трансцендентализма. Первичное понимание сознания для Канта — это продуктивное воображение и априорные синтезы. Основным предметом философской рефлексии является у Канта возможность синтетических суждений a priori. Продуктивное воображение не зависит от рефлексии и определяет способ ее осуществления — рефлексия принимает форму трансцендентальной дедукции категорий, в которой чистая сила воображения раскрывается как «основная способность человеческой души, которая лежит в основе всего познания a priori [34]. Таким образом, независимая от рефлексии сила воображения выявляет свои фундаментальные функции только в рефлексии.

Необходимым элементом круга «сознание — рефлексия» является время. Собственно говоря, это круг: «сознание — время — рефлексия». Все наши представления упорядочиваются благодаря форме внутреннего чувства, и рефлексия направлена на описание сущностных возможностей этого упорядочения.

Время не есть у Канта исходный *предмет исследования*. Кант отказывается от вопроса «Что такое время?» и тем самым отказывается от ответа на этот вопрос. Однако при постановке и решении проблем возможности опыта и синтетических суждений a priori

именно время *становится* основным предметом рефлективного описания. Иначе говоря, «Критика чистого разума» — это не трактат *о* времени; однако анализ познавательной способности приводит Канта к необходимости не только придать времени ключевые функции (формы чувственности и трансцендентальной схемы), но и сделать предметом описания временные характеристики взаимной необходимости синтезов восприятия, воспроизведения и рекогниции.

Трудности, с которыми столкнулся Кант в дедукции категории,— не субъективные или психологические. Трудности понимания, о которых Кант предупреждает читателя, также не сводятся к риторическому приему. Кант зафиксировал здесь, по существу, отличие философских затруднений от естественнонаучных. Трудности, которые ощутил Кант, связаны с попыткой *систематизации* результатов исследования, которые не были получены методом экспериментального естествознания (в кантовском понимании последнего). Иначе говоря, эти трудности связаны с систематизацией того, что разум не вложил в предмет заранее. Это трудности не общетеоретического характера, но специфически философские трудности [35]. Рефлексия в описании темпоральных характеристик сознания наталкивается на свой собственный предел и тем самым выявляет характеристики сознания, независимые от заранее принятых в отношении сознания схем. Независимость, о которой идет речь, не безусловна, ибо темпоральные характеристики — звено в круге «рефлексия — время — сознание», нередуцируемое к другим звеньям.

В учении о схематизме сохраняется главное направление кантовской мысли, содержащейся в субъективной дедукции первого издания. Если в последней сознание рассматривалось как система взаимосвязанных синтезов, то в схематизме категориальное познание, или, более определенно, естественнонаучное познание рассматривается Кантом как система темпоральных синтезов.

Категории Кант раскрывает как временные схемы. Речь идет у него не о том, что в познании имеет место ряд категорий, схемы которых есть применение категорий к предметам. Вне ограничивающего условия, т. е. без схем, категории имеют, по Канту, «только логическое значение исключительно лишь представлений, которым, однако, не дан никакой предмет, и, следовательно, не дано также значение, которое могло бы дать понятие об объекте» [36]. В познании категории суть не что иное, как схемы, а схемы есть «включения» категорий в познание.

Описание функционирования каждой категории (описание схем) Кант осуществляет так же, как и описание трех синтезов: спонтанная деятельность рассудка (категории есть синтезы!) раскрывается при помощи первичных временных определений, из которых последовательность является наиболее фундаментальной.

Для Канта значение категории есть определенное временное отношение, которое может наполняться бесконечно многообразным содержанием — смыслом. Это означает, что у Канта импли-

цитно содержится постановка вопроса о возможности изменения содержания категорий.

Кант использует традиционные термины (чувственность, рассудок, разум) и называет структуры познавательной способности силами (Kraft). Однако каждая из этих сил обладает темпоральным фоном, задним планом, который оказывается необходимым для воссоздания целостной структуры сознания. Не в самой апперцепции заключается время; но необходимым условием действий сознания, которые Кант называет апперцепцией, является временной фон — взаимодействие трех синтезов. Иначе говоря, синтез рекогниции (это есть, собственно, апперцепция) не сам в себе содержит время или одно из направлений времени — будущее, но приобретает временной характер только во взаимодействии с синтезом схватывания и воспроизведения. Не в самом воображении коренится время, но воображение отождествляется с временем при рассмотрении проблемы возникновения нового знания.

В «Критике чистого разума» время не предстает некоей неуловимой сущностью, о которой каждый раз возникает вопрос, реальна ли она. Вопрос о реальности или нереальности времени (так же, как о смысле времени) оказывается псевдовопросом — и в этом один из замечательных результатов кантовского главного произведения. Дело состоит не в понимании времени (как особого объекта, сущности, атрибута, основы), но в необходимости времени как условия любого понимания. Время есть субъективное условие познания и понимания, и познание времени — это выявление различных уровней субъективных условий познания, что является задачей *трансцендентальной* философии. Парадокс трансцендентализма: отказываясь от вопроса «что такое время?», трансцендентальная философия необходимо делает своим предметом время и временные отношения.

Априорность времени соединяет три основные цели кантовского априоризма: 1) обоснование предметности независимо от опыта мышления; 2) обоснование возможности творчества; 3) обоснование необходимости традиций в познании и необходимости определенных «автоматизмов» для деятельности сознания вообще. Единство этих трех фундаментальных функций времени есть не что иное, как единство пастоящего (1), будущего (2) и прошлого (3). В свою очередь, это единство может быть истолковано как единство обусловленности и самоопределяемости сознания. Предметность мышления или возможность опыта есть критерий связи традиций и творчества, автоматизмов сознания и свободного поиска, или, говоря кантовским языком, восприимчивости чувственности и спонтанности синтезов рассудка.

Проблематика трех измерений времени может быть выделена у Канта только после содержательной интерпретации основных функций времени. Время не есть бессодержательная абстракция, которая характеризуется тремя моментами — прошлым, настоящим и будущим. Время не есть, с другой стороны, субстанция с тремя соответствующими модусами. Сами понятия будущего,

прошлого и настоящего суть вторичные темпоральные характеристики по сравнению с последовательностью и одновременностью. Настоящее, прошлое и будущее есть, собственно говоря, субстантивация таких первичных временных характеристик, как «сейчас», «уже не», «еще не», «раньше», «позже» и т. д.

Методология, которая лишь наметилась в кантовской трансцендентальной философии и которая в полной мере была осуществлена в феноменологии Гуссерля, заключается в том, что сознание раскрывается через темпоральные характеристики, а время — через определенные функции сознания. Кант ставит и решает проблемы трансцендентальной философии в основном «внутри» круга «рефлексия — время — сознание». Вопрос об источниках *содержания* знания, вопрос о социальных и культурологических предпосылках познавательной деятельности в рамках критически-трансцендентальной методологии не возникает.

У Канта проблематика познания и сознания остается первичной, однако не потому, что она более важна, чем проблематика морали и долга, но в том смысле, что она может и должна быть исследована самостоятельно и независимо от проблематики практического разума.

Свобода не может быть доказана, согласно Канту, теоретически. Но это не означает, что возможность свободы не может быть показана трансцендентально. Если теоретический разум не находит в природе ничего, кроме сцепления причин и действий, то трансцендентальное познание указывает на такие структуры познавательной способности, которые могут полагать начало новому ряду явлений.

Критика, различающая явления и «вещи в себе», есть негативный способ указания на возможность свободы, т. е. на то, что свободу можно мыслить без противоречия механизму природы. Позитивным способом раскрытия возможности свободы является у Канта трансцендентальная философия, показывающая спонтанно-творческую природу сознания. Тем самым учение о сознании и времени (априорность времени) есть необходимое условие «спасения свободы». Иными словами, кантовскому пониманию свободы соответствует определенное понимание сознания.

Не является ли такое соответствие необходимым элементом философии? Не являются ли определенное понимание свободы и определенное понимание сознания необходимыми коррелятами в любом философском мировоззрении?

[1] *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 332.

[2] См.: *Функе Г.* Тезис Канта: «Практическая свобода может быть доказана опытом» // «Критика чистого разума» И. Канта и современность. Рига, 1971. С. 186.

[3] Там же.

[4] См.: *Дробницкий О. Г.* Теоретические основы этики Канта // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 121—122.
Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1971. S. 606 (A536) — *Кант И.* Критика чистого разума // Собр. соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 480. В даль-

нейшем при ссылках на немецкое издание указывается только пагинация, где А — 1 издание, а В — 2 издание; при ссылках на соответствующее место русского перевода указывается только номер тома и страницы. В ряду случаев перевод цитат сделан нами.

[6] *Дробницкий О. Г.* Указ. соч. С. 123.

[7] См.: *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a. M., 1974. § 30.

[8] *Соловьев Э. Ю.* Морально-этическая проблематика в «Критике чистого разума» // «Критика чистого разума» Канта и современность. С. 187.

[9] А 800; Т. 3. С. 658.

[10] В XXII—XXIII; Т. 3. С. 91.

[11] В 25; Т. 3. С. 121.

[12] В 28; Т. 3. С. 123.

[13] А XVI—XVII; Т. 3. С. 78.

[14] А 101—102; Т. 3. С. 703.

[15] А 118; Т. 3. С. 712.

[16] А 121; Т. 3. С. 713.

[17] А 104; Т. 3. С. 704.

[18] А 106; Т. 3. С. 705.

[19] Критику хайдеггеровской интерпретации синтезов и в целом «Критики чистого разума» см.: *Гайденко П. П.* Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация // Философия Канта и современность. С. 378—402; здесь, однако, хайдеггеровская интерпретация рассматривается в ином контексте.

[20] Кант указывает, что само слово *понятие* (Begriff) могло бы дать повод к признанию необходимости осознания единства синтеза воспроизведения, а значит, и созерцания.

[21] А 103; Т. 3. С. 704.

[22] А 106; Т. 3. С. 705.

[23] Кант лишь вскользь упоминает во втором издании о синтезе аппрегензии (В 160; Т. 3. С. 210), синтез воспроизведения здесь вообще не рассматривается.

[24] Поневоле переходя на предметный язык, мы отдаем себе полный отчет, что трансцендентальная апперцепция как и другие синтезы, не являются субстанциями сознания, но субъективными условиями возможности любого осознания.

[25] А 98—99; Т. 3. С. 701.

[26] А 100; Т. 3. С. 702.

[27] Синтез рекогниции в сформулированном вопросе есть сущность, аналогичная «нынешнему королю Франции» у Рассела.

[28] А 103; Т. 3. С. 703.

[29] А 102; Т. 3. С. 703.

[30] А 109; Т. 3. С. 706.

[31] А XVI; Т. 3. С. 78.

[32] А 98; Т. 3. С. 701.

[33] В XIX—XXII; Т. 3. С. 88—91.

[34] А 124; Т. 3. С. 716.

[35] Эксплицитно различие между философскими и научными затруднениями рассматривал Л. Витгенштейн.

[36] А 147; Т. 3. С. 227.

КАНТОВСКАЯ ОЦЕНКА ИДЕАЛИЗМА

А. Ф. Грязнов

В статье будут рассмотрены некоторые особенности кантовской историко-философской рефлексии. Впрочем, речь не идет о каких-то специальных исследованиях учений прошлого, принадлежащих перу Канта. Таких исследований, как известно, не было [1]. Мы имеем в виду многочисленные, разбросанные в произведениях «критического периода» оценки различных форм идеализма. Можно даже сказать, что Кант разрабатывает своеобразную *типологию* идеалистических учений XVII—XVIII вв. Это было необходимо ему прежде всего для того, чтобы противопоставлять этим учениям новую, разработанную им форму идеализма — идеализм *трансцендентальный*.

Современного исследователя-марксиста указанная тема может, очевидно, заинтересовать в нескольких планах. Так, кантовская оценка основных типов идеализма прежде всего оказывается ценным конкретно-историческим свидетельством об основных философских явлениях эпохи, которое дает выдающийся мыслитель. Но Кант выступает отнюдь не беспристрастным фиксатором происходившего: он реконструирует, выделяет, так сказать, в чистом виде главные, на его взгляд, формы идеалистического философствования. Этот творческий процесс позволяет сегодня судить не только об оцениваемых им учениях, но и о самой критической философии, в некоторой степени вводит нас в лабораторию кантовской мысли зрелого периода. Безусловно, в настоящей статье могут быть освещены лишь некоторые аспекты и перспективы данной многосторонней темы.

Изучение кантовской оценки идеализма в определенном смысле напоминает изучение гегелевских «Трех отношений мысли к объективности», служащих, как известно, своеобразной преамбулой к «Науке логики». Хотя у Гегеля (в отличие от Канта) имеются подробные «Лекции по истории философии», его «Три отношения» выполняют совершенно уникальную функцию — в них реконструируются все главные, на его взгляд, *возможные* типы решения вопроса об отношении мышления и бытия в новой философии. Эти отношения функционируют как необходимые моменты его объективно-идеалистической системы, «снимаемые» более высокой формой диалектического идеализма [2].

Кант является первым представителем линии немецкого классического идеализма. В то же время, как подчеркивал В. И. Ленин, «основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений» [3]. На наш взгляд, эта глубокая ленинская характеристика получает известную конкретизацию и при детальном рассмотрении кантовского отношения к идеализму.

Поднятая тема также дает возможность осветить ряд важных вопросов, касающихся роли тех или иных учений в становлении кантовской критической философии (эта роль могла быть и в некотором смысле негативной, что тоже, безусловно, важно с эвристической точки зрения). Дискуссии на темы: «Кант и Лейбниц», «Кант и Декарт», «Кант и Беркли», «Кант и Юм» то вспыхивают, то угасают в безбрежной кантоведческой литературе. Этим дискуссиям часто не хватает целостности рассмотрения, даже, если хотите, систематичности. Каждая из указанных тем (а мы назвали только отношение Канта к крупнейшим философам-идеалистам эпохи, предложившим *оригинальные* альтернативные решения фундаментальных философских проблем; историков философии интересует и отношение Канта к Вольфу, Ламберту, Крузию, Баумгартену, Бейлю, Коллиеру, Шефтсбери, Риду и некоторым другим, но эти исследования уже не имеют прямой связи с выявлением самой *сущности* кантовского трансцендентального идеализма), несмотря на возможную глубину ее разработки, подчас оказывается необоснованно изолированной от других аналогичных тем.

Как это ни покажется неожиданным, общее основание для целостного подхода к данной проблематике предоставляет сам Кант. Правда, кантовская типология современного ему идеализма может служить такой основой лишь с учетом ряда обстоятельств. Необходимо иметь в виду тот факт, что используемая немецким философом терминология не только сложна, но и в значительной степени индивидуальна и потому нуждается в своеобразной дешифровке (взять хотя бы его характеристику картезианского и берклианского идеализма как идеализма «материального»!). Также давно известно, что критикуя тех или иных философов, Кант иногда представляет их взгляды в несколько необычной, казалось бы, форме. В чем причина этого? Да, конечно, в его работах встречаются исторически неточные оценки, не подтверждаемые текстуально. Но ошибочно было бы полагать, будто он таким образом модифицирует позиции своих оппонентов, что делает из них «удобные» объекты для критики. Неверно и мнение, будто Кант сознательно деформирует критикуемые учения в угоду логическим потребностям своей системы (аналогичный упрек обычно делается Гегелю как историку философии). На самом деле Кант всегда стремится передавать учения своих оппонентов с точки зрения их сущностных характеристик. Он фиксирует особенности учений *на пределе* их возможностей — отсюда и появление у него таких оценок, которые, по видимости, не получают текстуального подтверждения, но зато более или менее адекватно передают *общую тенденцию*. Его интересует дух, а не буква основных философских учений. Столкновение с каждым из них — это своеобразный «решающий эксперимент» на «выживание» трансцендентального идеализма. Разумеется, Кант не всегда прав и в определении тенденций. Но его ошибки тоже важный источник информации, свидетельствующий о недостатках и противоречиях самого критицизма, его концептуального аппарата.

Оценивая некоторые идеалистические учения, Кант так или иначе ставит основной вопрос философии. И хотя делает он это в значительной степени неосознанно, не рефлектируя над самим фактом постановки вопроса, в данном случае мы имеем дело с известной из истории философии ситуацией, когда, по словам В. И. Ленина, «*один* идеалист критикует основы идеализма *другого* идеалиста, от этого всегда выигрывает *материализм*»[4]. Достоинством кантовского подхода является то, что он рассматривает действительно *главные* разновидности идеализма Нового времени, не отвлекаясь на критику второстепенных фигур и случайных мнений. В целом привлекает внимание уже сама тематизация отношения к идеалистическому философствованию.

В своих рассуждениях Кант отталкивается от вполне определенного истолкования идеализма «некритического» типа: этот идеализм исходит из того, что существуют только мыслящие существа, а все остальное — лишь их представления, которым не соответствует никакой реальный предмет вне их[5]. То есть речь он фактически ведет об идеализме спиритуалистического толка с явно выраженной тенденцией к солипсизму (точнее, к «коллективному солипсизму»[6]). Однако (и это обстоятельство не следует упускать из виду) такой идеализм для Канта равносилен. реализму. Подобный *трансцендентальный реализм* смешивает вещи сами по себе и явления. Отражением этого было, по мнению немецкого философа, характерное для философии Нового времени разделение всех качеств на два вида с незаконным приданием «первичным качествам» статуса «реальных сущностей», т. е. вещей самих по себе. В противоположность трансцендентальному реализму Кант стремится основывать свой собственный идеализм на так называемом *эмпирическом реализме*, фиксирующем данность внешних предметов нашим познавательным способностям. Такой идеализм должен быть *формальным*, *критическим* (т. е. устанавливающим пределы способностям «души») и *трансцендентальным* (ибо предполагается неприменимость априорных форм чувственности и рассудка к самим Вещам). Все это одновременно не должно мешать ему быть согласным с «общим мнением» (т. е., по существу, со здравым смыслом) людей[7]. Преимущество трансцендентального идеализма (эмпирического реализма) над эмпирическим идеализмом (трансцендентальным реализмом) Кант в конечном итоге видит в том, что первый дает единственно верное объяснение возникновения *объекта познания* и необходимости его существования в мире явлений, в «природе». Второй же не только не дает такого объяснения, но даже ставит под сомнение существование предметов опыта *вне нас* (т. е. существование в пространстве как априорной форме чувственного созерцания, а не в трансцендентном смысле). В знаменитом примечании, содержащемся в Предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума», Кант называет «скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на *веру* существование вещей вне нас (от которых мы ведь получаем весь материал знания даже для нашего внутреннего чувства) и невоз-

можность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению»[8]. Критическая философия и призвана обезопасить всеми возможными *теоретическими* средствами обыденный опыт и научное знание от такой ситуации.

Обратимся же теперь к конкретному кантовскому анализу разновидностей идеализма. Здесь уместно начать с характеристики рационалистического идеализма лейбницевского типа, хотя в силу ряда причин такое рассмотрение должно быть предельно ограничено рамками обсуждаемого вопроса. Иначе оно превратится во всестороннюю характеристику отношения Канта (как «критического», так и «докритического») к немецкому философскому Просвещению, и в этом потеряется интересующая нас гносеологическая проблематика. Поэтому прежде всего следует подчеркнуть тот факт, что, согласно Канту, лейбницевское (и вольфовское, тем более) обоснование предметов вне нас ненаучно, ибо является *теологическим*. Это типичный пример *догматической* метафизики, потерявшей необходимую связь с опытом. «Предустановленная гармония» только закрепляет положение некритического идеализма, согласно которому каждый субъект (монада, субстанция) изменяется внутренним образом и независимо от другого. На деле же, как подчеркивал Кант[9], никакие внутренние изменения не могут быть понятны без чего-то внешнего как основания изменений, как «объективной» точки отсчета. И тут он указывает на желательный радикальный поворот в рассуждениях: если субстанции будут рассматриваться как явления в пространстве, то тогда нам станет понятно их подлинное общение, взаимодействие. Одним словом, сами монады-субстанции должны быть, если использовать лейбницевскую терминологию, «хорошо обоснованными феноменами». Расположение субстанций в пространстве делает их устойчивыми, стабильными явлениями, готовыми выступить в роли объектов познания (прежде всего научного). При этом, правда, их субстанциальность становится в известном смысле относительной, привносимой в явления априорной структурой чувственности и рассудка, его синтетической способностью связывать многообразие опыта.

Несмотря на подчеркнутую Кантом гносеологическую ущербность лейбнице-вольфовского идеализма, этот тип идеализма, по его мнению, сам по себе обладает несомненными *систематическими* достоинствами, выгодно отличающими его от иных разновидностей идеалистического философствования: «Мы должны следовать строгому методу знаменитого Вольфа, величайшего из всех догматических философов, который впервые дал пример (и благодаря этому примеру стал источником до сих пор еще не угасшего в Германии духа основательности) того, как именно следует вступать на верный путь науки с помощью законосообразного установления принципов, отчетливого определения понятий, испытанной строгости доказательств и предотвращения смелых скачков в выводах»[10].

В контексте рассматриваемого вопроса кантовское отношение к другой влиятельной разновидности идеализма — картезианскому идеализму — не сразу становится ясным. Прежде всего поражает и вызывает недоумение обилие эпитетов, которыми он награждается. Это — грезящий, скептический, проблематический, психологический, эмпирический и. материальный идеализм. Что касается последнего эпитета, то он, по-видимому, призван подчеркнуть отличие картезианского идеализма от «правильного» формального идеализма. А вот удивительное причисление французского рационалиста к эмпиристам поясняется следующим образом. По Канту, картезианский онтологический дуализм выводится из обнаруженного среди явлений, в опыте, различия двух субстанций и основывается на эмпирико-психологическом утверждении «я существую», которое на самом деле не обладает абсолютной достоверностью и не есть «знание». Здесь представления («идеи») выдаются за сами Вещи, что свидетельствует о нежелательной тенденции трансцендентального реализма и дает Канту повод назвать этот идеализм грезящим[11]. Поскольку картезианцы считают, что у нас нет непосредственного знания предметов в пространстве, то, по мнению Канта, это обусловливает *проблематический* характер данного идеализма в отношении существования вещей вне нас.

В связи со сказанным достаточно убедительным представляется мнение, что кантовское доказательство существования внешних предметов опыта в «Опровержении идеализма» (наиболее существенном дополнении, сделанном во втором издании «Критики чистого разума») было адресовано именно картезианцам[12]. Вообще трактовка Декарта как скептика в отношении познания внешнего мира не была чем-то необычным для западноевропейских философов. Дело в том, что в XVIII в. было весьма привычно обращать внимание прежде всего на скептическую позицию первых двух «Метафизических размышлений», в то время как фактически игнорировалось шестое «Размышление», в котором французский философ предлагает свое собственное теоретическое доказательство существования объектов вне нас[13]. В эту эпоху немало писалось о неких «эгоистах» — парижских солипсистах, последователях Декарта и Мальбранша[14]. Многое здесь было, очевидно, простым вымыслом, молвой, хотя и возникшей не случайно. Однако, подчеркивая сегодня подлинный *методический* характер сомнения Декарта, мы не должны забывать и того, что в его основе — позиция в сущности объективно-идеалистическая[15]. Кант оказался очень чутким в отношении данной тенденции картезианства.

Немецкий философ стремился к *теоретическому* опровержению скептического идеализма и доказательству существования внешних предметов, полагая, что опровержения с позиции здравого смысла (которое впоследствии стали именовать «аргументом Джонсона») совершенно недостаточно. В связи с этим примечательна негативная оценка Кантом деятельности представителей Шотланд-

ской школы, придававшим такого рода опровержениям решающее значение[16].

Появление во втором издании «Опровержения. . .» вызвало перенос центра тяжести кантовской аргументации против идеализма из одного раздела «Критики чистого разума» в другой. В первом издании он сделал в общем неудачную попытку опровергнуть идеализм, просто указав, что знание о внешних объектах не менее *непосредственно* (а потому и достоверно), чем знание о внутренних психических состояниях. Во втором издании его аргументация значительно более развернута и не ограничивается одним текстом «Опровержения. . .».

Считается, что в трансцендентальной эстетике Кант, в частности, показал, каким образом из двух априорных форм чувственности время (форма *внутреннего* созерцания) является изначальной и более важной. Роль времени во всей кантовской системе достаточно хорошо изучена; особенно это касается трансцендентального схематизма времени. Но нелишне обратить внимание и на тот факт, что в начале XX в. феноменологи и экзистенциалисты абсолютизировали кантовское учение о времени, в значительной степени исказив действительную позицию Канта. Что же касается гносеологической роли пространства (формы *внешнего* созерцания), то она специально исследовалась главным образом в плане выяснения соотношения кантовской концепции пространства с концепциями Лейбница и Ньютона, а также ее возможного отношения к факту открытия в XIX в. неевклидовых геометрий. Это, по нашему мнению, вызывает сегодня потребность более обстоятельно показывать концептуальную роль пространства во всей философской аргументации «Критики чистого разума». Кстати, не всегда исследователи обращают внимание на то, что еще в трансцендентальной эстетике автор фиксирует определенную зависимость внутреннего созерцания от внешнего: «. . . представление о времени само есть созерцание, так как все его отношения можно выразить посредством внешнего созерцания» и далее: «мы. . . представляем временну́ю последовательность с помощью бесконечно продолжающейся линии, в которой многообразие составляет ряд, имеющий лишь одно измерение»[17]. Приблизительно так же высказывается он и в трансцендентальной аналитике[18], подчеркивая, что без внешнего созерцания прямой линии мы лишились бы возможности устанавливать единицы измерения времени. Там же он настоятельно подчеркивает важность внешних созерцаний для доказательства «реальности» категорий (например, категорий группы отношения) и применимости их к внутреннему чувству. Вообще, констатирует Кант, «я не нахожу ничего безусловно внутреннего, а всегда нахожу только сравнительно внутреннее, состоящее в свою очередь из внешних отношений»[19]. Это свидетельствует, что посредничества одного временного схематизма Канту было явно недостаточно[20].

Однако отмеченные моменты представляют собой как бы подготовку к более подробной аргументации, которая развернута в

первой «Аналогии опыта»: «*При всякой смене явлений субстанция постоянна, и количество ее в природе не увеличивается и не уменьшается*»[21]. Эту «тавтологию» Кант доказывает так: «Следовательно, временные отношения возможны только в постоянном (так как одновременность и последовательность суть единственные отношения во времени), иными словами, постоянное есть *субстрат* эмпирического представления о самом времени, и только он делает возможным всякое определение времени»[22]. Таким образом, без субстанции вообще нельзя сказать, будет ли многообразие явлений одновременным или последовательным. Тут у Канта интересная диалектика, ибо подлинно изменяющейся, по его мнению, может быть только постоянная субстанция. Но в целом убедительного доказательства того, что субстанция должна быть именно объектом внешнего чувства, у него не получилось, так как составляющие внутренний опыт явления могут в принципе быть постоянными и без признания чего-то внешнего[23].

Самому «Опровержению...» непосредственно предшествует указание на то, что в одном только понятии некоторой вещи нельзя найти признак ее существования[24]. Если понятие предшествует восприятию, то это свидетельствует лишь о его (понятия) *возможности*. Знание о существовании вещей вне нас простирается настолько, насколько простирается процесс восприятия и его результат, согласно «эмпирическим законам». Это положение Кант рассматривает в качестве косвенного доказательства существования вещей вне нас, которое, по его мнению, оспаривается картезианским идеализмом.

Напомним, что в «Опровержении. .» доказывается «теорема»: «*Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного существования служит доказательством существования предметов в пространстве вне меня*»[25]. Искомое постоянство, по Канту, присуще внешним вещам, которые не могут находиться внутри субъекта, ибо сами создают возможность его существования во времени. Внешние предметы играют роль точки отсчета для текучего и изменчивого внутреннего опыта. Правда, отнюдь не всякое конкретное представление о внешних предметах говорит и об их «реальном» существовании в качестве явлений, поскольку воображение способно создавать фикции. И тем не менее эти фикции в конечном итоге обязательно обусловлены прежними восприятиями действительно существующих внешних предметов опыта. Рассуждая как ученый, Кант считает, что в каждом случае вопрос о достоверности тех или иных представлений должен решаться конкретно, а отнюдь не с помощью схоластических мудрствований.

Итак, предметы внешнего опыта выполняют по отношению к внутреннему опыту как бы трансцендентальную функцию, делая его возможным. В такой интерпретации эти предметы субстанциальны, ибо: «Схема субстанции есть постоянство реального во времени, т. е. представление о нем как субстрате эмпирического определения времени вообще, который, следовательно, сохраняется, тогда как все остальное меняется»[26].

Согласно Канту, мы не можем иметь объективное знание о внутренних явлениях как происходящих во времени без знания о явлениях в пространстве. В данном случае был использован так называемый «трансцендентальный аргумент», т. е. достаточно своеобразный и часто практикуемый немецким философом способ рассуждения, когда одна из посылок (признание истинным некоторого вида опыта или знания) оказывается в конечном итоге зависящей от заключения (от *условий*, делающих возможным этот опыт или знание). Вещи сами по себе не способны служить постоянной и объективной основой, поскольку они непознаваемы (хотя и мыслимы и всегда находятся как бы «за кадром» познавательного процесса)[27].

Следует также добавить, что кантовский аргумент получает определенное подкрепление при разборе четвертого паралогизма[28]. Это картезианский по своему происхождению паралогизм, так как в нем доказывается непосредственная очевидность мыслящего субъекта и проблематический характер знания о существовании предметов в пространстве. «Я отличаю свое собственное существование как мыслящего существа от других вещей вне меня (к которым принадлежит также и мое тело)» — Кант даже считает, что если бы подобный тезис можно было доказать, то это было бы единственным (!) камнем преткновения для всей его «Критики...». Несмотря на то что в разделе о паралогизмах речь в целом идет о паралогизмах в стиле вольфовской школы рациональной психологии, очевидна именно антикартезианская направленность аргументации Канта в этом вопросе.

Обоснованно предполагать, что Канту удалось разглядеть возможности дальнейшего развития принципов картезианского идеализма, показывавшего, как из мышления можно вывести все остальное. Он как бы предугадал абсолютный характер идеализма последующих представителей немецкой классической философии, окончательно разорвавших с «эмпирическим реализмом»[29]. Не случайно, видимо, он столь негативно воспринял раннюю философию Фихте[30]. Между прочим, в «Критике...» Кант намеренно подчеркивает формальный характер, «пустоту» (в особом смысле слова, разумеется) трансцендентального единства апперцепции, не дает этому понятию перерасти в некое подобие субстанциального самосознания, порождающего из себя природу. Он считал, что в «Опровержении...» использовал оружие идеализма против него самого, показав, как сознание своего собственного существования доказывает существование внешних субъекту предметов опыта, т. е., по его мнению, трансцендентальный идеализм, исходящий из принципа, что «предметы должны сообразоваться с нашим познанием»[31], отнюдь не перестает быть «эмпирическим реализмом» и потому не теряет связи с наукой. Объект познания сохраняет относительную независимость от внутренних психических процессов субъекта.

Адекватный историко-философский анализ отношения Канта к берклианскому идеализму осложняется рядом обстоятельств.

В «Опровержении...» Декарт и Беркли представлены как сторонники «материального идеализма», отличающиеся тем, что первый считает существование предметов вне нас сомнительным, а второй — невозможным. Однако сам текст данного раздела показывает, что Кант опровергает именно идеализм Декарта [32]. А как же Беркли? Имеется ли у Канта специальное опровержение его философии? Ведь в первом издании «Критики чистого разума» автор пообещал критиковать Беркли, но своего обещания не выполнил, а в «Пролегоменах» и втором издании «Критики чистого разума» он неожиданно констатировал, что опровержение Беркли состоялось в трансцендентальной эстетике.

Для ответа на эти вопросы посмотрим на те оценки берклианства, которые встречаются в кантовских текстах. Прежде всего очевидно, что идеалистический характер учения Беркли не вызывает у немецкого философа никакого сомнения. Более того, для Канта это даже своеобразный эталон идеалистического философствования: «Тезис всякого *настоящего идеалиста* (курсив наш.— *А. Г.*) от элеатской школы до епископа Беркли содержится в следующей формуле: „Всякое познание из чувств и опыта есть одна лишь видимость, и истина только в идеях чистого рассудка и разума“» [33]. Это мистический, мечтательный идеализм, превращающий вещи вне нас в простые представления нашего воображения. Такой идеализм враждебен науке, ибо основывается на некритически, *догматически* принимаемых вымыслах, в том числе и на идее бога [34]. Как видим, приговор берклианскому идеализму достаточно суров. Есть ли основания для этого? Не искажает ли Кант реальный смысл берклианства?

Надо сказать, что в зарубежной литературе по данному вопросу существует достаточно влиятельная гипотеза, согласно которой между взглядами Канта и Беркли якобы имеется глубокая, существенная связь, но немецкий философ стремится всячески скрыть свою зависимость от Беркли, будучи особенно напуган известной геттингенской рецензией Гарве-Федера (1782). Отсюда столь резкая и «незаслуженная» оценка берклианского идеализма. «Беркли предвосхитил Канта в его центральных аргументах „опровержения“»,— настаивает автор данной гипотезы К. Тёрбейн [35]. По его мнению, оба философа выступили против ньютонианского мировоззрения, причем Кант-де использовал берклианскую критику материализма в своей критике трансцендентального реализма. Согласно Тёрбейну, они сначала свели реализм (материализм) к теоретико-познавательному скептицизму, а затем выступили против сомнения в отношении реальности внешних объектов. Как следует отнестись к мнению американского исследователя?

Свой тезис он связывает, в частности, с тем, что философия Беркли была достаточно хорошо знакома Канту. В свете новейших исследований с последним утверждением можно согласиться, хотя в соответствующей литературе долгое время и господствовала точка зрения, будто Кант, по-видимому, не владевший англий-

ским языком, мог познакомиться с некоторыми идеями Беркли лишь по некорректному и вульгаризированному изложению в переведенной в 1772 г. на немецкий язык книжке шотландского философа Д. Битти «Опыт о природе и неизменности истины». Однако Кант вполне способен был познакомиться почти со всеми крупными произведениями Беркли в переводе на французский язык. Кроме того, лишь в последнее время исследователи обратили внимание на полузабытое издание «О реальности тел», вышедшее в Германии в 1756 г. под редакцией профессора философии из Ростока И. Х. Эшенбаха. Оно включает переводы книги английского имматериалиста А. Коллиера «Clavis Universalis» и «Трех разговоров» Беркли. А поскольку Кант, как известно, признавал влияние Коллиера на свое учение об антиномиях, то это в некотором смысле подтверждает и факт его ознакомления с данным произведением Беркли. Первые ссылки на Беркли появляются в кантовских лекциях по метафизике уже в начале 60-х годов. Далее, критикуя догматическое использование Беркли идеи бога, Кант явно имеет в виду позднее произведение Клойнского епископа — «Сейрис». Подмечено, наконец, что в «Пролегоменах» Кант упрекает Беркли за то, что последний не рассматривает время, а это, в свою очередь, косвенно свидетельствует о знакомстве Канта с латинским трактатом Беркли «De Motu», в котором критикуется ньютоновская механика и теория абсолютного пространства, но действительно ничего не говорится о времени.

Итак, есть основания полагать неплохое знание Кантом идей Беркли. Однако, на наш взгляд, это свидетельствует как раз об обратном тому, что утверждает гипотеза Тёрбейна. Оценка Кантом Беркли вполне адекватна и выполняет совершенно определенную роль. Берклианский идеализм выступает для немецкого философа как серьезный и опасный противник, опровержение которого крайне необходимо для обоснования трансцендентального идеализма. И это является более важной причиной данной Кантом оценки берклианства, нежели вышеупомянутая рецензия. В последней, кстати, оба философа сравниваются лишь *однажды* в отношении их учения о пространстве (это сравнение было внесено в текст издателем И. Федером).

С точки зрения Канта, Беркли не только отверг концепцию абсолютного пространства (впрочем, это сделал и сам Кант), но и доказывал, будто все, что содержится в пространстве, есть продукт нашего воображения и в этом смысле иллюзорно. Реальность тел в пространстве Беркли, согласно Канту, отрицал лишь на том основании, что обнаружил некоторые логические противоречия в ньютоновской механике.

Кант имел определенное право сказать, что подорвал позицию Беркли уже в трансцендентальной эстетике, ибо там было показано, как возможно пространство в качестве всеобщей априорной формы чувственного созерцания. Конечно, кантовская концепция пространства сама является идеалистической и потому в це-

лом неверной. Но это уже, как говорится, другой вопрос. Важно то, что для Канта наличие внешних явлений в пространстве делало возможным установление истинности наших знаний о них, а вот у Беркли, как считал немецкий философ, не было именно критерия истины [36].

Кантовское положение о том, что явления отличны от вещей самих по себе и не могут существовать независимо от познающего субъекта, и положение Беркли о том, что непосредственно воспринимаемые вещи суть «идеи» (ощущения) в уме, отнюдь не идентичны, как это представляется Тёрбейну и его сторонниками. Явления для Канта — всегда «явления чего-то», поэтому некорректно вычитывать у него хотя бы на каком-то отдельном этапе его грандиозного критического исследования феноменалистическую позицию «чистого опыта». Беркли не видит никакого априорного элемента в чувственности, и поэтому его идеализм оказывается, по оценке Канта, лишь эмпирическим, но не трансцендентальным. В целом можно констатировать, что позиция Беркли имелась в виду при разработке немецким философом ряда принципиальных положений гносеологического учения. Критика Кантом берклианства была вызвана далеко не случайными причинами, а возникла вполне закономерно. И в этом плане идейное отношение Канта к Беркли сопоставимо с отношением немецкого философа к Юму, которое давно и обстоятельно исследуется историками философии.

Проблема «Кант и Юм» столь многогранна, что может быть развернута в целый ряд специальных исследований. Прежде всего обратим внимание на то, что в литературе по данному вопросу встречаются упрощения и даже искажения характера отношения Канта к философии Юма.

Предисловие к «Пролегоменам» содержит широко известную оценку роли Юма в становлении кантовской философии. Немецкий философ подчеркивает значение юмовского анализа причинности для показа несостоятельности догматической метафизики [37]. Тем не менее, думается, что дело не сводится только к проблеме причинности. Имеющийся фактический материал свидетельствует о следующем. Юмовское «Исследование о человеческом познании» было издано в Германии еще в 1755 г., и этим-то текстом пользовался Кант. Что же касается «Трактата о человеческой природе», то он был переведен на немецкий значительно позднее и, по-видимому, так и остался неизвестным Канту (разве что в искаженной передаче Битти). В «Исследовании» автор значительно смягчил свой гносеологический скептицизм, убрал критику идеи «личного тождества», а это в каком-то смысле могло ввести Канта в заблуждение относительно истинных интенций юмовского идеализма. С другой стороны, на первый план в этой работе была выдвинута проблема причинности. И все же в докритический период у Канта невозможно усмотреть какое-либо сильное влияние Юма в этом плане. К тому же Кант не связывал причинность с индукцией, что было типично для шотландского фило-

софа. Кантовский подход в период становления его позиции был ближе точке зрения Христиана Крузия, который интересовался тем, как *априорное* понятие причины может применяться к объектам опыта, т. е., по сути дела, предвосхитил постановку вопроса о «трансцендентальной дедукции» [38].

Не исключено, что юмовский идеалистический сенсуализм мог послужить некоторой подготовительной моделью для кантовской концепции чувственного познания. Однако в целом Кант всегда стремился превзойти феноменалистическую тенденцию, давая априористское обоснование «объективности» познавательного опыта. Поскольку развернутая оценка взглядам Юма была дана уже после выхода «Критики чистого разума», то вероятно предположить, что в шотландском мыслителе Кант post factum увидел философа, проложившего путь к критицизму, но остановившегося на промежуточной стадии [39].

Кант не считал необходимой прямую конфронтацию с идеализмом Юма, поскольку не усматривал у него «догматических» черт. Так что ситуация здесь отличается от его отношения к идеализму Беркли и Декарта. Что же касается лейбницевского типа идеализма, то Кант не сделал против него прямого выпада, который воплотился бы в специальное «Опровержение». На протяжении долгой эволюции кантовских воззрений происходил постепенный процесс критического усвоения и следовавшего за ним отказа от многих идей лейбницевской рационалистической метафизики. Этот идеализм воспринимался Кантом в той форме, в какой он был представлен в немецкой просветительской литературе эпохи.

В картезианском и берклианском идеализме же Кант усматривал опасную перспективу подрыва его позитивного учения об объекте познания, его «эмпирического реализма». Выдвинув тезис о непознаваемости *вещей самих по себе* (в этом плане, разумеется, есть некоторые основания говорить о влиянии юмовского агностицизма), немецкий философ в то же время стремился сохранить объективность *вещей вне нас*. Причем такая «объективность», по его мнению, обязательно должна быть *доказательной*. Рассмотренная нами проблематика может служить дополнительным свидетельством в пользу вышеприведенной ленинской оценки компромиссного характера кантовской философии. Противопоставление своей позиции предшествующим типам идеализма было нужно Канту для подчеркивания активности субъекта познания — при сохранении «объективности» предметов опыта, обусловливающей достоверность получаемых наукой результатов. Однако предложенное им решение оказалось *существенно* противоречивым, давая повод для самых различных истолкований [40]. Кантовский замысел не был сохранен другими представителями немецкого классического идеализма, пошедшими по пути еще более полной реализации идеи активности сознания, растворения эмпирического в логическом, чувственного в рациональном. Однако из истории послекантовской философии известно, что подход Кан-

та к рассмотренным вопросам оказался отнюдь не «исторически пройденным» этапом, но часто возобновляющейся парадигмой в западной гносеологии XIX—XX вв.[41]

[1] Имеющийся в кантовской «Логике» (пособие к лекциям 1800 г.) небольшой раздел «Краткий очерк истории философии» весьма схематичен и потому едва ли представляет особый интерес (см.: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 334—340).

[2] Напомним, что кантовский трансцендентальный идеализм Гегель включает во «Второе отношение...» наряду с эмпиризмом. Этот факт, кстати, достаточно симптоматичен для понимания основной тенденции самой гегелевской философии.

[3] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 206.

[4] Там же. Т. 29. С. 255. Примечательно, что Ленин говорит о критике именно *основ идеализма*.

[5] См.: *Кант И.* Соч. В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 105. Правда, Кант не всегда последователен и однозначен в определении идеализма.

[6] Идеализм в таком смысле для него совершенно неприемлем, поскольку «при формировании исследовательской задачи Кант аксиоматически исходит из того, что «нам», нашему сознанию всегда даны предметы» (*Мотрошилова Н. В.* Значение теории времени Канта для понимания всеобщих структур человеческого сознания // «Критика чистого разума» и современность. Рига, 1984. С. 91).

[7] См.: *Кант И.* Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 108.

[8] Там же. Т. 3. С. 101.

[9] См.: *Кант И.* Трактаты и письма. С. 632.

[10] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 99.

[11] «Грезить» на кантовском философском жаргоне означает: принимать простое воображение внешних предметов за их «реальное» восприятие.

[12] См., например: *Gochnauer M.* Kant's Refutation of Idealism // J. of the History of Philosophy. 1974. Vol. 2, N 2. Опубликованные извлечения из кантовских черновиков, относящиеся к 1788—1791 гг. и идейно продолжающие проблематику «Опровержения...», подтверждают, что таким путем Кант критикует именно «проблематический идеализм» (Трактаты и письма. С. 626—632). Столь позднее возвращение немецкого философа к данной теме также свидетельствует о ее важности для него.

[13] См.: *Декарт Р.* Избр. соч. М., 1960. С. 387—392.

[14] См. об этом: *Робинсон Л.* Солипсизм в восемнадцатом столетии // *Робинсон Л.* Историко-философские этюды. СПб., 1908. С. 44—53. В качестве одного из таких солипсистов называется Клод Брюне, издавший в 1703 г. книгу «Проект новой метафизики». В 1719 г. об «эгоистах» писал Х. Вольф.

[15] «То, что сомнение Декарта является процедурой идеалистической,— пишет Ю. К. Мельвиль,— общепризнано в марксистской литературе. Но в ней почти не обращается внимания на то, что это сомнение, будучи, как считается, только методологическим, отнюдь не является нейтральным в «метафизическом» смысле, поскольку оно с необходимостью ведет к утверждению идеализма и идеалистическому решению основного вопроса философии» (Вопр. философии. 1978. № 2. С. 136).

[16] См.: *Кант И.* Т. 4. Ч. 1. С. 72—74.

[17] Там же. Т. 3. С. 138. «Для Канта и его современников,— пишет известный голландский математик Бет,— геометрия занимала первое место среди различных отраслей чистой математики, в то время как арифметика была только дополнением» (Цит. по: *Панов М. И.* Методологические проблемы интуиционистской математики. М., 1984. С. 121). В основе геометрии у Канта, как известно, лежит интуиция пространства, а в основе арифметики — интуиция времени.

[18] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 207.

[19] Там же. С. 325.

[20] Сказанное в полной мере подтверждается впервые опубликованной рукописью «О внутреннем чувстве» (А. В. Гулыга датирует эту рукопись

1786 г.). В ней, в частности, отмечается: «То, что мы можем сами себя аффицировать... возможно только потому, что мы схватываем представления о вещах, которые нас аффицируют, т. е. представления о внешних вещах, ибо благодаря этому мы аффицируем сами себя, и *время есть собственно форма схватывания представлений*, которые относятся к чему-то вне нас» (Вопр. философии. 1986. № 4. С. 131).

[21] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 252.

[22] Там же. С. 253—254.

[23] Ср.: *Walker R. C. S.* Kant. L., 1982. P. 113.

[24] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 285—286. Этот критический мотив будет развит в трансцендентальной диалектике при опровержении «онтологического аргумента».

[25] Там же. С. 287.

[26] Там же. С. 225.

[27] В «Опровержении...» нельзя не видеть предвосхищение перспективной для последующего развития психологии мысли о том, что психические состояния человека связаны с его внешними, телесными проявлениями. Сам же Кант, разумеется, относит свои рассуждения лишь к «трансцендентальной» сфере.

[28] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 374. Правда, во втором издании «Критики чистого разума» этот паралогизм дается в свернутом виде, ибо его в целом заменило «Опровержение...». Текст первого издания см.: Соч. Т. 3. С. 733—741.

[29] В. А. Жучков отмечает, что Кант «был и единственным в истории немецкого классического идеализма, кто сумел, хотя и в метафизической, дуалистической форме, удержать такое понимание объективности знания, т. е. независимости предметно-чувственного, эмпирического содержания знания от трансцендентального субъекта, от априорных форм и способностей чистого разума. Ведь последующее развитие немецкой классики шло по линии более последовательного идеализма, т. е. устранения вещи в себе в значении объективной реальности и выведения предметного содержания знания из мысли, из абсолютного *Я*, изначального тождества субъекта и объекта, из абсолютного духа или идеи» (Философия Канта: Современные исследования и дискуссии. М., 1983. С. 17).

[30] В 1799 г. Кант писал: «Чистое наукоучение представляет собой только логику, которая со своими принципами не достигает материального момента познания и как *чистая логика* отвлекается от его содержания. Попытка выковырять из нее реальный объект представляет собой напрасный и потому никогда не выполнимый труд» (Трактаты и письма. С. 625).

[31] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 87.

[32] Английский неореалист Д. Э. Мур, написавший свое «Опровержение идеализма» против идеализма берклианского типа, ошибочно полагал, что следует традиции кантовского «Опровержения...» (см.: Mind. 1903. Vol. 12, N 48). После Мура проблематика «опровержений» прочно укоренилась в англо-американской литературе.

[33] *Кант И.* Т. 4. Ч. 1. С. 200.

[34] В первом издании «Критики чистого разума» Кант дал определение «догматического идеализма», применимое именно к Беркли: «*Догматическим идеалистом* следует назвать того, кто *отрицает* существование материи... Догматический идеалист придерживается своих убеждений только потому, что полагает, будто нашел противоречия в возможности материи вообще» (Там же. Т. 3. С. 739).

[35] *Turbayne C.* Kant's Refutation of Dogmatic Idealism // The Philosophical Quarterly. 1955. Vol. 5. N 20. P. 239. Статья неоднократно перепечатывалась в других изданиях. Вообще анализ отношения Канта к философии Беркли является «специальностью» именно англоязычного кантоведения. Назовем в связи с этим некоторые наиболее примечательные публикации последних лет: *Wilson M. D.* Kant and «The Dogmatic Idealism of Berkeley» // J. of the History of Philosophy. 1971. Vol. 9, N 4; *Allison H. E.* Kant's Critique of Berkeley // Ibid. 1973. Vol. 11. N 1; *Miller G.* Kant and Berkeley: The Alternative Theories // Kant-Studien. 1973. Jg. 64. H. 3; *Justin G. D.* Re-Relating Kant and Berkeley // Ibid. 1977. Jg. 68. H. 1;

Ayers M. R. Berkeley's Immaterialism and Kant's Transcendental Idealism // // Idealism: Its Past and Present. L., 1982; *Mattey G. J.* Kant's Conception of Berkeley's Idealism // Kant-Studien. 1983. Jg. H. 2; *Walker R. C. S.* Idealism: Kant and Berkeley // Essays on Berkeley. Oxford, 1985.

[36] Кант, как уже отмечалось, оценивает именно существенные аспекты учений своих предшественников, их, так сказать, «идеальные типы». Поэтому он совершенно не обращает внимания на софистические попытки Беркли избежать солипсизма и сохранить понятие истины в своей феноменалистической философии; он четко указывает на те последствия, к которым ведет принятие тезиса «быть — значит быть воспринимаемым».

[37] «Я охотно признаюсь: указание Давида Юма было именно тем, что́ впервые — много лет тому назад — прервало мою догматическую дремоту и дало моим изысканиям в области спекулятивной философии совершенно иное направление» (*Кант И.* Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 74). Любопытно, однако, отметить, что в конце жизни в качестве повода для своего «пробуждения» Кант уже называл обнаружение им антиномий.

[38] Ср.: *Walker R. C. S.* Op. cit. P. 6.

[39] «Я отнюдь не последовал за ним в его выводах, появившихся только оттого, что он не представил себе всей своей задачи в целом, а натолкнулся лишь на одну ее часть, которая, если не принимать в соображение целое, не может доставить никаких данных для решений;... он при этом упустил из виду положительный вред, который произойдет, если разум будет лишен важнейших перспектив, которые одни только дают ему возможность ставить для воли высшую цель всех ее стремлений» (*Кант И.* Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 74, 72).

[40] «Априористское истолкование внешнего мира,— пишет Т. И. Ойзерман,— сводит на нет кантовское опровержение идеализма. Оно свидетельствует лишь о несогласии Канта с другими идеалистическими учениями, но не с идеализмом вообще» (*Ойзерман Т. И.* Главный труд Канта // *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 46). А В. А. Жучков отмечает, что «как бы Кант ни отгораживался от традиционных, а затем и фихтеанской разновидностей идеализма, его попытки не увенчались успехом. Априористская трактовка познавательных способностей субъекта не только оставляла открытым вопрос об их генезисе, но и мало отличалась от традиционного рационалистического понимания разума, от идеалистического решения вопроса о происхождении и сущности сознания» (Философия Канта: Современные исследования и дискуссии. С. 18).

[41] Мы имеем в виду не только, и даже не столько неокантианские школы в Германии, которые как раз во многом исказили исходную интенцию трансцендентального идеализма Канта.

ФИЛОСОФИЯ СЛОВА С. Т. КОЛЬРИДЖА

О. Б. Вайнштейн

Английский романтик С. Т. Кольридж (1772—1834) известен отечественному читателю как поэт «Озерной школы», автор «Сказания о старом мореходе», «Кристабели», стихотворного отрывка «Кубла Хан» и др. Из критических трудов Кольриджа, как правило, выбирают и цитируют «Литературную биографию» (1817) и теоретическое предисловие к сборнику «Лирические баллады» (1798), написанное совместно с В. Вордсвортом. Между тем бóльшую часть творческого наследия С. Т. Кольриджа составляют малоизученные произведения на философские и теологические темы. К ним относятся книга «Помощь размышлению» («Aids to Reflection», 1825),

«Признания взыскующего Духа» («Confessions of an Inquiring Spirit», 1840), статьи и эссе в журнале «Друг» (1818), а также многочисленные разрозненные заметки: «Душа поэта» («Anima poetae», 1895), «Всякая всячина» («Omniana», 1836), «Застольные беседы» («Table-talk», 1836). Данная работа посвящена одной из центральных сквозных тем размышлений Кольриджа — философии языка, слова. Он называет ее «Логософией». Однако «Логософия» не получила у Кольриджа последовательного изложения, и приходится восстанавливать систему по фрагментам.

Скажем сразу, что подобными размышлениями и до Кольриджа занималось множество людей самых разных профессий. Среди них были философы, эстетики, логики, богословы, языковеды.

Рефлексия о сущности и природе языка традиционно обреталась на пересечении нескольких областей научного знания, но, конечно, наиболее разработана эта проблематика в философии.

Почти у каждого крупного мыслителя в той или иной форме поставлен вопрос о мере истинности слова, о происхождении и назначении языка, о соотношении слова и молчания. История критики, многочисленные трактаты по поэтике и литературоведческие труды новейшего времени тоже нередко соприкасаются с этими проблемами, постоянно встают они в статьях и заметках различных писателей, анализирующих специфику словесного творчества.

Кольридж выделяется в этом ряду тем, что благодаря «испорченности германской метафизикой» он мыслил на уровне серьезных философов и в то же время как поэт смело поместил Слово в центр своей системы и заставил все прочие категории вращаться вокруг него. При этом учение о слове не остается чистой теорией: «Логософия» накладывает отпечаток и на стиль произведений Кольриджа, и на его отношение к различным языкам, и в конечном счете на его манеру мыслить.

Сверхзадача «Логософии» в целом — установить онтологический статус слова, определить место слова в картине мира.

Первое, что обращает на себя внимание в отношении Кольриджа к слову — поразительная щепетильность в речи. У Хэзлитт вспоминает, что Кольридж «не давал говорить, требуя дефиниций каждого слова» [1]. В письменной речи это оборачивалось постоянными оговорками типа «здесь я употребляю слово „Поэзия“ (хотя и вопреки моей концепции) как антоним „Прозе“ и синоним понятию „метрическое произведение“»[2]. Поэтому одна из основных проблем для Кольриджа — определение терминов. Добиться точного значения слова можно двумя путями: придумать новое слово для своего понятия или вложить свое содержание в старое слово с предварительными объяснениями. Кольридж, хотя и был мастером изобретать слова (например, esemplastic — объединяющий ⟨о функции воображения⟩), Pantisocracy ⟨название утопического проекта Кольриджа и Саути⟩ теперь зарегистрированы в английских академических словарях), для фундаментальных категорий своей доктрины избирает второй способ. Основной его метод —

создание пары коррелятивных понятий. Большинство теоретических положений сводится к расшифровке таких оппозиций, как, например, Воображение и Фантазия, Талант и Гений, Поэзия и Наука, Субъект и Объект, Рассудок и Разум.

Последнее противопоставление — краеугольный камень философии Кольриджа. По существу, за ним скрывается традиционное различие между интуитивным пониманием и аналитическим мышлением, но с дополнительными нюансами. Обычно исследователи сравнивают кольриджевы Reason и Understanding с кантовскими Vernunft и Verstand, но с таким же успехом можно проводить аналогии между Reason и Lux Naturalis у Декарта, «ясным ви́дением» Спинозы и «интеллектуальной интуицией» в трудах средневековых философов — ведь наш автор читал не только Канта. Проще толковать Кольриджа, не прибегая к параллелям. Разум (Reason) обращен на себя, его сфера — внутреннее самосозерцание; это — орган истины, непосредственного восприятия, по своей целостности приближающийся к чувству. Напротив, Рассудок (Understanding) — дискурсивная способность, он расчленяет и обрабатывает данные ощущений, итог его деятельности — создание абстрактных понятий, пригодных для логических операций.

Для построения подобных антитез среди понятий ведется строгий отбор. Каждое слово получает однозначное содержание и соответствующий коррелят — второй член оппозиции. Этот процесс Кольридж называет «десинонимизация» (Desynonimization): «Все языки совершенствуются благодаря постепенной десинонимизации слов, изначально тождественных...» [3]. Так, в лекции «О поэзии или искусстве» были разграничены слова «Poesy» и «Poetry», в обычной речи выступающие как синонимы.

Десинонимизация, взятая на вооружение философом, имеет далеко идущие последствия. Таким образом устраняется избыточность языка, и в пределе устанавливается прямое соотношение между предметом и словесным знаком — один к одному. Тогда открываются захватывающие перспективы: ведь если язык зеркально отражает мир, можно создать универсальную грамматику и с ее помощью познавать Бытие. Постигший законы сочетания слов овладевает универсумом, ибо в правильном логизированном мире должна существовать и обратная связь между словом и делом. Отсюда склонность романтиков воспринимать языковые правила как нечто глубоко философское: «Грамматика по сути — те же законы универсальной логики в применении к психологическому материалу» [4]. Сходные идеи можно найти у Новалиса: «Обозначение звуками и чертами есть изумительная абстракция. Четыре буквы обозначают для меня Бога, несколько черт — тьму вещей. Каким легким становится здесь управление Вселенной, какой наглядной сосредоточенность духовного мира! Грамматика есть динамика духовного царства» [5].

Функция десинонимизации, как ее понимает Кольридж,— облегчить выражение мыслей и общение. Она расчищает место

для работы Рассудка (Understanding), правильные неизбыточные слова без усилий посредничают между миром ощущений и миром логических понятий. «Мы никогда не понимаем вещь саму по себе, а только ее имя. Рассудок оперирует только и исключительно словами, он соотносит частные впечатления с их верными названиями» [6].

Здесь мы подходим к очень существенной теме — гносеологическому аспекту «Логософии». Роль слова в познании часто отрицалась. Так, Фрэнсис Бэкон относил язык к «призракам рынка», Джон Локк считал, что «общие имена затрудняют понимание». У Кольриджа познание (как мира, так и самого себя) идет исключительно через слово. Познать вещь, сделать ее своей, можно только через слово. Отсюда страсть Кольриджа изобретать слова, его редкий дар называния (Namengebende Kraft, по выражению Гегеля). Имени придается мистическое значение: ведь у каждого предмета, по Кольриджу, есть только одно верное имя, и угадать его способен лишь ясно видящий учредитель имен, платоновский законодатель [7]. Недаром в работе «О поэзии или искусстве» начало цивилизации и культуры Кольридж связывает с возникновением членораздельной речи, а затем письменности.

Несомненно, такая концепция восходит к мифологическим представлениям о слове, тождественном с вещью, через которое можно влиять на мир (заговоры, заклятья). Волшебная сила слова в мифологической системе идет от богов [8]. Они первоначально владеют языком (скажем, в скандинавских сагах). Одину ведомы тайны рун. И частый эпитет богов — «сладкоречивый», ибо хорошо говорить — хорошо делать. Лейтмотив большинства сказочных чудес — исполнение по слову, на этом же основана вера в молитву и заклинания. «Было бы полезно собрать описания всех случаев излечения от магических чар и заклинаний»,— пишет Кольридж [9].

Особое внимание он проявляет к самым древним словам, дошедшим до нас с мифологических времен: именам собственным. Топонимика Озерного Края была проанализирована им крайне дотошно, а по имени человека он склонен был судить о его характере. Судьба посмеялась над ним, назвав обеих его любимых женщин, столь разных, Сарами, но Кольридж все же нашел выход: для Сары Хатчинсон было придумано поэтическое имя — анаграмма Азра (Asra — Sara), чтобы избежать омонимии. А поэт и далее продолжал заботиться об именах: «Никогда не выбирайте ямбическое имя. Хорей гораздо лучше, Эдит и Рота — мои любимые женские имена» [10].

Познание через слово Кольридж осуществил на практике через этимологизирование. «Самый полезный и интересный способ обучения юношества языку — поиск первого или этимологического значения слова. Бывают случаи, когда история слова дает больше, чем история военной кампании» [11]. В текстах работ Кольриджа сплошь и рядом встречаются рассуждения о происхождении слов. К примеру, религиозное обращение (conversion) он толкует как буквальный поворот лицом к новой вере; понимание

(understanding) — как предстояние вещи перед разумом. В подобных увлечениях Кольридж не одинок. Этимологические пассажи такого рода не редкость в сочинениях крупных философов: Платон, Лейбниц, Гегель вдруг в середине серьезного труда с немалым азартом начинают заниматься этимологическими выкладками.

Этимологизированию близок и другой метод познания через слово — анализ каламбуров. Принцип общий: очистить слово от застывшей коры значения, расшатать устоявшиеся ассоциации, омолодить слово. «Иногда,— замечает Кольридж,— сталкиваешься с явной игрой слов, которая не только здравомыслящему человеку, но философическому этимологу покажется чем-то большим, чем просто игрой» [12]. «The dress becomes him» («платье идет ему»; букв. — «он становится платьем!»). В этом «каланбуре», как любили писать в наших журналах начала XIX в., обнажается более глубокий смысл привычного выражения, чем обычно в нем усматривают.

Мы говорим, считает Кольридж, порой не сознавая истинного значения слов. А язык помнит и хранит тайны, в нем сокрыт высший смысл, надо только постоянно думать над словами, и нам откроется их мудрость. «Заметьте, что в греческом существительные среднего рода не имеют именительного падежа, а только винительный. Причина тому та, что вещь не может быть субъектом действия, она способна быть лишь объектом, что и выражает винительный или косвенный падеж» [13].

Но слово не всегда ключ к познанию. Оно имеет двойную функцию: просвещение, объяснение и, с другой стороны,— сокрытие, зашифровка [14]. Кольридж определил эту роковую двойственность как «слово-свет», проясняющее смысл, и «слово-печать», скрепляющее тайное» [15].

Один из самых значительных источников «Логософии» — многовековая традиция толкования священных книг. Убеждение, что в сакральных текстах содержится высшее знание, заставляет в первую очередь искать истину в слове. Произведение Кольриджа «Confessions of an Inquiring Spirit» («Признания взыскующего Духа», 1840) проникнуто верой в боговдохновенность Библии: «Если я обнаружу расхождения между Написанным словом и Словом Создателя, то не поверю им, а удалюсь на высокую гору и буду вести тайные беседы с Библией» [16]. Тем не менее наш романтический любитель гор не чуждается научного анализа библейских текстов. Каким образом он примиряет веру и рациональную критику Писания? Дело в том, что мы можем выделить несколько типов текста, как понимает их Кольридж. Первый — «Слово, которое было вначале, которое было вместе с предметом, обозначенным им, и было самим обозначаемым предметом» [17], т. е. это ветхозаветное творящее Слово, трактуемое пантеистически как тождественное миру, Бог-природа. Второй — записанные слова пророков и оригинальный текст Священного Писания (на древнееврейском и греческом). Далее идет обыкновенный современный

язык, и последний уровень — наши повседневные действия, трактуемые как воплощение моделей, заложенных в языке,— «переводы с языка звуков и букв на язык событий и людей» [18]. Это — градация по мере удаления от истины. Первый тип текста не подвергается сомнению, второй допускает различные толкования, на третьем уровне (сюда же входит и переведенный текст Библии) ведется критика, для четвертого же характерны максимальные отклонения от истины, и судить о нем затруднительно.

Примечательно, что в кольриджевой системе на равных правах в иерархию включены вещные, налично данные моменты, и нематериальные категории, как язык, причем связь между ними осмысляется как перевод, т. е. любое явление оценивается символически, с точки зрения того, что за́ ним. В записях, озаглавленных «Всякая всячина», Кольридж образно формулирует это так: «Люди могут смотреть на стекло или сквозь него. Пусть все земные материи будут для вас стеклом, чтобы сквозь него смотреть на небо» [19]. И слово для Кольриджа — одно из таких стекол, только, к сожалению, оно не всегда идеально прозрачно и приходится прилагать ряд дополнительных усилий, чтобы увидеть свет.

Самый распространенный способ обрести свет истины, по Кольриджу,— перевести рассуждение на предшествующий уровень, т. е. проверять, скажем, поступки — языком, ну а Библию, соответственно,— оригинальными текстами. Порой толкование какого-нибудь места разворачивается у него в целую поэтическую миниатюру. Абстрактное понятие оживляется, становится зримым. Но есть примеры и сугубо рационалистических рассуждений: «Διάνοια Иоанна Богослова обычно переводят как „понимание“, а чтобы передать полную силу греческого слова, надо сказать „сила расчленения рассудком“» [20].

Экзегеза традиционно была занятием для избранных. Кольридж, размышляя о нюансах греческих сакральных текстов, не мог не ощущать себя причастным к таинству, членом братства посвященных. Изначально хранителями и толкователями религиозных текстов были жрецы [21]. Кольридж, хотя и отказался в юности от духовной карьеры, впоследствии стал ревностным поборником христианства, и его отношение к слову во многом жреческое. «Поэт и жрец были вначале едины, и только позднейшие времена их разделили. Но истинный поэт всегда оставался жрецом, так же как и истинный жрец — поэтом. Не должно ли грядущее вновь возвратить древнее состояние вещей?» — писал Новалис в серии фрагментов «Цветочная пыльца» [22]. Кольридж на деле исполнил новалисовский завет в жанре поэтическо-философского комментария к Писанию. Жрец,— грозная и влиятельная фигура в прошлом, маг, врач, властитель душ, наместник богов и алхимик в одном лице, в XIX в.— скромный проповедник, удел которого толковать сокровенное, сокрытое. Неудивительно, что за вереницей взаимоотражающихся образов у Кольриджа угадывается эзотерическое желание соблюсти ве́домую ему тайну слова. Так, он с большим тщанием отгораживается от схоласс-

тических словопрений как крайне опасных для чести слова: «В вопросах философии и Божественного, о которых столько спорят умные головы, на один пример просто логомахии [23] приходится десять случаев логодедалии (logodoedaly) [24] или словесных фокусов (verbal legerdemain) [25], обычно покрывающих предрассудки и противостоящих истине вследствие того, что нет строгого обсуждения терминов» [26]. Словесные хитрости, против которых Кольридж пускает в ход батарею всевозможных уличительных прозвищ, компрометируют, по его мнению, Слово.

И когда речь заходит о подобных злоупотреблениях, Кольридж выдвигает постулат о ценности молчания. Он прибегает к этому средству лишь по необходимости, в полемике, и этим отличается от немецких романтиков [27], которые проповедовали принципиальную невыразимость лучшего в словах. Это очень древняя традиция, идущая от мистиков, связанная с культом безмолвного общения, запретом осквернять высокие чувства словами.

Для Кольриджа такая позиция совершенно неприемлема. Для него слово в первую очередь социально и предназначено для общения. Поэтому такое решительное осуждение получают ложь, сплетни, клевета, болтовня. Их Кольридж называет «сладким ядом», «белым порохом» [28]. Лишь в укор оскорбителям Слова говорится, что «лучшей характеристикой людского достоинства и здравомыслия служит латинское выражение „favere lingua“, что значит — молчать» [29].

Этическая наполненность слова, по Кольриджу, объясняется прежде всего христианским аспектом «Логософии». В христианстве заново осмысляется триада «Слово — Свет — Бог». Кольридж по-своему понимал догмат о вочеловечивании слова: «Я рад, что можно подумать о Христе не только как о Слове (Logos), присоединенном к человеческой природе, но и как о совершенном человеке, связанном со Словом» [30]. *Диалектика* «Иисус-человек-Слово» приводит Кольриджа к мысли о религиозном значении корректного словоупотребления: ускоряем, де, второе Пришествие не только исполнением всех заповедей, высокоморальным поведением, но и верным использованием языка. Английский поэт считает, что даже просто грамматически правильная речь нравственна, богоугодна и помогает Христу. В данном случае Кольридж следует многовековой традиции европейской теологии, связанной с риторической культурой.

Кольридж полностью согласен с трактовкой слова как света. Хотя в Библии время откровения — ночь, «свет — это то, благодаря чему бог может быть познан, его видимый признак. Благодаря свету возможно умопостижение, уразумение иерархической структуры действительности» [31]. Творящее слово порождает прежде всего свет. А на земле такой свет — слово поэта, и поскольку в романтической системе поэт — аналог бога, он способствует самовыражению мира природы в поэзии и создает вторую Вселенную — из слова. Слово поэта обладает творящей энергией — «Богоданной энергией» [32].

Такая постановка вопроса разбивает старую оппозицию «слово — вещь». Кольридж объясняет: «Если слова не вещи, то они животворные силы (living powers), через которые самые важные для людей вещи приводятся в действие, соединяются и очеловечиваются (humanized)» [33]. Это очень существенное положение, восходящее к концепции языка В. Гумбольдта. Значит, по Кольриджу, слова — своего рода quinta essentia, пятая эфирная стихия, омывающая все земное подобно всемирной душе. Функция их — оживлять мертвое, связывать разрозненные элементы в едином акте человеческого мышления. Видимо, поэтому в речи Кольриджа даже имена необычайно пластичны, легко меняют свои очертания и грамматические признаки — от имени Adam Smith образуется причастие Adam-Smithed (Адам-Смитенный), а из почтенного сэра Томаса Брауна извлекается некий экстракт «Sir-Thomas-Browness» — «сэр-Томас-Брауновость» [34]. Кольридж называет слова «колесами интеллекта» [35], поскольку они призваны запустить все в движение, раскачать устоявшееся. Энергия языка сметает все границы; «животворные силы», ломая рамки, устанавливают самые неожиданные соответствия, вещи вспоминают свое первоначальное родство.

Вот как это происходит: «Представьте себе световые и тепловые лучи, сходящиеся в одной точке. Их фокус будет источником излучения совсем другого рода — непосредственно воздействующего на наши чувства как осязаемая реальность. Точно такие точки фокусирования мы создаем себе в мире мысли, и их роль может сыграть любое слово, фантастический образ или пришедшее на память ощущение. Мысль за мыслью, чувство за чувством, внешние впечатления... собираются в единое целое и оказывают на наш ум ни с чем не сравнимое влияние, глубоко отличное от воздействия отдельных элементов... Фокусное слово приобрело физическую достоверность — оно греет и обжигает, заставляет ощущать себя. Если мы не схватываем (grasp) его, то оно схватывает нас горячей, словно человеческой рукой» [36].

Остановимся на этом отрывке, поскольку он содержит сразу несколько интересных для нас моментов. Слово здесь на глазах превращается в живое создание, персонифицируется. При этом полностью снимается оппозиция между иконическими знаками (божественное слово подобно предмету) и конвенциональными знаками обычной речи: условное переплавляется в четкий антропоморфный образ [37], достойный кисти мастера «изображать сверхъестественные обстоятельства в реальном освещении».

Далее. Образ слова как фокуса сходящихся лучей напоминает нам о синтетической функции слова. Оно втягивает в себя предметы, эмоции, идеи и перемешивает так, что из этой смеси рождается новое чудо — поэзия. У Кольриджа идея синтеза пронизывает все центральные понятия его философии и эстетики. Разум (Reason) постигает вещи прежде всего в целостности. Воображение также ценится за свою собирающую силу. Оно «вмещает в один образ множество других... объединяет разрозненные обстоятель-

ства посредством синтеза» [38]. Отличие Гения от Таланта также определяется по способности «сочетать несколько элементов» [39]. Идеальный поэт, по Кольриджу, «распространяет тон и дух единства, смешивая и сливая все со всей той магнетической и синтетической силой, которую мы называем „Воображением“» [40]. Да и эпитеты к слову «Воображение» — esemplastic, coadunate — призваны подчеркнуть его синтетическую роль.

Можно с полным правом отнести эти эпитеты и к Слову. Собирающее Слово — реальное проявление Воображения в Поэзии. Плоды его деятельности — метафоры, восстанавливающие утраченные связи между вещами, разнообразные причудливые образы, как Life-in-Death (Жизнь-в-смерти) из поэмы «Сказание о старом мореходе». В философских сочинениях Кольриджа также нетрудно заметить этот стиль словесного собирания: порой пренебрегая нормами английского языка, автор создает длинные многосложные слова, например «aforementioned» — вышеупомянутый, или выказывает восхищение древнегреческими составными эпитетами. Кольридж считает, что английский язык очень проиграл, утратив некоторые префиксы и суффиксы, и дает примеры возможных словосложений по образцу немецкого: Jugend — Jüngling и Youth — Youngling, глаголы fordone, forwearied.

Этот стиль мышления чувствуется и в синтаксисе: помимо упоминавшейся ранее конструкции логической рамки, обращают на себя внимание предложения длиною чуть ли не на целую страницу — как будто слово силится охватить бесконечность и вместить как можно больше в одну фразу. «Собирание» естественно приводит нас к следующей идее «Логософии» — Единому слову.

Единое слово — начало и конец мира по Кольриджу. Оно одновременно и протезис и синтез, точка отсчета с мифологических времен и утопическое грядущее. Первоначальное синкретическое единство Кольридж помещал в Золотой век, подразумевая, что потом оно должно возродиться, но уже не наивное, а мудрое, прошедшее сквозь распад и испытания. Это форма, которая роднится со всей Вселенной, вбирает в себя в очищенном, «отжатом» виде все потенции и синтезирует их. Источник бесконечных смыслов, Единое слово обладает божественной привлекательностью, но оно же невыносимо для человека, как лик Абсолюта.

Романтическое стремление к всеобщему синтезу на уровне слова встречает серьезное препятствие в разноязычии. В самом деле, на каком языке существует Единое слово? Ни на каком, разумеется. Оно помнит все языки сразу. Идеальный поэт, адепт собирания, должен быть интернационален и владеть как минимум несколькими языками. В текстах Кольриджа порой попадаются странные слова-гибриды, образованные средствами двух-трех языков, не говоря уж о постоянном привычном многоязычии, когда на одной странице идет фраза на древнегреческом, затем латинский дубликат, английский комментарий с немецкими и французскими словечками в качестве пояснений. Дневниковые записи обнаруживают то же умонастроение: „O my God! O magical, sym-

pathetic anima! Principium hylarchicum! Λόγος ποιητικός!"[41] Языки врастают друг в друга и сплавляются в Единый язык, которому каждый из них отдает свое лучшее.

В процессе собирания поэт обращается к тому или иному языку в той сфере, где он наиболее развит и богат: например, французский, по мнению Кольриджа, лучше всего использовать для светских колкостей и любовных объяснений, английский — для повседневных деловых бесед, немецкий — для теоретических воспарений.

Кольридж нередко сравнивает языки между собой. Так, он замечает, что «немецкий язык уступает английскому в выражении оттенков чувств, но превосходит его в обозначении предметов восприятия»[42], «английский более разнообразен благодаря смешению латинских и саксонских корней»[43]. Иногда характеристика языка дается через образное описание: «Немецкий язык представляет собою смесь вокальных и органических элементов, жидких и твердых тел... Кажется, будто в жидкость засыпали чересчур много всего, отчего она свернулась и превратилась в вязкую массу, полную застывших комков и глыб, которые не разошлись в растворе»[44].

Кроме того, Кольридж уделяет немалое внимание различию между устным и письменным словом: последнее, по его мнению, тщится «заменить устный язык, устраняя постоянное вмешательство и попутный комментарий интонацией, взглядом, жестом»[45]. «Вмешательство» меж тем весьма существенно — нередко жест или выражение лица говорящего, интонация целиком меняют смысл (так называемая энантиосемия — enantiosemy).

Среди романтиков устное слово обычно было в почете, что закономерно: оно неотделимо от человека, личностно, наполнено социальным содержанием, актуально и на шаг ближе к действию, чем письменное: ведь речь чаще требует активного воплощения, чем написанный текст. В то же время устное слово в романтизме ассоциировалось с фрагментом благодаря естественной отрывочности и неправильности живой речи (мы не имеем в виду ораторское красноречие). Но фрагментарность эта особого рода: устное слово всегда снабжено контекстом произнесения и потому беззаботно, расслабленно, его поддерживает и несет стихия понимания, причем порой она сгущается и совсем заволакивает слово — тогда романтики вспоминают о цене молчания, о невыразимом.

Письменное слово дальше от человека. Оно тяготеет к мертвой вещи, объекту. Пишущий выражает свои мысли на бумаге, и они уходят от автора, а он беспомощно смотрит им вслед. Если устному слову контекст сопутствует имманентно, то письменное вынуждено порождать контекст «из себя». При линейном развертывании текста эту функцию исполняет система ссылок, а также такие способы организации письменной речи, как шрифт, расположение текста на листе — выделения смысловых единств, пунктуация и множество других вещей, не известных устной речи.

Живое разговорное слово в эпоху романтизма еще сохраняет

свои позиции. Благозвучность еще остается критерием стиля, культура устного общения еще задает тон в литературной жизни.

На этом можно закончить краткий очерк кольриджевой «Логософии». Наряду с лингвистическими штудиями немецких романтиков, это, пожалуй, один из самых ярких образчиков — и по духу, и по стилю — романтической философии языка. Последующие периоды дадут примеры совсем другого отношения к слову. Однако следы влияния романтической философии слова без труда отыскиваются в культуре второй половины XIX столетия, особенно в эстетизме конца века.

[1] См.: *Кольридж С. Т.* Стихи. М., 1974. С. 97.
[2] *Coleridge S. T.* Lectures on Shakespeare, Beaumont and Fletcher. L., 1957. P. 4.
[3] *Coleridge S. T.* Literary Remains/Ed. H. N. Coleridge. L., 1836. Vol. 1. P. 219.
[4] Ibid. P. 368.
[5] *Novalis.* Werke in einem Band. München 1981. S. 425.
[6] *Coleridge S. T.* Literary remains. Vol. 1. P. 153.
[7] В диалоге «Кратил» учредитель имен — одновременно основатель государства.
[8] Подробно об этом см.: *Durand G.* Les structures antropologiques de l'imaginaire. Grenoble, 1960. P. 158.
[9] *Coleridge S. T.* Literary remains. Vol. 1. P. 209—210.
[10] Ibid. P. 160.
[11] *Coleridge S. T.* Aids to reflection. Confessions of an inquiring spirit. L., 1901. P. 5.
[12] Ibid. P. 23.
[13] *Coleridge S. T.* Table-talk. L., 1884. P. 159.
[14] Прекрасный пример подобной амбивалентности — эзотеризм гуманистов кватроченто. Комментарии Пико делла Мирандола к Пятикнижию вроде бы действительно в популярной форме объясняют темные места для профанов. Но проясняют ли? Говорить как ни в чем не бывало о тайне — лучший способ, по мнению Пико, не привлекать к ней внимания глупцов. Для посвященных, владеющих языком, в тех же словах открывается другой, несравненно более глубокий смысл. Для них слово будет не успокоением, а поводом для благородного беспокойства, ибо они знают, что сказано не все (см.: *Баткин Л. М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978. С. 63—67).
[15] *Coleridge S. T.* Aids to reflection. P. 242.
[16] Ibid. P. 294.
[17] Ibid.
[18] Ibid. P. 303.
[19] *Coleridge S. T.* Literary remains. Vol. 1. P. 339.
[20] Ibid. P. 5.
[21] Египетские жрецы записывали сакральные формулы, чтобы сохранить их в тайне, поскольку иероглифы понимали немногие. Друиды, наоборот, заставляли учеников заучивать наизусть тайные тексты, так как письмо у них было фонографическим и легкодоступным широкому кругу лиц.
[22] *Novalis.* Werke. S. 453—455.
[23] Логомахия — спор о словах, пустое словопрение.
[24] Логодедалия — словесные хитросплетения.
[25] legerdemain — букв. «легкость рук», жульничество.
[26] *Coleridge S. T.* Aids to reflection. P. 81.
[27] См.: *Жирмунский В. М.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1916. С. 33.
[28] *Coleridge S. T.* Aids to reflection. P. 272.

[29] Ibid. P. 71.
[30] Ibid. P. 91.
[31] *Каган Ю. М.* Платон и слова, обозначающие свет и тьму // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 313.
[32] Подход к этой проблеме значительно облегчила книга американского ученого Джеральда Брунса. См.: *Bruns G.* Modern poetry and the idea of language. L., 1975.
[33] *Coleridge S. T.* Aids to reflection. P. XIX.
[34] *Coleridge S. T.* Literary remains. Vol. 1. P. 343.
[35] *Coleridge S. T.* Aids to reflection. P. XVI.
[36] Цит. по: *Bruns G.* Modern poetry and the idea of Language. P. 54.
[37] Из человеческих атрибутов выбирается хватающая рука, что не случайно. Целый ряд абстрактных понятий в разных языках восходит к глаголам типа «брать». Один из первых терминов этого рода — «phantasia cataleptica» Цицерона — «схватывающая фантазия», мгновенное постижение. Английское и французское слова percеption — восприятие, русское «понимание».
[38] *Coleridge S. T.* Lectures on Shakespeare, Beaumont and Fletcher. P. 45.
[39] *Coleridge S. T.* Literary remains. Vol. 1. P. 223.
[40] The portable Coleridge. N. Y., 1977. P. 524.
[41] «Боже мой! О магическая симпатическая душа! Гилархический принцип! Поэтическое слово!» (*Coleridge S. T.* Literary remains. Vol. 1. P. 350).
[42] *Coleridge S. T.* Table-talk. P. 209.
[43] Ibid. P. 173.
[44] *Coleridge S. T.* Literary remains. Vol. 1. P. 367.
[45] *Coleridge S. T.* Biographia literaria. L., 1906. P. 59.

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ОБРАЗ ИСТОРИИ В ПАМЯТНИКАХ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ КИЕВСКОЙ РУСИ

(На основе анализа «Слова о законе и благодати» Илариона и «Слова о полку Игореве»)

В. С. Горский

Заметной тенденцией в развитии исследований истории отечественной философской мысли последних лет является возросший интерес к историко-философскому анализу древнерусской культуры[1]. Это позволяет существенно расширить и уточнить общую картину развития отечественной философской мысли, уяснить специфику средневекового способа философствования [2]. Наконец, появляется возможность выявить реальное место, занимаемое философской мыслью в средневековой культуре Древней Руси.

В литературе, выходящей ныне на Западе, наличие философии в древнерусской культуре зачастую вообще отрицается, что служит обоснованию тезиса о якобы «интеллектуальном варварстве» как характерной особенности культурной жизни Руси едва ли не до начала XVIII в. [3] Если же существование древнерусской философской мысли как таковой признается, то представляется она в виде однозначного монолога, якобы изначально определяемого ортодоксальной православной христианской доктриной.

Непредвзятый анализ конкретных фактов позволяет вопреки подобным утверждениям заключить, что культура Киевской Руси содержит в своем составе значительный комплекс оригинальных философских идей, которые — при определяющем воздействии христианской идеологии — не ограничиваются рамками православной ортодоксии. С самого начала своего распространения христианство на Руси встретило прочную оппозицию со стороны культуры, выросшей на основе народного миросозерцания. Образуя «низовой», «фольклорный» слой средневековой культуры, народное миросозерцание генетически восходит к мифологическим представлениям восточных славян доклассового общества.

Естественно, в эпоху феодализма этот слой культуры существенно трансформируется сообразно новым конкретно-историческим условиям, причем не только в содержательном, но и в функциональном плане. Народное миросозерцание образует своеобразную оппозицию официальной культуре, отражающей интересы господствующих слоев феодального общества и представленной в трудах интеллектуальной элиты — средневековых богословов, политических мыслителей, летописцев и проч. Борьба официальной культуры с народным миросозерцанием означает и их взаимодействие в рамках средневековой культуры, что накладывает отпечаток и на результаты творчества представителей интеллектуальной элиты. Такой процесс отнюдь не являлся специфической особенностью лишь древнерусской общественной жизни. Он присущ и культурной жизни средневековой Западной Европы [4].

На Руси он был отмечен той жестокой борьбой христианской церкви за свое утверждение в качестве государственной религии, которую она вела с момента своего проникновения в жизнь древнерусского общества. Существенно отметить, что окончательную победу в этой борьбе христианству не удалось завоевать ни в XI, ни в XII, ни в XIII в. По своему существу философская мысль, как она сложилась в культуре Киевской Руси, представляет неоднозначные подходы к осмыслению предельных оснований бытия, которые демонстрируют в их разнообразии варианты взаимодействия христианского мировоззрения с народным мировосприятием, тяготевшим к мифологическим представлениям восточных славян. Но при всем разнообразии результатов такого взаимодействия, само оно отображено в подавляющем большинстве памятников письменности Киевской Руси.

Это общее положение мы попытаемся подтвердить, обратившись к анализу историософских представлений, какими они вырисовываются на основе изучения наиболее ярких, пожалуй, памятников оригинального творчества Киевской Руси — «Слова о законе и благодати» Илариона и знаменитого «Слова о полку Игореве». Обращение именно к историософским проблемам, естественно, тоже не случайно, если учитывать, что древнерусскую литературу, как справедливо отмечает Д. С. Лихачев, «можно рассматривать как литературу одной темы и одного сюжета. Этот сюжет — мировая история, и эта тема — смысл человеческой жизни» [5].

Что касается «Слова о законе и благодати» Илариона, то следует отметить особое место, занимаемое им в истории отечественной философской мысли. Прежде всего это один из наиболее древних среди дошедших до наших дней оригинальных памятников древнерусской письменности первой половины XI в. [6], что само по себе немаловажно. Однако значимость его определяется не только древностью, но и незаурядностью личности автора «Слова» — несомненно, одного из наиболее ярких древнерусских интеллектуалов, составляющих круг Ярославовых книжников. Блестящее изложение, глубина мысли, выдающаяся эрудиция,

столь ярко представленная в «Слове» и не раз отмечавшаяся исследователями его, позволяет говорить об Иларионе как выдающемся представителе литературного кружка, сложившегося при дворе Ярослава Мудрого.

Иларион не просто один из популяризаторов достижений мировой культуры его времени на древнерусской почве. Он оригинальный мыслитель, использующий свои широкие познания для выработки собственного ви́дения истории, во многом отличного от традиционного и исполненного глубокого философско-мировоззренческого содержания. Конечно, нет оснований утверждать, что Иларион создал развернутую историософскую концепцию. Наверное, такого типа квалификация его взглядов была бы явной модернизацией, игнорирующей конкретную, исторически обусловленную специфику древнерусской культуры того времени. Но, думаю, можно говорить, что Иларион — первый известный нам древнерусский автор, сделавший предметом своих размышлений судьбы всего человечества в тех максимальных масштабах, в которых в то время только и могло существовать философствование об истории в целом. Иларион попытался поставить вопрос об основных тенденциях и движущих силах развития истории. В этом смысле он зачинатель традиции философского осмысления истории в отечественной культуре. Зачинатель не только потому, что был первым творцом образа истории в древнерусской письменности, но и потому, что «Слово о законе и благодати» затем приобретет значение образца, на который будет равняться последующая традиция отечественной культуры, во всяком случае, вплоть до XVIII в. [7]

Если говорить о характеристиках «Слова», позволяющих усмотреть в нем типичный образец древнерусской мысли в целом, то прежде всего следует указать на присущую этому произведению подчеркнутую политическую заостренность, обращенность к злободневным вопросам жизни древнерусского общества того времени.

Ведь, строго говоря, непосредственной целью Илариона не является стремление представить общую картину развития человеческой истории сообразно канонам христианского мировоззрения. Не стремится он также только вписать историю Руси в контекст всемирной истории. Даже восхваление Владимира Святославича не есть конечная цель, ради которой создавалось произведение. Все эти мотивы, образующие структуру «Слова», играют подчиненную роль по отношению к главной цели — воспеть величие своего времени, взглянуть на мир и оценить его с точки зрения тех «новых людей», которые выступали идеологами проводимой Ярославом Мудрым политики, попытаться обосновать задачи, преследуемые этой политикой, и послужить успешному их решению. Конечная цель «Слова» — в завершающей части его, где воздается хвала Ярославу, преумножающему «славу и величество» Киева, земли своей и народа, на ней живущего. Храмы, возводимые Ярославом в Киеве, по Илариону,— это не просто «честь»

богу, но честь городу, который Ярослав «величьствомъ яко венцемъ обложилъ» (192а) [8].

Для нас здесь важна заявленная в «Слове» и закрепленная последующей традицией направленность интереса древнерусских книжников на злободневные вопросы политической жизни. Они не были склонны к таким абстрактным философским размышлениям, которые не были бы связаны с осмыслением актуальных задач общественной жизни.

Тем самым был задан и преобладающий интерес в последующей традиции отечественной общественной мысли к проблемам философии истории, к нравственной проблематике как области, наиболее сопричастной актуальной социально-политической жизни. И в этом отношении «Слово» — произведение образцовое, ибо отсылает к кругу философских проблем, составивших предмет особого внимания на протяжении последующего развития отечественной общественной мысли.

Уже сама общая схема построения «Слова», задающая движение мысли от проблем всемирной истории к вопросам, связанным с местом в этой истории «земли Русской», а отсюда — к оценке деятельности Владимира и, наконец, характеристике современной Илариону древнерусской действительности, доказывает эту типичную для отечественной древней культуры устремленность переводить общие положения философствования на почву осмысления злободневных проблем окружающей жизни. Новое и оригинальное в творчестве представителей древнерусской философской мысли — по преимуществу не в создании абстрактных схем истории, а в их истолковании сообразно конкретным политическим задачам, которые ставил и решал тот или иной деятель культуры. Злоба дня и общие схемы, заимствованные из христианской догматики и модифицированные — вот что образует крайние полюса напряжения, между которыми на Руси совершается процесс движения оригинальной творческой мысли.

Сказанным объясняются и те своеобразные черты ви́дения истории, которые присущи «Слову» как памятнику древнерусской культуры первой половины XI в., отражающему господствовавшее именно в то время умонастроение. С этой точки зрения представляется показательным сопоставление «Слова» со взглядом на земную историю, который был выработан Аврелием Августином. Как известно, в современной Илариону западноевропейской общественной жизни понимание человеческой истории, тенденций ее развития, сформулированное автором «Града божия», было господствующим.

В самом общем виде различие позиции Илариона и Августина — в противоположности эмоционального фона, составляющего ореол теоретически воспроизводимого образа земной истории.

Обращаясь к современному ему этапу человеческой истории, Августин преисполнен скепсиса и пессимизма в оценке его. Оптимизм у Августина сопряжен лишь с чаянием грядущей победы «града небесного». Но это — дело далекого будущего, а покамест

история рисуется ему как картина мучительного странствия «града божия» «между нечестивыми» [9], непримиримой борьбы, которую ведет «град божий» с теми, кто, как пишет он, «полагает славу свою в самом себе», а не в боге [10].

Иларион же как раз и принадлежит к тем, кто полагает «славу в самом себе», в своем времени, которому он и воздает вдохновенную хвалу. Глубокий оптимизм его адресован тем «новым людям» и «новым временам», которые, по убеждению Илариона, уже наступили.

Различие это вполне объяснимо, если принять в расчет своеобразие конкретно-исторических ситуаций, сложившихся в период жизни обоих мыслителей, а также и несходство представляемых ими социально-политических позиций. Время, в которое жил Иларион, было действительно «новым». Русь переживала подъем во всех сферах общественной жизни. Впереди, казалось, вырисовывались еще более заманчивые перспективы процветания на основе новых общественных порядков, приходивших на смену патриархальной жизни. Отсюда и преисполненный энтузиазма мажорный тон, пронизывающий «Слово».

Такого настроения трудно было ожидать от Августина, на глазах которого рушилась западная часть Римской империи. Не отвечало оно и умонастроению западноевропейских современников Илариона — участников и свидетелей разразившейся в XI в. ожесточенной борьбы за приоритет в общественно-политической жизни между сторонниками папы и светской властью.

Конечно, говоря об оригинальности взгляда Илариона, следует иметь в виду относительность такой характеристики. Это своеобразие — в пределах типичного для средневековья образа мысли, задававшего характерное для эпохи и ви́дение истории. И мысль о «подъеме» не должна скрывать от нас острые проблемы и противоречия, отличающие процесс общественного развития на Руси. Однако подъем по сравнению с прошлым был явным и ощутимым, что сказалось на идеях Илариона.

В этой связи следует прежде всего отметить, что Иларион привлекает внимание к поступательному развитию земной истории человечества. «Ветхая мимоидоша, и новая вамъ възвеіцаю» (174а) — эти слова апостола Павла Иларион настойчиво стремится внедрить в сознание своих слушателей. Представление об истории как процессе, где на смену отжившему приходит новое, где движение осуществляется по восходящей линии — одна из ведущих тем «Слова».

Конечно, тема эта развивается в терминах средневековой мысли и в пределах провиденциалистского и телеологического представления. Ритм и направленность исторического развития как конечная цель, к которой устремлена человеческая история, мыслятся предзаданными богом. Отсюда специфическое выражение Илариона о «памяти будоущая жизни» (188а). Грядущее постигается при помощи памяти, обращающей к пророчествам прошлого. Эти пророчества существенны, ибо в них усматривает-

ся символическое предначертание судеб исторического развития. История для Илариона исполнена глубокого смысла, который придает ей вневременный мир вечного, как бы обрамляющего движение преходящей земной жизни. Вечное предшествует началу истории, оно отображается в ее настоящем и определяет конечный пункт движения, где временное вольется в вечное. Подход к историческому событию предполагает, стало быть, специфический для средневековья универсализм, целостность взгляда, согласно которому все имеет свое начало и конец; каждое событие оказывается вписанным в контекст человеческой истории в целом и несет в себе отображение вечного, придающего ему особый смысл. Такой взгляд обусловливает многослойную структуру «Слова».

Первый слой — апелляция к сфере «вечного». Во имя этого излагаются эпизоды «ветхозаветной» истории, символизирующие учение о Законе и Благодати, которые содержатся в Послании апостола Павла к галатам под названием «О законе Моисеом данеемъ и о благодети и истине Иисусом Христомъ бывшии» (168а). Второй слой есть истолкование смысла «ветхозаветной» истории в контексте всемирно-исторического развития человечества — «како законъ отиде, благодать же и истина всю землю исполни» (168а). Третий слой — размышления о «руськом» народе, в истории которого как бы повторяется история всего человечества, «и вера въ вся языкы простреся и до нашего языка роускаго» (168а). Наконец, четвертый слой — «похвала каганоу нашемоу Влодимроу, от него же крещени быхомъ» (168а); это характеристика и оценка древнерусской действительности периода, когда жил Иларион, событиям, для оправдания которых и создавалось «Слово».

В общем, все это весьма типично для средневекового способа мышления в целом и пока не дает достаточных оснований для оценки оригинальности образа истории, создаваемого Иларионом. Гораздо существеннее, как такой подход преломляется в конкретном истолковании общей схемы. Именно здесь и обнаруживается самобытное, оригинальное начало образа истории, разрабатываемого в «Слове». Попытаемся выявить некоторые черты этого своеобразия, следуя принятой в «Слове» структуре изложения. Начнем с наиболее общего.

Характерной для средневекового мировоззрения позицией в отношении развития человеческой истории является представление ее как отражения борьбы двух непримиримых противоположностей — сил добра и зла. Символическим выражением этих начал у Илариона являются Закон и Благодать. Закон — это «стень». Благодать — «истина» (170а). Закон — это рабство, Благодать — свобода (170а). Аналогичный взгляд на движущие силы истории Августин выражает в представлении о противоборстве двух «градов» — «земного» и «небесного». Однако интересно не само по себе признание противоборства двух враждующих начал, но истолкование его Августином и Иларионом.

Для автора «Града божьего» борьба двух непримиримых на-

чал актуальна на протяжении всей земной истории — она велась в прошлом, длится в настоящем и составит содержание грядущей земной жизни человеческого общества. Именно так толкует Августин библейскую легенду об Агари и Сарре, к которой обращается и Иларион. Для Августина Исаак — сын свободной Сарры, символизирующий торжество доброго начала в истории человечества, эпоху Благодати, выступает прообразом будущего. Он, как пишет Августин, «обозначает сынов благодати, граждан свободного Града, союзников вечного мира, где не будет стремления к личному и в некотором роде частному произволу, но где будет любовь, радующаяся об общем и потому неизменяемом благе, делающая из многих одно сердце»[11]. Торжество этого «града» ожидается лишь в далеком грядущем, по истечении срока земной истории, исполненной непримиримой борьбы двух враждебных начал. Для Илариона же сосуществование противоборствующих начал возможно в истории лишь как противоречие актуального и потенциального. Изначально Благодать существует лишь в потенции, как замысел бога (170а), но актуально две противоположности не сосуществуют, а сменяют одна другую: «прежде законъ, ти по томъ благодеть» (170а). Линия истории представляется Илариону идущей по восходящей, а отсюда следует важный для концепции «Слова» вывод о том, что все новое, молодое, позже возникшее в истории приобретает более высокую ценность по сравнению с предшествующим, старым. «Лепо бе благодети и истине на новы люди въсиати,— подчеркивает Иларион,— не въливають бо по словеси господню вина новааго оучениа благодатьна въ мехи ветхы... нъ ново оучение, новы языкы и обое съблюдется» (180а—180б).

Важна не только апология самого нового, но то, какое место Иларион отводит современному ему новому на устремленной в грядущее линии развития человеческой истории. Как известно, традиционное христианское мировоззрение представляет человеческую историю движимой извне божественной волей и направляемой за свои пределы, в вечность, где только и считается возможным разрешение противоречий самой истории. Думаю, можно определенно утверждать, что Илариону во многом чужда подобная точка зрения на историю, четко воспроизводимая, например, Августином. Ему ближе уходящее корнями в народную мифологию представление о божественном как источнике порядка и гармонии в этом, земном мире. Для него настоящее земной истории преисполнено той меры благодати, которая побуждает уже в сегодняшнем дне усматривать если не свершение, то начавшееся воплощение мечты о грядущем идеале. В противовес настроению Библии взгляд Илариона на историю отнюдь не предполагает признания безусловного превосходства «обетованного» грядущего, на которое можно промепять все блага настоящего. Настоящее здесь если не сливается с будущим, то оказывается связанным с ним, а это обусловливает по крайней мере три следствия, которые характерны для понимания Иларионом истории.

Во-первых, истолкование движения человеческой истории осуществляется в «Слове» не столько в модусе времени, сколько в модусе пространства. Движение истории представляется как постепенное упорядочивание все новых и новых территорий, что отождествляется с распространением христианства. Иларион создает выразительную картину движения истории по мере принятия тем или иным народом христианства, которое уподобляет росе, благодатному дождю,— он орошает землю, иссушенную «зноем идолопоклонства». Принятие христианства на Руси представляется Иларию как завершающий этап всемирной истории.

Во-вторых, с этим связано развиваемое Иларионом и созвучное настроению его времени представление о том, что «спасение» осуществляется уже в самом акте крещения, которое толкуется как «усыновление» богом человека. «Крещение же сыны своа препущаеть на вечную жизнь» (169б),— разъясняет Иларион. Н. К. Никольский в связи с этим указывал на наличие в «Слове» «черт близких к адоптионизму, т. е. божественному усыновлению человека через крещение его» [12].

И наконец, в-третьих, этим объясняется отсутствие в «Слове» интереса к будущему. Иларион вовсе не жаждет избавиться от настоящего, а поэтому он менее всего рассуждает о будущем. Такое умонастроение резко контрастирует с умонастроением, господствовавшим в современной Иларию западноевропейской культуре. Деятелям этой культуры чужд взгляд на ставшее, свершившееся настоящее, который развивает Иларион. Настоящее тяготит их, они жаждут грядущего избавления и не мыслят себе настоящего земной истории иначе, чем сквозь призму будущего. Интересно в данной связи сопоставить с позицией Илариона взгляд на историю, развиваемый крупнейшим немецким историографом XII в. Оттоном Фрейзингенским. Смысл своей «Хроники, или Истории о двух царствах» он усматривает в том, чтобы показать, что вся предшествующая и нынешняя история представляет «мрачную картину человеческих бедствий» [13], избавление от которых возможно лишь в грядущей, «потусторонней» жизни. А потому, излагая в семи книгах предшествующую и современную ему историю, Оттон добавляет специальную, восьмую книгу, где «речь идет об Антихристе, о воскрешении мертвых и о конце двух царств» [14]. Без этого для Оттона картина человеческой истории будет незавершенной, она попросту утратит смысл. Такому взгляду принципиально противостоит стремление Илариона утвердить ценность настоящего.

В общем-то дальнейшее развитие древнерусской истории продемонстрировало непрочность относительно единой государственной структуры, сложившейся в первой половине XI в., которую Иларион стремился утвердить в качестве идеала. Последующее развитие феодализма обострило присущие ему противоречия и, естественно, поубавило оптимизма при характеристике настоящего в воззрениях последующих древнерусских книжников. В их представлении настоящее все более удалялось от будущего. Тем

не менее, своеобразное ви́дение исторического времени, обоснованное Иларионом, в определенном смысле не утратило своего значения.

В своеобразной «розе времен», характеризующей множественность временны́х представлений в средневековой культуре, исследователи выделяют так называемое островное время. Характеризуя его, указывают, что оно связано с абсолютизацией определенного участка временно́го процесса как идеального, эпического мира, абсолютизацией, доведенной до полной автономии и замкнутости эпически телескопированного времени[15]. Известно, что эпическое время русских былин как раз и отождествляется со временем, когда правил Владимир «Красное солнышко» — а ведь на абсолютности и завершенности этой эпохи настаивал и Иларион. Для Илариона его время приобретало абсолютный характер, воспринималось как итог человеческой истории. Но когда реальное будущее не подтвердило оптимистического прогноза Илариона, идеализированная им эпоха тем не менее не утратила в глазах последующих поколений той специфики, которая восхищала Илариона, превратившись тем самым в идеальный «остров»,— и он сохранил черты временно́й завершенности, которые ему стремился приписать Иларион.

Такой взгляд на историческое время, свидетелем и идеологом которого был Иларион, имел определенные основания. Речь шла о периоде, отмеченном значительными сдвигами во всех сферах жизни общества, которые были характерны для становления прогрессивной системы производственных отношений. Противоречия, неизбежно сопутствующие феодализму, еще не проявились в достаточной степени. «Эпическое время» русских былин, отмечают исследователи, отождествляется со временем Владимира не только как время славы и могущества, но и время еще не сложившейся системы феодального гнета. Уже во второй половине XI в. летописцы противопоставляли «древних князей и мужей их», прославивших своими подвигами «землю Руськую», своим современникам, угнетающим и грабящим народ[16].

Отмеченное своеобразие отношения к настоящему в образе истории, воспроизводимом Иларионом, было непосредственно сопряжено с утверждением идеи патриотизма, любви к Отчизне — одной из ведущих тем «Слова о законе и благодати». Творение Илариона, по существу, первый памятник древнерусской культуры, утверждающий величие и единство «земли Руськой». Развитие раннефеодальной государственности, образование социально-политической, языковой, культурной общности приводит в XI в. к соответствующим изменениям этнического самосознания, связанным с утверждением единства «языка Руського», «земли Руськой» — понятий, по существу впервые введенных Иларионом в отечественную письменность. Важно не только представление о целостности всей «земли Руськой», но и утверждение величия ее, «яже ведома и слышима есть всеми четырьмя конци земли» (185а).

Закладывая основы характерного для древнерусской культуры «панорамного» (Д. С. Лихачев) ви́дения, как бы с высоты охватывающего единым взором всю «землю Руськую», Иларион стремится органически вписать свой народ во всемирную картину исторического процесса человечества. Пафос противопоставления «Благодати» как действительной стадии человеческой истории «Закону» как лишь низшему, превзойденному этапу ее заключается в утверждении всемирного характера этой истории, где свободно утверждают себя «вся языки» (168б), «вся края земленыа» (173б). «Зависти» «Закона» как ложному принципу, утверждающему избранничество одного народа, противопоставляется «щедрость» «Благодати», равно сияющей всем землям и народам (173б). Каждый народ, по Илариону, как бы воспроизводит в своей истории ступени всемирно-исторического процесса, символически запечатленные в «Ветхом завете». Однако величие удела «руського народа» видится автору «Слова» в том, что, будучи «новым», он не просто «исполняет» «ветхую» историю. В судьбе его «сбывается» то, что в символических образах представлено в ветхозаветной истории. Этот мотив, который обусловлен актуальными идеологическими потребностями современной Илариону действительности, имеет для автора «Слова» определяющее значение.

Последовательно отстаивая свою позицию, Иларион свободно пользуется широким арсеналом доступных ему идей, отнюдь не ограничиваясь лишь христианской догматикой, но используя и значительный объем представлений, которые были заимствованы из народного самосознания, тяготеющего к мифологическому мировосприятию. Нерушим для Илариона лишь принцип верности утверждаемой политической идее, в жертву которой зачастую приносятся соображения православной ортодоксии. В «Слове» немало мест, где сообразно с требованиями христианской доктрины подвергается критике и всячески осуждается язычество — «суета идольскыи льсти» (185б), «тма бесослуганиа» (187а) и т. п. Но здесь же без каких-либо оговорок выражается глубоко уважительное отношение к язычникам — древнерусским князьям, предкам восхваляемых Владимира и Ярослава. Дед Владимира, «старый Игорь», и отец его, «славный Святослав», «иже въ своа лета владычествующе,— как пишет Иларион,— мужьствомъ же и храборъствомъ прослуша въ странахъ многах и победами и крепостию поминаются ныне и словятъ» (184б—185а).

В определенном смысле такое отношение к предшествующей истории отвечает принципу целостного ви́дения мира, характерному для средневекового способа мышления. Эта эпоха не знала идеи культурной дистанции между собой и предшествующей древностью. «Вся история мыслилась как „время, спроецированное на экран вечности", как путь восхождения или падения. Поэтому культурное наследие или ощущалось как свое собственное (т. е. ни в категории культуры, ни в идее унаследования), или отбрасывалось»[17].

Но сказанное вовсе не означает, что включение языческого

наследия без каких-либо оговорок в свою культуру свидетельствовало о верности требованиям христианской догмы. Дело в том, что сама-то эта догма не исчерпывала содержания средневековой культуры, которая была значительно шире и разнообразнее. Сказанное тем более справедливо по отношению к Киевской Руси, что народное миросозерцание здесь было актуальным и очень значительным компонентом в ряду факторов, воздействовавших на мировоззрение деятелей культуры того времени. Для Илариона хвала предшественникам Владимира и Ярослава необходима, чтоб утвердить величие их продолжателей славных, потому что происходят они от благородных (185а). Без выявления происхождения нельзя уяснить себе сущность личности — такой принцип уходит своими корнями в мифологические представления, согласно которым сущность вещи сводится к генезису ее; объяснить, что́ есть вещь,— значит рассказать, как она изготовлялась, описать мир — значит поведать историю его первотворения, охарактеризовать человека — значит раскрыть его родословную. В ви́дении истории это порождает ощущение тесной сопряженности настоящего с прошлым, что сообщает образу Руси историческую глубину, выступает «тем „четвертым измерением", в рамках которого воспринималась и становилась „обозримой" вся обширная Руська земля» [18].

Насколько чужда была эта тенденция христианской догме, можно судить хотя бы на основании сопоставления ее с утверждением одного из отцов церкви, Василия Великого, считавшего, что, характеризуя выдающихся деятелей, не следует «доискиваться земных их отечеств, когда о настоящем их граде можно домыслиться». Им является «град мучеников», «град божий» [19].

Иларион в своем осмыслении истории обращается именно к «земным делам» и «земному отечеству». И в этом отношении во многом созвучным «Слову о законе и благодати» оказывается выдающийся памятник древнерусской письменности, отстоящий более чем на век от творения Илариона,— «Слово о полку Игореве».

В поэме об Игоревом походе прежде всего обнаруживается дальнейшее развитие отраженных в «Слове о законе и благодати» идей патриотизма. Именно в страстном утверждении идеалов свободы и счастья «земли Руськой», в обусловленном этим призыве русских князей к единению накануне нашествия орд хана Батыя К. Маркс усматривал суть поэмы [20].

«Земля Руськая» в поэме выступает не только в максимально широкой пространственной перспективе, границы которой пролегли до Дона, Дуная и Тьмуторокани. Она вырисовывается и в своей богатой и славной истории, что позволяет автору сопоставить поступки современников его с делами их дедов и прадедов. Анализ исторического слоя «Слова о полку Игореве» позволяет реконструировать ви́дение истории, каким оно вырисовывается в поэме, проясняя при этом существо мировоззренческой позиции гениального создателя песни об Игоревом походе. Это дает возможность не только выявить черты, единящие творца поэмы с традицией,

заложенной Иларионом, но и обнаружить то новое, что свойственно образу истории, представленному в «Слове о полку Игореве», которое и в этом отношении занимает особое место в общественной мысли Киевской Руси.

История Отчизны образует обязательный фон, на котором разворачивается повествование о событиях, происходящих в поэме. Экстраординарность поступков определяется прежде всего указанием на отсутствие аналога им в предшествующей истории. «Рать» Игоря против половцев значима для автора поэмы потому, что такой прежде «не слышано» [21] было на Руси. В этом отношении «Слово о полку Игореве» — типичный памятник древнерусской культуры, сопоставимый с ви́дением истории, представленным в «Слове о законе и благодати» и в летописной традиции того времени. Но вместе с тем «Слово о полку Игореве» — выдающееся и на их фоне произведение. И как таковое оно обладает своим неповторимым обличьем, отличающим его от прочих творений современной поэме эпохи. В данном случае существенно отметить, что древнерусская история для автора поэмы — это не только фон для оценки событий, но и сфера, в которой обнаруживаются глубинные, конечные причины, объясняющие события, описываемые в поэме.

При всей ценности земной истории для Илариона, а тем более для древнерусских летописцев, явления человеческой истории, как правило, не являются для них той конечной инстанцией, к которой следует обращаться в поисках причины конкретных событий. Высшей причиной всего, что совершается в истории людей, считается «провидение» божье. Именно с позиций христианского провиденциализма оценивалось в летописях и поражение Игоря. Характерно, что при всех известных различиях в отношении к походу Игоря, которые присутствуют в Ипатьевской и Лаврентьевской летописях,— различиях, обусловленных политическими ориентациями летописцев,— их объединяет обращение к известному в древнерусской письменности «Поучению о казнях божьих», которое и используется в качестве причинного объяснения событий. «И се богъ казня ны грехъ ради нашихъ, наведе на ны поганыя»,— резюмирует Киевская летопись, входящая в состав Ипатьевского списка, рассказ о несчастном походе Игоря [22]. «Се же... здеяся грех ради наших, зане умножишася греси наши и неправды. Богъ бо казнитъ рабы своя напастьми различными...», — вторит Лаврентьевская летопись [23].

В отличие от них автор поэмы в поисках причины поражения Игоря не обнаруживает стремления покинуть поле человеческой истории. Для него история Руси — достаточная, даже конечная инстанция не только в оценке события, его масштаба, но и в объяснении его причин. Именно поэтому прошлое «земли Руськой» выступает в поэме обязательным контекстом повествования о современных событиях. Поступки князей «молодых» расцениваются и объясняются в сопоставлении с делами князей «старших». Уже в зачине «Песни» автор предупреждает, что темой его «труд-

ной повести» будет не только современная ему действительность. Он намерен начать «повесть сию отъ стараго Владимера до нынешняго Игоря». Этой же установкой завершается поэма: «Певше песнь старымъ княземъ, а потомъ молодымъ пети!».

Естественно, для автора «Песни» несомненно, что именно в деяниях князей — сущность древнерусской истории. Подсчитано, что всего в поэме упоминаются 44 древнерусских князя и княгини, представляющих 8 поколений, которые правили в Древней Руси на протяжении двух веков, начиная с Владимира Святославича. Из них — 16 князей, принадлежавших к первым четырем поколениям, уже не жили во время событий, которым непосредственно посвящено произведение. Таким образом, современниками похода Игоря являются 28 князей и княгинь, упоминаемых в поэме. Их деятельность сопоставляется с делами дедов и прадедов, вплоть до Владимира [24]. Собственно говоря, временем княжения Владимира Святославича хронологическая глубина древнерусской истории в «Слове о полку Игореве» не исчерпывается. В поэме идет речь и о более давнем периоде — загадочных «веках Трояновых» и «времени Бусовом».

Что же связывает между собой представителей различных поколений древнерусской истории, о которых идет речь в «Песне»? Какой принцип объединяет их в единую связь?

Прежде всего в поэме можно усмотреть отображение генеалогического сознания как важной характеристики историософского ви́дения автора. История представляется ареной отношений между родственниками. С одной стороны, наследие «дедов» связывается с делами «внуков», с другой — современная социальная действительность расценивается с точки зрения семейно-родственных отношений между старшими, младшими и равными — «отцами», «сыновьями» и «братьями».

Что касается первого из упомянутых отношений, исследователи давно отметили характерный для поэмы «внучатый» принцип сопоставления деятельности современников автора «Песни» с их предками. Этот принцип положен в основу характеристики князей — героев поэмы. Игорь — это «внук» Ольгов, его соратники — «Ольговичи», т. е. потомки Олега Святославича — деда Игоря. О себе автор говорит как о «внуке» Бояна. В свою очередь, Боян — «Велесов внуче», а «Ольговичи» — «Дажь-Божа внуки». Не только люди, но и силы природы — «внуки» старославянских божеств: ветры, например, это не что иное, как «Стрибожи внуци».

Если «внучатый» принцип является основанием отношения «предки—потомки», то связь между современниками определяется в соответствии с «отцовским» и «братским» принципом. Игорь — сын Святославов, Владимир Мономах — сын Всеволода, рязанские князья — «сыны Глебовы» и т. п. Святослав Киевский, обращаясь к князьям, сожалеет: «Не вижду... брата моего Ярослава», «не бысть ту брата Брячеслава». К этим же «братским» отношениям апеллирует автор поэмы, подчеркивая нравственную несостоятельность княжеских межусобиц: «Рекоста бо братъ бра-

ту: „Се мое, а то мое же“». Это позволяет усматривать в «Слове о полку Игореве» отображение родового самосознания, остававшегося идеологической реальностью в духовной жизни Древней Руси еще в XI и в XII вв. и объединяющего в определенном смысле поэму об Игоревом походе со «Словом о законе и благодати». Выработанное в период господства родовых отношений представление о «коллективной личности», согласно которому индивид не мыслился вне рода, вообще оказалось чрезвычайно живучим в отечественной культуре. Но существенно, что уже в «Слове о полку Игореве» реалии, истоками своими восходящие к древнейшему этапу отечественной истории, не остаются неизменными. Генеалогический принцип подхода к истории претерпевает здесь существенную трансформацию. Причем не принцип сам по себе, а именно те изменения, которые определяют его содержательное наполнение, оказываются в конечном счете определяющими в ви́дении истории автором песни об Игоревом походе. В связи с этим отметим две, по крайней мере, существенные особенности.

Во-первых, последовательное проведение в жизнь генеалогического принципа предполагает осознание непрерывности родовых связей, где деды выступают основоположниками традиции, внуки — их воспреемниками, а отцы — реальными хранителями, тем существенным звеном, благодаря которому внуки приобщаются к традиции рода. Именно так осмысливается этот принцип Иларионом. Воздавая хвалу Ярославу, он в «Слове о законе и благодати» предваряет ее «славой» отцу его Владимиру. В начале XII в. Владимир Мономах в своем «Поучении» вновь говорит о том, что было «при умных дедах наших, при добрых и при блаженыхъ отцихъ наших» [25].

Так вот, этот подчеркнуто «патриархальный» характер генеалогической связи, при котором отец выступает реальным родоначальником, сохраняющим и передающим грядущим поколениям наследие предков, оказывается, по существу, утраченным в картине истории Древней Руси, воссоздаваемой в поэме. Важнейшие исторические события минувшего, о которых идет речь в «Слове о полку Игореве», приходятся на вторую половину XI в. Последним князем, упоминаемым в историческом разделе поэмы, является Владимир Мономах, умерший в 1125 г. Что же касается дел отцов, происходивших между 1125 г. и походом Игоря в 1185 г. событий,— о них в поэме вообще нет речи. На деяния «дедов» автор «Песни» смотрит «через головы» отцов. Из 8 поколений княжеских династий, образующих хронологическую канву упоминаемых в поэме событий, реально представлены первые 4 и 3 последних — «деды и внуки». Пятое поколение — отцов, по существу, исключено из линии генеалогической связи, единящей героев поэмы с их историческими предшественниками. Причины такой трансформации, очевидно, следует искать в уровне развития государственности, когда, согласно характеристике А. Н. Робинсона, «функции реальных родоначальников переходят сюзеренам, не утратившим еще генеалогических связей, но

уже не зависящим от их естественной последовательности»[26].

Еще нагляднее отход от архаики генеалогического принципа проявляется в анализе способа функционирования в поэме понятий «дед», «отец», «брат» и т. п. Понятие «дед» включает в себя наиболее отдаленных предков, по отношению к которым герои «Песни», строго говоря, не были внуками. «Старый Ярослав» (не говоря уже об отце Ярослава Мудрого Владимире) был прапрадедом современных автору поэмы князей, если иметь в виду Святослава Киевского, Игоря, и даже прапрапрадедом Рюрика и Давида Ростиславича.

Святослав Киевский был старшим двоюродным братом Игоря и Всеволода, но автор «Слова о полку Игореве» неизменно называет его «отецъ ихъ», подчеркивая не родословное, но государственное старейшинство князя Киевского. Точно так же «братьями» называются все, кто находится в равном положении в иерархической системе, независимо от степени родства между ними.

Как видим, сохраняя выработанную в рамках генеалогического подхода к истории систему понятий, автор поэмы наполняет их отличным от традиционного смыслом, который соответствовал способу мышления, господствовавшему в феодальную эпоху. В связи с этим трансформируется и отношение к предшествующей истории, которая интересует создателя поэмы не в связи с выявлением генеалогической линии наследования, но для сопоставления прошлого и нынешнего с тем, чтобы оценить и объяснить причины современных событий. Чем же знаменателен тот отрезок древнерусской истории, который привлекает внимание автора поэмы в его обращении к прошлому?

Хронологически, как уже отмечалось, он охватывает события начиная с конца X в. (от «старого Владимира») до конца XII в. — времени княжения Владимира Мономаха. Это начальная и конечная точки отсчета. Основное же внимание сосредоточено на событиях второй половины XI в. Наиболее характерной чертой рассматриваемого периода в целом является то, что он отмечен относительно целостным существованием древнерусской державы. Это время расцвета раннефеодальной монархии, начало которого приходится на период княжения Владимира Святославича, столь вдохновенно воспетого в «Слове о законе и благодати».

Мы уже отмечали, что в общественной мысли Киевской Руси с конца XI в. складывается представление о времени княжения Владимира как о своеобразном эталоне, идеале, которому противопоставлялись отрицательные черты жизни феодального общества позднего периода. Межусобицы, преобладание эгоистических устремлений над общерусскими интересами, обострение социальных противоречий, характерных для феодального общества,— все эти реалии древнерусского бытия конца XI и последующих веков получают отрицательную оценку именно путем противопоставления «дня сегодняшнего» «временам минувшим», князей нынешних князьям «первым». Такой подход, где прошлое соотносится с настоящим как зло и добро, единит летописную традицию с

позицией Илариона. Однако в отличие от Илариона, которому движение от прошлого к настоящему представлялось в виде восхождения от зла к добру, в летописях история предстает скорее как процесс деградации, где прошлое, как «золотой век», противопоставляется несовершенному настоящему. Аналогичный летописному мотив прослеживается и в «Слове о полку Игореве». Межусобная рознь, приведшая в конечном счете к победе половцев,— вот что, по мысли автора поэмы, отличает время нынешнее от минувшего. «О, стонати Руской земли,— восклицает он,— помянувше пръвую годину и пръвых князей!» И все же противопоставлением такого типа отношение поэмы к «дням минувшим» не исчерпывается. Время «первых» князей не только противопоставляется, но и сопоставляется с днем нынешним.

С одной стороны, в современной действительности автор поэмы обнаруживает достойных продолжателей славных традиций идеализированного минувшего. Именно таким вырисовывается образ Святослава Киевского, пламенного поборника идеи единения древнерусских князей (таким, во всяком случае, он изображен в поэме).

Не менее важно и то, что древность представляется певцу Игоревого похода отнюдь не в виде идеального «золотого века». В прошлом он усматривает не одну лишь позитивную традицию, которую наследуют достойнейшие из числа потомков. Более того, можно сказать, что этому позитивному началу отведено минимальное место в исторических отступлениях поэмы. Ведь главный позитивный герой седой старины — «старый Владимир», пожалуй, наименее выразительный персонаж среди упоминаемых в поэме исторических личностей минувшего. Образ его настолько неопределенен, что поныне среди исследователей нет согласия, кого вообще имел в виду автор поэмы, говоря о «старом Владимире» — Владимира Святославича или Владимира Мономаха? Вне зависимости от исхода этого спора, несомненно, что главными персонажами исторического раздела поэмы являются два князя, зачинщики межусобиц — Олег Святославич («Гориславич», как называет его автор) и Всеслав Полоцкий. Центральными же событиями, связанными с этими князьями, выступает в поэме битва на Нежатиной Ниве в 1078 г., положившая начало усобице между Ольговичами и Мономаховичами, и битва на Немиге в 1067 г., с которой берет начало усобица между Ярославичами и Всеславичами. Последствием битвы на Немиге был первый удар половцев по ослабленной межусобицами Руси. А в битве на Нежатиной Ниве половцы впервые пришли на «землю Руськую» в качестве союзников Олега Святославича.

Таким образом, в прошлом автора поэмы прежде всего интересуют «пръвыхъ временъ усобице», события, отметившие начало розни между древнерусскими князьями, ослабившие могущество страны и тем самым предшествовавшие и трагедии похода Игоря. Думаю, что это дает основание говорить о более «диалектичном» по сравнению с Иларионом, да и не только с ним, подходе автора

поэмы к осмыслению противоречий, определявших течение древнерусской жизни. Его не удовлетворяет противопоставление отрицательного минувшего положительному настоящему, как это имело место в «Слове о законе и благодати». Не разделяет он и противоположной позиции древнерусских летописей, противопоставлявших доброе минувшее невзгодам современной жизни. На каждом этапе истории он стремится, говоря современным языком, выявить органически присущее ему противоречие, которое, беря начало в древности, воспроизводится современностью. Тем самым становится очевидным и смысл обращения в поэме к дням минувшим. В них усматривается начало, источник событий, совершающихся в современной действительности.

Идея «начала» вообще играет решающую роль в древнерусской историософии. Подчеркнутый интерес к тому, «откуду есть пошло» (так начинается Повесть временных лет) то или иное событие, был присущ и Илариону, и летописцам Древней Руси. Он характерен и для автора «Слова о полку Игореве». В основе его — своеобразное представление о «начале» как «законе», свойственное древнерусскому стилю мышления. Характеризуя такого типа понимание, присущее архаическому сознанию вообще, С. С. Аверинцев отмечает: «„Начало“ — не просто временна́я точка отсчета, но некое лоно изначальности, основание, принцип и первоначало. Оно не только было, но как бы продолжает существовать и сосуществовать с настоящим, как особый уровень бытия, на котором все «правильно», поэтому человек, желающий действовать «правильно», обязан сверяться с «началом» как образцом. В этом коренная соотнесенность представлений о «законе» и о «начале», так что невозможно говорить о первом, не оглядываясь на второе» [27].

Именно учет такого толкования дает возможность понять принцип обращения к прошлому и выбора событий этого прошлого, которым руководствуется автор песни об Игоревом походе. Ось времени ему представляется не в виде горизонтали, соединяющей прошлое, настоящее и будущее, но, скорее, вертикали, в которой «передние» события прошлого (те, что были в начале, «впереди») не уходят в небытие, оставаясь лишь в памяти потомков, но как бы передвигаются по оси времени на иной уровень бытия, а именно тот, что характеризуется вечностью. Тем самым они превращаются в «начало», «закон» современных событий. В этом смысле автор поэмы говорит о Баяне, который воспевал современные ему события, «свивая... оба полы сего времени». Слава нынешняя имеет «оба полы» — состоит из двух половин: «переднего» события, которое заложило «начало», перешло в вечность и тем самым сохранило свою непреходящую актуальность в «сей час», и события «заднего», посредством которого потомки своими деяниями обращаются к «началу». «Первое дело» — доброе или злое — существует вечно. Оно подобно колоколу, который есть и тогда, когда он безмолвствует. Внуки своими поступками «звонят» в этот колокол, извещая о его бытии. Они «обновители»

былой «славы» или «хулы», тех начальных событий, которые, по выражению Ю. М. Лотмана, образуют своеобразные «столповые» конструкции бытия[28].

«Славу» Древней Руси заложили «деды». «Внуки» могут оказаться их достойными продолжателями, обновителями былой славы, но могут и недостойно с нею обращаться. Они звонят «в прадедню славу», но могут и «расшибить» эту славу, «выскочисте из дедней славы».

Такой взгляд предполагает активность не только тех, кто закладывал вечное «начало», но и их последователей, «обновителей» деяний своих предков. Это позволяет заключить о присущем автору «Слова о полку Игореве» стремлении гармонично сочетать, с одной стороны, историю с вечностью, а с другой — веру в предопределенность мира с утверждением свободы личности, действующей в этом мире.

Вместе с этим сказанное позволяет уточнить характеристику представлений о структуре исторического бытия, каким оно вырисовывается в поэме.

Два уровня нами уже были названы. Это актуальный уровень, на котором происходят события, современные автору поэмы, и уровень вечных «начал» этих событий, охватывающий период от «старого Владимира» и «старого Ярослава» до межусобиц поры «Ольга Гориславича».

Но, помимо этого, в песне об Игоревом походе упоминается еще один уровень, приходящийся на «времена Бусовы» и «века Трояни». В исследовательской литературе нет единодушия относительно того, какие исторические реалии скрываются за этими именами. Высказывались предположения, что это может быть время, связанное с деятельностью предводителя антов Бооза, или римского императора Трояна, или какого-то древнерусского князя по имени Троян, или славянского бога Трояна. Не вдаваясь в детали, определяющие различия каждой из этих позиций, отметим общее для них: признание того, что речь идет о древнейшем времени, от которого, очевидно, согласно представлениям автора поэмы, берет начало «земля Руськая» и ее история. Этот период, собственно, и образует третий, глубинный слой картины древнерусской истории, какой она вырисовывается в «Слове о полку Игореве».

Важно, что, останавливаясь на этом уровне, автор не испытывает потребности обратиться в поисках причин событий, происходящих в истории, к сфере внеприродного, божественного. История людей совершается на земле. И здесь в земных поступках людей следует искать истоки, породившие эти поступки. Такой «реализм», присущий историософским представлениям автора «Слова о полку Игореве», заметно отличает его позицию от провиденциалистского ви́дения, характерного для ортодоксального христианского мировоззрения.

Образ истории, каким он видится на основании анализа лишь двух оригинальных памятников древнерусской письмен-

ности, конечно же, не исчерпывает многообразия подходов к осмыслению истории, имевших место в культуре той поры. Не во всем совпадает с ним взгляд на историю древнерусских летописцев. Да и среди них не было абсолютного единства в этом вопросе. Тем не менее сказанное свидетельствует об оригинальном характере древнерусской мысли, которая демонстрирует различные подходы к осмыслению предельных оснований человеческого бытия, несводимые к простому изложению ортодоксальной христианской доктрины, к чему порой стремятся, и неоправданно редуцировать все многообразие мысли Киевской Руси.

[1] См.: *Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Мыслители Киевской Руси. Киев, 1981; Философская мысль в Киеве. Киев, 1982; *Громов М. Н.* Максим Грек. М., 1983; Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984; Философская мысль на Руси в позднее средневековье. М., 1985.

[2] См.: *Горский В. С., Крымский С. Б.* Философские идеи в отечественной средневековой культуре // Филос. науки. 1985. № 5. С. 91—99; Проблемы истории домарксистской философии (средневековый способ философствования). М., 1985.

[3] См.: *Thomson F.* Quatations of patristic and Byzantine works by early Russian authors as an indication of the cultural level of Kievan Rus // IX Международный съезд славистов: Резюме докладов и письменных сообщений. М., 1983. С. 249.

[4] См.: *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

[5] *Лихачев Д. С.* Великое наследие. М., 1979. С. 11.

[6] См.: *Розов Н. Н.* Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI в. // Slavia. Roč. XXXII. Ses. 2. Praha, 1963. S. 147—148; см. также: Примечания к переводу текста «Слова о законе и благодати» Илариона на современный русский литературный язык // Культура как эстетическая проблема. М., 1985. С. 121—122.

[7] См.: *Никольская А. Б.* «Слово» митрополита Илариона в позднейшей литературной традиции // Slavia. Roč. VII. Ses. 3. Praha, 1928. S. 549—563; Roč. VII. Ses. 4. 1929. S. 853—870.

[8] «Слово о законе и благодати» цитируется по тексту первой редакции его, опубликованному в кн.: *Молдован А. М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984. С. 78—100.

[9] *Августин Аврелий.* О граде божием // Творения. Киев, 1906. Т. 3. С. 1.

[10] Там же. Киев, 1907. Т. 5. С. 63.

[11] Там же. С. 70.

[12] *Никольский Н. К.* О древнерусском христианстве // Русская мысль. М.: СПб., 1913. Кн. 6. С. 14.

[13] Памятники средневековой латинской литературы X—XII вв. М., 1972. С. 406.

[14] Там же. С. 409.

[15] См.: Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. Киев, 1981. С. 243.

[16] См.: *Лихачев Д. С.* «Эпическое время» русских былин // Академику Борису Дмитриевичу Грекову ко дню семидесятилетия. М., 1952. С. 55—63; *Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. С. 160.

[17] *Петров М. Т.* Итальянская интеллигенция в эпоху Ренессанса. Л., 1982. С. 140.

[18] *Лихачев Д. С.* Величие древней литературы // Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII в. М., 1978. С. 6.

[19] *Василий Великий.* Творения. М., 1872. Т. 2. С. 230.

[20] См.: *Маркс К.* Письмо Ф. Энгельсу от 5 марта 1856 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 29. С. 16.

[21] «Слово о полку Игореве» цитируется по: Памятники литературы Древней Руси XII в. М., 1980. С. 372—387.

[22] Памятники литературы Древней Руси XII в. С. 360.

[23] Там же. С. 370.

[24] *Соловьев А. В.* Политический кругозор автора «Слова о полку Игореве» // Ист. зап. М., 1948. Вып. 25. С. 99—100; *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978. С. 56.

[25] Повесть временных лет. М., 1950. Ч. 1. С. 163.

[26] *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI—XIII вв. М., 1980. С. 306.

[27] История всемирной литературы. М., 1983. Т. 1. С. 278.

[28] См.: *Лотман Ю. М.* «Звонячи в прадъднюю славу» // Уч. зап. Тарт. ун-та. 1977. Вып. 414; Тр. по русской и славянской филологии. XXVIII. Литературоведение. Тарту, 1977. С. 98—101.

К. ПОППЕР И НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Н. С. Юлина

В обширной комментаторской литературе о Поппере довольно подробно исследовано его отношение к Венскому кружку, Платону, Аристотелю, Марксу. Значительно меньше внимания уделено его отношению к немецкой классической мысли. Нет ни одной работы, специально посвященной отношению Поппера к Канту и Гегелю [1]. А между тем постоянное обращение Поппера к этим мыслителям, в форме заимствования идей или в форме критики, сыграло немаловажную роль в становлении его собственной философии.

Выбор этих фигур интересен еще и тем, что у Поппера к ним диаметрально противоположное отношение. Отношение к Канту безусловно позитивное. Поппер много ссылается на него, охотно пишет о нем и читает лекции. Свою собственную философию он называет «завершающим штрихом» к кантовской философии. Отношение к Гегелю резко негативное. В статье «Что такое диалектика?» (1940) и книге «Открытое общество и его враги» (1945) Поппер подверг острой критике (и осмеянию) Гегеля, а вместе с ним и историцистскую и диалектическую традицию мысли.

Тезис нашей статьи состоит в том, что внешнее отношение Поппера к этим мыслителям не соответствует действительному содержательному отношению. Мы покажем, что по мере того как Поппер размежевывался с неопозитивизмом и переходил к построению эволюционистско ориентированной философии, он проявлял все более терпимое отношение к Гегелю. Более того, в работах 70-х годов — «Объективное знание» (1972), «Самость и ее мозг» (1977) — происходит реставрация гегелевских структур мысли. Поппер явно поворачивает от Канта к Гегелю. Этот скрытый гегельянизм, существенный как для философии науки, так и для метафизики, изменил акценты попперовской философии.

В нашу задачу не входит текстуальное сопоставление ранних и поздних работ Поппера. Мы специально оставляем без анализа «Открытое общество», где содержится развернутая позиция Поппера по отношению к немецкой классической философии. Серьезного философа, а к таким мы относим Поппера, следует оценивать не по его слабым, а по его сильным и зрелым работам. Отме-

тим только, что, по нашему мнению, неодинаковое отношение Поппера к Канту и Гегелю обусловлено двумя исходно ложными установками. Во-первых, прямолинейным и вульгарно-социологическим пониманием отношения философии, истории и политики. Поппер исходит из того, что кантовская философия послужила источником либерально-демократической традиции и реформистской идеологии и практики. В гегелевской философии (как, впрочем, в учении Платона и Аристотеля) Поппер усматривает истоки тоталитаризма. Теории философов у него непосредственно объясняются политическим и идеологическим контекстом, и одновременно философам прошлого вменяется ответственность за возникновение в отдаленную от них эпоху той или иной политическо-идеологической ситуации[2]. Но очевидно, что отношение между философскими теориями и политико-идеологическими системами гораздо более сложное и вовсе не непосредственное.

Во-вторых, оно обусловлено предвзятым отношением Поппера к философам, работающим на материале гуманитарной мысли (что частично объясняется тем, что Поппер пришел в философию из математики со сформировавшимся под ее влиянием представлением об образе и идеале знания). К подлинно великим философам он относит только тех, кто в той или иной мере занимается осмыслением математики и естественных наук. В их число, естественно, попадает Кант. «Гуманитарий» Гегель лишается такой чести (как, впрочем, и Спиноза, французские материалисты, Фихте, Фейербах, Маркс). Область гуманитарной мысли представлялась Попперу такой сферой, где невозможно подлинное движение философского знания. Поппер убежден, что философ, не занимающийся философией науки, упускает главное в философии. Неудача Гегеля, в частности, усматривается в нечуткости философа к современному ему естествознанию.

В западной мысли XX в. стало своего рода традицией упрекать Гегеля за то, что на пороге открытий Дарвина он оказался непрозорлив, отказав природе в развитии, а историческое развитие общественных процессов представил как эманацию «Абсолютной идеи». Действительно, его трактовка естествознания, так же как идеалистические догматы его системы, существенно ограничивали масштабы принципов развития и историзма. Однако удивления достойна не столько нечуткость Гегеля к эволюционным идеям естествознания, сколько его прозорливость в отношении значимости идеи развития в решении философских проблем. Работая главным образом на материале истории гуманитарной мысли — истории философии, истории религии, Гегель выработал ряд теоретических и методологических подходов, к которым западная мысль, изрядную долю времени потратившая на опровержение «гегельянизма», приходит, чаще всего бессознательно, на основе анализа роста научного знания, истории науки, логики научного открытия и т. д. Именно с таким «открытием» ряда диалектических идей Гегеля мы встречаемся у Поппера.

Разумеется, речь идет не о буквальном воспроизведении

Поппером гегелевских схем и, конечно, не о его «неогегельянстве», а о тяготении Поппера к некоторым структурам философствования, которые сложились в немецкой классической мысли и наиболее ярко проявились в философии Гегеля.

Всю творческую деятельность Поппера можно представить как борьбу на два фронта: против романтически-спекулятивного «профетического» мировоззрения, типичным примером которого для Поппера было гегельянство (а вместе с ним всякая философия, развивающаяся в традициях Гегеля, в том числе и марксизм), и против узкого эмпиризма и феноменализма, наиболее ярким выражением которого был неопозитивизм, прежде всего логический эмпиризм. Специфика стратегии Поппера состоит в попытках найти третий путь между этими двумя типами философии, реставрируя и модифицируя ряд кантовских принципиальных установок. Однако оспаривание принципов неопозитивизма — своего непосредственного оппонента — толкало Поппера к критике кантовских установок и воспроизведению, чаще всего бессознательному, структур гегелевской философии. Нам представляется, что спонтанное тяготение Поппера к идеям гегелевской философии объясняется не только особенностями его творчества, но и определенным сходством сложившейся в европейской философии в середине XX в. ситуации с той, которая существовала в конце XVIII и начале XIX в. Подобно тому как гегелевская диалектическая философия исторически рождалась в процессе опровержения механико-натуралистических и эмпирико-феноменалистических форм философии, с одной стороны, и кантовского априоризма — с другой, движение Поппера к историко-эволюционистским структурам мысли происходит в ходе критики механицистских установок неопозитивизма: эмпирической и индуктивистской методологии, физикалистской теории сознания и т. д., а также статично-кумулятивистского взгляда на науку.

В автобиографическом очерке «Нескончаемый поиск» Поппер отмечает огромное влияние кантовской философии, в особенности «Критики чистого разума», на формирование его взглядов и на размежевание с неопозитивизмом. «Логика научного исследования» (1934) была первым шагом Поппера в этом направлении. Один из тезисов неопозитивизма состоял в том, что философия никогда не ставила подлинных проблем, все ее споры были спорами о словах (такой тезис, в частности, защищал М. Шлик). Выступая против него, Поппер солидаризируется с Кантом, считавшим, что философские диспуты редко бывают только диспутами о словах; за ними всегда скрываются подлинные проблемы о вещах[3]. Как и Кант, он убежден, что у философии есть собственный предмет. В «Логике научного исследования» Поппер принял кантовскую идею о том, что теории представляют собой продукт деятельности разума человека, который пытается приложить их к миру. Согласился он с Кантом и в том, что невозможно, чтобы наличное знание было копией или отражением реальности, что психологически (или генетически) знание априорно. Высоко оценил Канта за то,

что тот поставил вопрос о критерии различения между эмпирическими науками и метафизическими системами.

Однако если мы обратимся к более близкому рассмотрению кантовских мотивов, то окажется, что их модификация гораздо более существенна и, самое главное, идет с ними вразрез. По многим пунктам модификация кантовской философии была продиктована стремлением преодолеть статично-кумулятивистский образ знания.

Модификация кантовской позиции шла сразу по нескольким направлениям. Критика неопозитивистского индуктивизма и принятие «неиндуктивного эмпиризма» и концепции «теоретически нагруженных терминов» ведет Поппера к отказу от кантовской трактовки чувственных восприятий как имеющих каузальный и механистический характер. Существенное отличие своей позиции от кантовской Поппер видит и в том, что для Канта организующие категории опыта, придающие ему структуру и единство, были фиксированными, универсальными и необходимыми, в то время как их следует рассматривать как изменчивые, зависимые от интерсубъективного соглашения.

Глубокое заблуждение Канта Поппер видит в его концепции, что сознание не только создает наши познавательные средства, но и навязывает их природе, формируя ее. Исходя из посылки способности интеллекта накладывать законы на природу, Кант пришел к выводу, что ньютоновская механика является изобретением сознания, приложенным к природе. В этом отношении Кант, считает Поппер, оказался ближе неопозитивистскому конвенционализму, видящему в простоте природы наше собственное изобретение. Для Поппера не законы интеллекта накладываются на природу, делая ее простой, ибо он не верит, что природа проста; простыми являются «законы природы» и они — наше собственное изобретение. «Для конвенционалиста теоретическая естественная наука не является картиной природы, а просто логической конструкцией. Не свойства мира определяют эту конструкцию, наоборот, конструкция детерминирует свойства искусственного мира: мир понятий имплицитно определен естественными законами, выбранными нами. И только об этом мире говорит наука»[4].

Поппер предложил иную концепцию, идущую вразрез как с кантовской, так и неопозитивистской точкой зрения. Согласно Попперу, мир реален и на него нельзя произвольно накладывать теории; мир сопротивляется ложным теориям. Наши теории, действительно, являются нашим изобретением и, будучи таковыми, они могут быть слабо обоснованными, догадками, предположениями, гипотезами. Однако из них мы создаем мир. Но «не реальный мир,— подчеркивает Поппер,— а наши собственные сети, в которые мы пытаемся поймать реальный мир»[5]. Отсюда знание не может быть априорно достоверным, как полагал Кант. Априорная достоверность, пишет Поппер, включает в себя принцип эссенциализма, который является следствием доктрин,

утверждающих существование *конечных объяснений*, не нуждающихся в дальнейшем объяснении. Законы природы нельзя свести к логическим «принципам необходимости»; последние всегда окажутся трюизмами, которые опрокидываются развитием науки[6]

Центральную проблему своей философии — проблему демаркации — Поппер считает «кантовской проблемой» границ научного знания. Смысл этой проблемы состоит в нахождении критерия, который дает нам возможность различать между эмпирическими науками, с одной стороны, и математикой и логикой, а также метафизическими системами — с другой[7]. Но в понимании критерия демаркации, так же как и метафизики, Поппер расходится и с неопозитивистами, и с Кантом. Неопозитивисты ставили перед собой задачу не просто разграничения науки и метафизики, но элиминации метафизики, используя эмпирический критерий «осмысленности», который, в свою очередь, строился на базе индуктивной логики. Поппер считает, что индуктивистский критерий демаркации не в состоянии провести линию разграничения между научными и метафизическими системами, поскольку придает им равный статус[8]. Свою задачу Поппер видит не в том, чтобы сокрушить метафизику, а в том, чтобы сформулировать подходящую характеристику эмпирической науки или определить понятия «эмпирическая наука» и «метафизика» таким образом, чтобы мы могли сказать о данной системе утверждений, при близком знакомстве с ней, относится или не относится она к области эмпирической науки[9].

Эта характеристика должна быть такова, чтобы построенная на ней наука не превратилась в кумуляцию догматических и неопровергаемых истин; наоборот, она должна исходить из практики науки развивающейся, включающей момент критики и опровержения.

В этой работе мы не найдем ссылок на Гегеля. И тем не менее влияние Гегеля здесь несомненно присутствует. Уже замысел «Логики научного исследования», если сравнить его с неопозитивистской логикой науки, содержал в себе в скрытом виде гегелевскую идею об исследовании научного знания в процессе его становления. Наиболее явно идея становления содержалась в принципе фальсификационизма, внутренним смыслом которого является мысль о нескончаемости процесса предположений и опровержений, об универсальности закона проб и ошибок для любого движения рациональной мысли, для любого развития — будь то в природе или в области духа.

Идея Поппера о принципиальной погрешимости научного знания имела то содержание, что главная логическая связь в развитии знания осуществляется тогда, когда одна научная догадка опровергает другую, новая научная теория противостоит старой. Столкновение нового и старого склада мысли оказывается в теории фальсификации ведущим логическим отношением, движущей силой познания. На специфическом гносеологически-био-

логическом языке (используя понятия «пробы и ошибки», «борьба идей за существование», «естественный отбор наиболее приспособленных гипотез» и т. д.) Поппер на свой лад пытается решить вопрос о противоречии нового и старого как об основном принципе логической связи, об источнике движения мысли и одновременно законе логической преемственности.

Поппер рисует иную, нежели в неопозитивизме, картину знания. Наука — это не кумуляция готовых, подтвержденных опытом истин, а деятельность в соответствии с целями человека по непрерывному выдвижению гипотез, проверке и опровержению. В таком определении не сложно увидеть возрождение одного из принципов немецкой классической философии, принципа активности субъекта в процессе познания, который, в свою очередь, был выдвинут в противовес натуралистически-механистической трактовке знания как пассивно-созерцательной деятельности. Правда, можно сказать: если Гегель гиперболизировал абсолютное, Поппер гиперболизирует относительное в движении знания.

Сам Поппер фиксирует определенное сходство своей тетрадической схемы с диалектической триадической схемой Гегеля (тезис—антитезис—синтез). Схемы типа P_1—TT—EE—P_2, говорит он в «Объективном знании», могут рассматриваться как «улучшение и рационализация гегелевской диалектической схемы»[10]. Это улучшение он видит в ином подходе к противоречию, в рассмотрении последнего как логического противоречия и поэтому требующего устранения (попперовская критика здесь не достигает цели, поскольку Гегель вкладывает в понятие «противоречие» гораздо более богатый философский смысл).

В сформулированном Поппером принципе фальсификационизма содержались далеко идущие выводы, которые шли вразрез с феноменалистическими и редукционистскими установками неопозитивизма и эмпиризма вообще. Здесь прежде всего следует сказать о новом обосновании знания, которое привело в конечном счете к метафизике «трех миров» или, точнее, метафизике «Мира 3».

В истории европейской философии начиная с Нового времени существовала устойчивая традиция рассмотрения знания как стоящего на некотором прочном основании, которое само не нуждается в доказательствах. Эмпирики усматривали эти «самоочевидности» в непосредственных данных опыта, рационалисты — в «отчетливых» истинах разума. Но существовала и третья традиция (представленная именами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля), которая искала основания знания в рационально-теоретической деятельности человека.

Поначалу, как известно, Поппер склонялся к эмпирической традиции. Однако его не устраивала теория верификации неопозитивизма, которая построена на редукции знания к некоторому твердому «базису». Предложенный им принцип фальсификационизма содержал методологически важный вывод: для того чтобы определить истинность теории, нет необходимости заниматься

поисками конечных оснований знания; для этого достаточно взять любой момент развития теории и посмотреть, не содержит ли опыт, а вместе с ним и конкурирующие теории, содержание, способное опровергнуть эту теорию.

Поэтому понятия «опыт» и «эмпиризм» толкуются Поппером отнюдь не традиционно. Считая главным признаком «эмпиризма» опровержимость, критикуемость, он тем самым «теоретизирует» эмпиризм. Отвергнув сенсуализм, верификационизм, отождествив «опыт» с интерсубъективной испытуемостью и общедоступной критикуемостью, Поппер вводит «опыт» в сферу общественного сознания. Эмпирическая «корроборация» (подтверждение) происходит у Поппера на уровне «объективного духа».

Строго говоря, такой вывод не является новым в истории философии. Вспомним хотя бы гегелевскую критику эмпиризма. По Гегелю, знание не может быть обосновано на чем-то готовом и раз навсегда данном. Сознание личности, будучи необходимо связанным с объектом, определяется историческими формами объективного знания. Правда, это последнее трактовалось им как воплощение «Абсолютного духа», а «абсолютное самосознание» мыслилось им как надличностное, всеобщее начало, движущееся по имманентным ему законам, однако с точки зрения противопоставления эмпиризму рационально-теоретического понимания оснований знания он был безусловно прав.

В определенной мере Поппера с Гегелем роднит и антипсихологическая установка в трактовке возникновения знания. Восприняв характерную для логических позитивистов дифференциацию «контекста открытия» и «контекста оправдания», Поппер изымает из эпистемологии вопрос об источнике знания. Субъективно-творческая деятельность, человеческий фактор представляются ему наиболее иррациональными элементами. Поппер подчеркивает, что его интересует не то, как знание возникает из опыта или как «гению» приходит на ум новая идея, а только то, каким должно быть знание, чтобы быть рациональным[11].

Таким образом, размежевание Поппера с феноменализмом и психологизмом шло во вполне определенном направлении. Сначала «опыт» отрывается от чувственного восприятия мира человеком (путем концепции «теоретической нагруженности данных опыта» и исключения индукции из арсенала научных методов), а затем содержание «опыта» отрывается от познающего субъекта, от его психологической, личностной и социально-практической деятельности. Трактовка «опыта» в «эпистемологии без познающего субъекта» лишала научное знание каких-либо объективных оснований. Требовались дополнительные теоретические подпорки для поддержания здания «неиндуктивистской» науки. Этой цели и должна была служить концепция «объективного знания», или «Мира 3».

Именно в концепции «объективного знания» особенно заметна близость Поппера к Гегелю. Рисуемая Поппером концепция реальности состоит из трех онтологически различных «миров»: мира

физических состояний, мира субъективных состояний и мира интеллигибелий, или идей, в объективном смысле. «Мир 1» и «Мир 2» представлены довольно скудными характеристиками; основное внимание Поппера сосредоточено на «Мире 3». Он наиболее важный и определяющий. По Попперу, «Мир 3» — это не только истинные научные теории, но и любое содержание сознания индивидов, будь то «проблемные ситуации», «мифы» или «художественные стили». Иначе говоря, это — мир культуры, взятый в плане его идеального содержания. Сам Поппер предпочитает сравнивать обитателей «Мира 3» с «идеями» и «формами» Платона, с «истинами в себе» Больцано. Нам представляется, что аналогия «Мира 3» с «Объективным духом» Гегеля более близкая. (Это признает, хотя и с большой неохотой, сам Поппер.) Аналогия с платоновской теорией «форм» более далекая; «Мир 3» — это не мир статичных идей, как это было у Платона, а развитие, движение объективного знания по определенной законосообразной схеме (у Гегеля по триадической, у Поппера по тетрадической). И у Поппера и у Гегеля «Объективный дух» рассматривается как самодеятельная стихия, законом движения которой является критическое преодоление предшествующих теорий. (Отмежевываясь от гегелевской схемы, Поппер говорит «в «Объективном знании», что у Гегеля «Дух» представляет собой персонификацию индивидуального сознания, в то время как «Мир 3» не имеет никакого подобия с человеческим сознанием[12]. Однако такую интерпретацию «Объективного духа» Гегеля нельзя считать корректной. «Дух» у Гегеля посредством языка отчуждается от мыслящего сознания и выступает «для себя предметом».) И Гегель и Поппер идеалистически гипертрофируют тот реальный факт, что значительная часть «мыслительного материала» отдельной личности почерпнута из резервуара общественного сознания, из культуры, являющейся результатом исторического творчества многих поколений людей. К тому же Поппер вносит большую путаницу в проблему объективности знания введением в «Мир 3» не только истинных, но и ложных теорий. В этой ситуации, как правильно было отмечено В. Н. Садовским, попперовское понятие сталкивается с неисчислимыми логическими трудностями, ибо из противоречивой теории можно вывести любые следствия[13].

К этому следует добавить, что в попперовских аргументах в пользу автономности «Мира 3» также можно найти созвучие с гегелевской теорией «Объективного духа» и концепцией превращения возможности в действительность.

Каковы, например, аргументы в пользу автономности «Мира 3»? Временами Поппер связывает объективное существование объектов «Мира 3» с фактом существования продуктов человеческого интеллекта (материализованных в виде книг, скульптур, компьютеров) независимо от их создателей. Однако простая их объективация в материальном наследии культуры и знаковых системах еще не свидетельствует в пользу их автономности. Основной аргумент Поппера в пользу автономности «Мира 3» состоит

в том, что теории и идеи, институциональные стандарты, художественные стили развиваются по своим собственным законам и порождают следствия, которые их создатели не в состоянии видеть или предсказать[14]. Они заключают в себе логические возможности, которые сами по себе могут оказывать воздействия на творческие искания мыслителя и в принципе ждут своего открытия, подобно тому как ждут своего открытия существующие, но еще не обнаруженные человеком животные и растения. Будучи идеальными объектами, они могут порождать и материальные следствия: они побуждают людей производить другие идеальные объекты и через них воздействовать на индивидуальное сознание и «Мир 1». Всю цивилизацию можно рассматривать как реализацию целей, идеалов, планов человека, т. е. объектов «Мира 3».

Возникает вопрос, каким образом развитие «Объективного знания» или «Объективного духа», детерминированное их собственными потенциями, соотносится с деятельностью и сознанием реальных людей? На этот вопрос ни Поппер, ни Гегель не смогли дать убедительного ответа. У Гегеля индивидуальная свобода понимается не как раскрытие внутренних потенций общественного индивида, а как некое единение индивида с духовной субстанцией и одновременно как реализация «Абсолютного духа» в культурной и исторической деятельности человека. Столь же неубедительна позиция Поппера. По Попперу получается, что идеи, теории, мифы имеют свое идеальное (или возможное) существование еще до того, как они становятся достоянием индивидуального сознания. Задача субъективного духа сводится к тому, чтобы спровоцировать реализацию идеальных следствий из имеющегося в культуре духовного материала, превратить возможность в действительность. Но если полагать, что активность субъективного духа сводится к «охватыванию» объектов «Мира 3» и оперированию ими, тогда творческая самодеятельная сущность человеческого сознания фактически отрицается. Получается, что не отдельные конкретно-исторические, наделенные индивидуальными особенностями люди творят новые идеи, из которых составляется совокупное содержание культуры, а одна лишь культура творит индивидуальное сознание. И то обстоятельство, что Поппер наделяет человеческую самость «квазиэссенциалистской» или «квазисубстанциалистской» природой[15], не ликвидирует противоречия между «Миром 3», «Миром 2» и «Миром 1».

Конечно, было бы наивным чересчур сближать философские позиции Поппера и Гегеля. Поппер принадлежит иной эпохе, работает на новом материале науки, имеет дело с существенно иным проблемным полем. Отсюда проистекает множество существеннейших различий. Достаточно сказать, что в отличие от Гегеля Поппер усиленно подчеркивает генетически-биологический фундамент сознания и знания. Его эволюционизм усилен дарвинизмом. Он «спускает» сознание в «Мир 1», пытается вывести его

из сложившихся в результате естественного отбора способности активного воздействия на среду, из бессознательной информации, запрограммированной в генетической структуре организма и т. п. У него другая трактовка самости, человека, роли языка. Однако все эти заявки на преодоление идеализма разбиваются об «эпистемологию без познающего субъекта». То обстоятельство, что специфически человеческое «самостное» переживание действительности, творческое воспроизводство мыслительного материала соотносится (хотя и не непосредственно) с формами предметно-практической деятельности, осталось у Поппера, как и у Гегеля, в тени. Причастность человека к стихии биологического и интеллектуального затемняет причастность его к стихии социального, которая, если пользоваться языком Поппера, несомненно является особым эмерджентным уровнем в развитии материальной действительности. О действительном преодолении гегелевской схемы можно было бы говорить в том случае, если бы в качестве исходного пункта был взят не «Мир 3», не порождающая деятельность объективного сознания и не биологическая эволюция предвосхищающих сознание структур, а общественный субъект, включенный в социально-историческую практику и творящий в процессе практики и мир культуры с его медиумом языка, и свои собственные самостные характеристики.

В подтверждение ранее выдвинутого тезиса о том, что речь у нас идет о тяготении Поппера к некоторым структурам философствования, которые сложились в немецкой классической мысли, коснемся истории отношения Поппера к метафизике.

С самого начала творческой деятельности отношение Поппера к метафизике не было однозначным. С одной стороны, он отвергал всякую философию, претендующую на метафизику и системосозидание. К «гегельянизму» и метафизике он относил все формы философии, делающие центральными понятия «эволюционизма», «процесса», «прогресса», «эмерджентности». Поэтому «метафизикой» он именовал не только философию Гегеля, но и философию Бергсона, Уайтхэда, Александера. Основной аргумент у него традиционный: «В то время как физика прогрессирует, метафизика — нет. В физике существует „подлинная проверка прогресса“, а именно проверка экспериментальной практикой»[16]. С другой стороны, его отношение к метафизике не тождественно тому, которое сложилось у представителей Венского кружка и Витгенштейна. Определив в качестве главной проблему демаркации науки и метафизики, Поппер не относил последнюю в разряд «бессмыслицы». Метафизика осмысленна в двух отношениях: как преднаучная или мифологическая форма существования научной теории и как определенная интеллектуальная деятельность, в которой ставятся определенные философские проблемы. Будучи осмысленной, она тем не менее не является подлинно теоретическим знанием, поскольку ее экзистенциальные проблемы не могут быть подвержены критическому опровержению (фальсификации)[17].

Следует отметить, что по мере эволюции взглядов Поппера, по мере того как его концепция подвергалась критике (здесь прежде всего следует отметить критику И. Лакатошом «наивного фальсификационизма» Поппера), у него происходит явный отказ от многих антиметафизических аргументов. Хотя Поппер не отказывается от идеи демаркации науки и метафизики, сама демаркация уже не трактуется им как нечто жесткое, а контуры науки и метафизики становятся весьма расплывчатыми. Работа «О статусе науки и метафизики» (1958) может рассматриваться как компромиссная. Поппер соглашается, что метафизические теории могут быть предметом критики и аргументации, поскольку они могут содержать проблемы, открытые для более или менее хороших решений. В процессе критической аргументации одни теории могут быть отвергнуты из-за несостоятельности попыток решения их собственных проблем. Такими, по мнению Поппера, являются детерминизм, идеализм, субъективизм, иррационализм, волюнтаризм и нигилизм (хайдеггеровская философия ничто). Другие вполне могут быть предметом критического обсуждения (индетерминизм, реализм, объективизм). В «Объективном знании» Поппер идет еще дальше. Он признает, что предложенное им ранее решение демаркации «было несколько формальным и нереалистичным: эмпирические опровержения всегда можно обойти. Любую теорию всегда можно сделать стойкой по отношению к критике»[18]. По сути дела, это утверждение показывает осознание им недейственности критерия фальсификации и утопичность самой идеи проведения жесткой демаркации между наукой и метафизикой.

Но самое примечательное состоит в следующем. Предупредив об опасностях, заключенных в философском системосозидании, и напомнив о том, что философия не может быть основой для понимания науки («Что такое диалектика?»), Поппер постепенно и, скорее всего, бессознательно эволюционировал к роли системосозидателя[19]. Переходя от решения одной проблемы к другой и захватывая все более широкий круг проблем (не только логики и методологии науки, но и социальной философии, этики, политики, истории философии, языка, онтологии), он создает всеобъемлющую философскую систему, объединенную четкими регулятивными принципами, которую вполне правомерно назвать метафизикой. Предмет ее также достаточно традиционен для всех метафизик прошлого — «проблема понимания мира — включая нас самих — и нашего знания как части мира»[20].

Такой итог не случаен. Какую бы проблему Поппер ни решал, он неизменно нанизывал ее на одну и ту же ось, которая состоит из принципов фальсификационизма, индетерминизма, эволюционизма (подобно тому как Гегель нанизывал все проблемы на ось диалектики). Механизм создания метафизики тоже достаточно традиционен: она строится на основе универсализации эпистемологической схемы, путем наложения последней на все многообразие бытия и знания (закон «проб и ошибок» действует

у Поппера не только в сфере знания, но и в природе, микромире, культуре). Если сравнить с механизмом создания гегелевской метафизики, то разница состоит в материале, из которого черпаются эпистемологические схемы. «Историцист» Гегель работал на материале гуманитарной культуры, «натуралист» Поппер черпает свой метод в развитии естественнонаучного, а еще точнее, математического знания. «Мир 3» у Поппера является по существу миром культуры, а не исключительно научного знания, между тем его развитие мыслится по схеме P_1 — TT — EE — P_2.

В определенной мере можно сказать, что и метафизика Гегеля, и метафизика Поппера возникли в результате сужения почвы, на которой произрастает философия. Философия в силу ее исторически сложившихся функций всегда стремится к рефлексии на культуру в целом. Поэтому для нее в равной мере является тупиковым как ограничение философской рефлексии гуманитарно-общественными проблемами, так и подчеркивание исключительности естественнонаучного знания и противопоставление его всем другим видам знания. И для Поппера и для Гегеля в равной мере характерна недооценка коммуникативной, критической, интегративной, трансляционной функций философии в культуре. Эта функция, в частности, состоит в апробации, сравнении, оценке, синтезе различных типов знания и понимания, различных картин мира, рисуемых языками естественных наук, гуманитарных дисциплин, искусства и обыденного сознания. А между тем именно в осуществлении этой функции, а не в абсолютизации либо науки, либо гуманитарных форм духовной деятельности реализуется мировоззренческая функция философии.

[1] Например, в двухтомном издании «Philosophy of Karl Popper/ Ed. by A. Schilpp». La Salle, 1974, мы не найдем материалов, посвященных этой теме.

[2] Примером вульгарно-социологического подхода Поппера к отношению между философией и социально-политической системой и его предвзятости к Гегелю может служить такое высказывание: «Представляется невероятным, что Гегель смог бы вообще стать наиболее влиятельной фигурой в немецкой философии, не будь позади него авторитета прусского государства» (*Popper K.* The Open Society and its Enemies. L., 1980. Vol. 2. P. 29).

[3] *Popper K.* The Logic of Scientific Discovery. L. etc., 1980. P. 13.

[4] Ibid. P. 79.

[5] *Popper K.* Unended Quest: Intellectual Autobiography. La Salle, 1976. P. 60.

[6] *Popper K.* The Logic of Scientific Discovery. P. 431.

[7] Ibid. P. 34.

[8] Ibid. P. 37.

[9] Ibid.

[10] *Popper K.* Objective Knowledge. Oxford, 1979. P. 297.

[11] *Popper K.* The Logic of Scientific Discovery. P. 31.

[12] *Popper K.* Objective Knowledge. P. 126.

[13] *Садовский В. Н.* Логико-методологическая концепция Карла Поппера // Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 26.

[14] *Popper K.* Objective Knowledge. P. 159—161.

[15] *Popper K., Eccles J.* The Self and its Brain. N. Y. etc., 1977. P. 146.
[16] *Popper K.* The Open Society and its Enemies. P. 247—248.
[17] *Popper K.* Conjectures and Refutations. L., 1972. P. 196.
[18] *Popper K.* Objective Knowledge. P. 30.
[19] *Popper K.* The Logic of Scientific Discovery. P. 15.
[20] Ibid.

КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ Г.-Г. ГАДАМЕРА

В. С. Малахов

Историческое понимание сформировалось в проблему сравнительно недавно. Еще в эпоху Просвещения молчаливо предполагалась абсолютная прозрачность прошлого для настоящего: прошлое нам понятно уже потому, что позиция, с которой мы на него смотрим, есть позиция самого разума. Такой взгляд затруднял постановку проблемы исторического понимания и историческое видение как таковое. Понадобилась целая интеллектуальная революция, чтобы историзм пробил себе дорогу и утвердился в качестве нового способа мышления. Но с утверждением историзма возник целый ряд неизвестных дотоле проблем. Если взгляд историка не озарен «естественным светом разума», а находится в тесной зависимости от условий своей эпохи, если применяемый историком масштаб так же относителен, как и его предмет, то как возможно общезначимое историческое познание?

Сложившийся в рамках романтической философии подход к историческому познанию лег в основу не только учения об историческом понимании Ф. Шлейермахера, но и всех последующих «понимающих» концепций. Теория исторического понимания и интерпретации, разрабатываемая современной философской герменевтикой, была замыслена лидером последней — Г.-Г. Гадамером (р. 1900 г.) как преодоление недостатков предшествующих герменевтических учений. Западногерманский философ претендует тем самым на решение проблемы, являющейся центральной не только для герменевтики, но и для историко-гуманитарного знания вообще.

Проблема, коротко говоря, заключается в том, что сам познающий субъект, призванный понять культурные явления ушедших эпох, также историчен. Он представляет собой историческое существо и неотделим от того вполне определенного культурного мира, частью которого является. Следовательно, понимание им прошлого всегда обусловлено этим миром, несет в себе его неизгладимый след. Может ли тогда историческое понимание иметь объективный характер? Романтическая герменевтика утвердительно отвечала на этот вопрос. Залогом объективности для нее являлся заключенный в тексте смысл, заданный, во-первых, содержанием, вложенным в текст автором, а во-вторых, теми

социокультурными обстоятельствами, которыми определялся процесс авторского творчества. Реконструкция замысла автора и общественно-исторических условий создания текста составляет предпосылку его объективного понимания. Осуществляя такую реконструкцию, понимающий субъект должен стремиться переместиться из своей собственной социокультурной среды в «ситуацию» автора текста и достичь как можно более полного внедрения в нее. Идеалом при этом является «отождествление» интерпретатора с автором, т. е. такое вживание понимающего в понимаемое, что между ними не остается зазора.

Противопоставляя свой подход к историческому пониманию предшествующим подходам, Гадамер ставит под сомнение эту, по существу, центральную процедуру понимания в трактовке романтической герменевтики и Дильтея. Суть позиции Гадамера заключается в демонстрации того, что присущая пониманию «историчность» принципиально неснимаема. Только осознав историчность в качестве неотъемлемой характеристики нашего существования, считает философ, герменевтика сможет стать «подлинно исторической». Традиционная герменевтика не заслуживает, по его мнению, такого наименования потому, что и романтики и Дильтей разделяют основную иллюзию критикуемого ими Просвещения, полагая возможным преодолеть историческую обусловленность своего понимания. Такая иллюзия составляет молчаливую предпосылку самой процедуры «перемещения»: предполагается, что интерпретатор в состоянии сбросить с себя груз всего того, что привязывает его к своей ситуации. Тем самым происходит возврат к просветительскому, по сути, допущению — допущению «чистого», не замутненного внешними влияниями разума, встав на точку зрения которого мы обретем способность занять позицию вне истории или над ней.

Понимание, согласно Гадамеру, осуществляется не с высоты некой надысторической инстанции и не посредством вживания в чужую субъективность, но всегда из той ситуации, в которой находится понимающий субъект как исторически определенное существо. Полемизируя с прежней герменевтикой, западногерманский философ стремится не только продемонстрировать непреодолимость «ситуационной укорененности» понимающего субъекта, но и показать продуктивность этой укорененности для процесса понимания. На наш взгляд, Гадамер здесь высказывает весьма глубокую мысль. Историк стремится понять прошлое не из одной лишь любви к познанию. Как человек и гражданин, он озабочен реальными проблемами своего времени. Историческая реальность воспринимается им не как таковая, а сквозь призму этих проблем. И чем меньше он пытается «стушеваться», чем больше в его деятельности взволнованности и личностной страстности, тем содержательнее и интереснее будет его исследование. Но обратимся к гадамеровской аргументации.

Обусловленность понимания исторически определенным контекстом Гадамер осмысляет как его обусловленность «предпони-

манием». Основным элементом структуры последнего является «пред-рассудок» (Vor-urteil) [1]. «Предрассудок», по Гадамеру, далеко не всегда означает ложную предвзятость, но таит в себе позитивные, конструктивные для понимания возможности. Недаром «предрассудок» по-немецки звучит как «пред-суждение»: это та предварительная установка, та настроенность сознания, которая определяет наши суждения задолго до того, как мы начинаем на них рефлектировать. В гадамеровском понятии «предрассудок», как нам представляется, находит отражение то реальное обстоятельство, что интерпретатор никогда не является незаинтересованным, «чистым» субъектом. Прежде чем приступить к толкованию текста, он уже определенным образом истолковывает окружающие его обстоятельства и себя самого в этих обстоятельствах. Мы не можем подойти к объекту своего понимания, не поняв себя «в семье, обществе, государстве, в которых мы живем» [2]. «Фокус субъективности — кривое зеркало. Самоосмысление индивида лишь тусклое мерцание в круговороте исторической жизни. Поэтому предрассудок индивида в гораздо большей мере образует историческую действительность его бытия, чем его рассудок» [3].

Положение о пред-рассудочной определенности понимания заострено в гадамеровской концепции против основной посылки просветительского мышления, согласно которой точка зрения разума, коль скоро она достигнута, освобождает познающего от его «конечности». «Именно здесь (т. е. в отказе от «предрассудков».— *В. М.*) находится то средоточие, с которым связана критическая попытка исторической герменевтики. Преодоление всех предрассудков, это общее всему Просвещению требование, само оказывается предрассудком, пересмотр которого открывает путь к адекватному пониманию конечности, подчиняющей себе не только наше человеческое бытие, но и наше историческое сознание» [4].

Острота проблемы в том и состоит, что субъект, несмотря на неотменяемую предрассудочность его понимания, все же должен понять «иное», то, что не есть он сам, не подменяя при этом интерпретацию «иного» самоинтерпретацией. «Поэтому герменевтически вышколенное сознание должно быть с самого начала восприимчивым к инаковости текста. Такая восприимчивость, однако, не предполагает ни предметной „нейтральности", ни самоустранения, но включает в себя освоение собственных пред-мнений и пред-рассудков. Дело идет об осознании собственной предпосылочности, благодаря чему текст предстает в своей особости и появляется возможность реализации его предметной истины, отличной от наших пред-мнений» [5].

В «предпонимании» Гадамер усматривает продуктивный момент самого понимания. Думается, что с ним можно согласиться. В самом деле, достижимо ли понимание, если, допустим, понимающий свободен от всяких «пред-мнений» (если он — tabula rasa)? Способен ли он вообще уразуметь, что перед ним некоторое

иное, особое мнение, если сам не имеет никаких мнений? Ответ может быть только один: наличие предварительного понимания представляет собой необходимое условие всякого понимания. Лишь благодаря «предпосылочности» понимающего субъекта он вообще способен нечто понять. Дело, следовательно, заключается не в отказе от «пред-мнений», что было бы равносильно устранению самой «предструктуры» понимания, а в сопоставлении последних с иными «мнениями», и в частности с «мнением» текста.

Как бы интерпретатор ни пытался отождествить себя с истолковываемым автором, он никогда не перестает быть самим собой. Надо признать это как неизбежность и вывести отсюда все необходимые следствия. Одним из таких следствий и является положение Гадамера, согласно которому главным условием исторического понимания является не перемещение, а «применение», «отнесение» (Anwendung, Application). «Мы исходим из того обстоятельства,— пишет он,— что понимание, достигаемое в науках о духе, по своей сущности исторично, а именно текст лишь тогда понят, когда он понят относительно конкретного случая» [6].

Естественно, что в рамках такого подхода к пониманию перемещение интерпретатора в ситуацию автора текста не столько не возможно, сколько не нужно. Напротив, как раз благодаря дистанции, отделяющей понимающего от понимаемого, общение между ними приобретает подлинную плодотворность. Именно «дистанция между эпохами, культурами и расами сообщает пониманию напряжение и жизнь» [7]. «Временна́я дистанция,— подчеркивает философ,— ...не есть нечто, что требуется преодолеть. Наивная предпосылка историзма, напротив, состояла в том, что стремились войти в дух времени так, чтобы мыслить в понятиях и представлениях этого времени вместо своих собственных и тем самым добиться исторической объективности» [8].

В своем размежевании с традиционной герменевтикой Гадамер заходит столь далеко, что ограничивает действенность ее исходного принципа, согласно которому понимание текста достигается посредством исторической реконструкции. Он убежден, что воспроизведение замысла автора, условий, в которых создавался текст, специфики адресата и т. д. еще не дает надежной гарантии, что текст будет нами понят. Репродуктивные процедуры интерпретации рассматриваются Гадамером как второстепенные. Реконструкция — еще не понимание. Для того чтобы таковое произошло, необходимо соотнесение интерпретируемого текста с реальностью сегодняшнего дня, «применение» текста к современной социокультурной ситуации. «Реконструкция мыслей автора,— пишет Гадамер,— представляет собой совершенно иную задачу» [9]. «В самом деле, в отличие от действительного исторического опыта, в котором понимается смысл текста, реконструкция того, что имел в виду автор, есть задача вторичная. Усматривать в такой реконструкции добродетель научности — не более как искушение историзма» [10].

В историзме (так называемом «историзме») прежней герменевтики внимание было полностью смещено на истолковываемый текст, и при этом был предан забвению тот, кто его истолковывает. Отсюда неявное предположение, будто от самого истолковывающего в процессе интерпретации можно отвлечься или по крайней мере свести его субъективные проявления к минимуму. Но в том-то и дело, что понимает не безличный субъект, а вполне определенный индивид а значит, то, что́ и как будет им понято, зависит от того, что он собой представляет. Фиксируя данное обстоятельство, Гадамер рассматривает интерпретацию как конструктивный, творческий процесс. Интерпретация представляет собой в известной мере «произведение» самого интерпретатора, а не просто жесткое и однозначное воспроизведение замысла автора.

На осмыслении этого факта и сосредоточено внимание философской герменевтики. «Всякая эпоха должна будет понимать передаваемый традицией текст по-своему»,— пишет Гадамер [11]. И еще более категорично: «Усвоение не есть простое воспроизведение текста, а представляет собой *творение понимания заново*» (курсив мой.— *В. М*) [12].

Но не означает ли это, что философская герменевтика порывает с самой идеей общезначимого исторического понимания? Не ведет ли, однако, гадамеровский подход к релятивизму в интерпретации? Приведенные нами, выше высказывания Гадамера дают весомые основания полагать, что дело обстоит именно так. Однако не будем торопиться с выводами.

Указанием на то, что историческое понимание есть продукт совместного творчества интерпретатора и интерпретируемого, Гадамер не снимает проблемы. Он обостряет ее. Философ весьма далек от того, чтобы отрицать необходимость выработки такого исторического понимания, которое отвечало бы требованию общезначимости [13]. Но при этом он решительно отвергает путь, по которому пошли современные сторонники традиционной герменевтики, а именно: жесткое разведение процесса истолкования и процесса понимания, при котором предполагается, что истолкование осуществляется в терминах интерпретатора текста, а понимание — в терминах его автора [14]. Для Гадамера — это не более как иллюзия, и с ним нельзя не согласиться. Интерпретатор, сколь бы тщательно он ни очищал понимание от своих субъективных привнесений, никогда такой задачи не выполнит: это было бы равносильно очищению себя от самого себя. Система ценностных ориентаций индивида, его предрасположенность к определенному восприятию явлений, короче говоря, его «установка», вовсе не есть то, что он волен выбирать по собственному усмотрению. Это существенные определенности индивида, заданные ему в конечном итоге той ситуацией, в которой он формируется. И даже тогда, когда интерпретатору кажется, что он достиг понимания в терминах и понятиях самого автора, это все же будут его, интерпретатора, понятия. Фиксируя данное

обстоятельство, Гадамер утверждает, что «истолковывающий язык и истолковывающая понятийность (Begrifflichkeit) признаются внутренним структурным моментом понимания» [15].

«Парадокс историзма,— замечает Л. М. Баткин,— состоит в том, что исследователь, настаивая на инаковости типов культуры и недопустимости приложения к ним современных интеллектуальных мерок, в то же самое время прилагает к ним... наисовременнейшую мерку, и чем последовательней он желает заставить далекую эпоху говорить с ним на ее собственном языке, тем больше такой язык требует перевода и тем принудительнее оказывается роль нынешнего понятийного словаря» [16].

Однако, как мы уже отметили, вопрос об общезначимости понимания и истолкования, а значит — об их *истинности*, Гадамером не снимается. «Всякое воспроизведение есть прежде всего истолкование и в качестве такового *стремится быть истинным*» [17] (курсив мой.— *В. М.*).

Но каким образом истинность истолкования достижима, если согласиться с Гадамером, что поиск смысла текста следует искать не на пути реконструкции его замысла? В чем будет заключаться критерий истинности понимания, если отвергнуть критерии, разработанные традиционной герменевтикой? Призрак релятивизма постоянно витает над Гадамером, и он понимает опасность подпасть под его власть. Весь вопрос в том, как такой опасности избежать. Путь, предлагаемый гадамеровской герменевтикой, весьма своеобразен.

Неотделимость продуктивного вклада интерпретатора от процесса понимания не означает, по мысли философа, «легитимации частного и производного содержания субъективных предвзятостей, если предмет, о котором идет речь, обладает собственной дисциплинирующей силой» [18]. То, что мы в данном случае перевели как «предмет» (Sache), в концепции Гадамера чрезвычайно многозначно. Это прежде всего то, «о чем идет дело», та «суть», в которую упираются усилия стремящегося к пониманию индивида. «Всякое истинное истолкование должно, отгородившись от произвольных догадок и ограничивающих нас и не замечаемых нами интеллектуальных привычек, сосредоточить все свое внимание на самой сути дела (что у филологов означает наполненный смыслом текст, в свою очередь имеющий дело с этой сутью)» [19].

Именно «суть дела» и подлежит, по Гадамеру, пониманию. Интерпретатор должен стремиться не просто понять то, что сказал автор, но пробиться к еще более глубокому слою заключенного в тексте смысла, к тому, что автор «хотел» сказать. При этом, как ни парадоксально, то, что он «хотел» сказать, с его собственными интенциями не совпадает. «Суть», выразить которую призван был текст, мы не поймем из анализа субъективных намерений его автора, личных переживаний последнего, его жизненного окружения и т. д. Автор — и это особенно существенно для философской герменевтики — «высказал» в тексте

не себя в первую очередь, не свое «переживание», он «высказал» некоторую истину о Sache: «То, что мне противостоит, обладает определенными правами и требует с моей стороны простого признания, а тем самым и „понимается“. Но, как я надеюсь, мне удалось показать, такое понимание понимает не „Ты“, а то истинное содержание, которое это „Ты“ нам сообщает» [20].

«Суть», в которую, согласно философской герменевтике, упирается всякое понимание, проясняется, если мы обратимся к хайдеггеровской трактовке «бытия». По Хайдеггеру, говорит не поэт, «говорит» само бытие устами поэта. Не философ конструирует своей мыслью истину, но сама истина («истина бытия») приходит к своему «изображению» через посредничество философа. Он лишь улавливает и сообщает нам ее. Сосредоточивая историческое понимание не на истолковании творческого мира автора, а в лежавшей за пределами этого мира «предметности» (Sachlichkeit), Гадамер продолжает линию своего предшественника и учителя, прочерченную им после «онтологического поворота» в своей философской эволюции. «Во всяком истолковании,— читаем у Гадамера,— заключено высвечивание (Überhellung)» [21]. Для него, как и для Хайдеггера, истина вообще не есть гносеологическая категория, а представляет собой характеристику самого бытия. Истину понимания поэтому следует искать не в сфере человеческой субъективности, будь то даже субъективность самого создателя текста. Истолковывая текст, интерпретатор должен спрашивать не столько его автора, сколько «за» него (hinterfragen, как любит выражаться Гадамер). Понимая текст, интерпретатор стремится понять ту же самую «суть», постичь которую сотни лет назад пытался автор текста. Понимание, согласно философской герменевтике, должно быть «пониманием по сути» (sich in der Sache Verstehen, Verständigung über eine Sache), а не простым воспроизведением чужих мыслей.

В самом деле, в воспроизведении мыслительного процесса, проделанного автором, еще нет собственного понимания. Реконструкция — необходимое, но не достаточное условие последнего. Без самостоятельной работы, не имитирующей авторскую, не играющей в конгениальность, а именно самостоятельной по освоению предмета — без такой работы понимания не произойдет.

Историческое понимание, как его трактует философская герменевтика, представляет собой не поиск одним субъектом возможности проникнуть во внутренний мир другого, а диалог двух субъектов по поводу некоторого общего и волнующего их обоих «дела». Это не просто контакт двух «я», но поиск ими «согласия» относительно «дела» (что также содержится в словах: Verständigung über eine Sache). Если согласие двух беседующих найдено, то основа его — в достигнутом согласии относительно «сути» (Einverständnis in der Sache). В понимании, взятом как диалог, нет двух отстоящих друг от друга субъектов, один из которых направляет свои усилия на вживание в психологический мир

другого, нет, с одной стороны, понимающего, а с другой — понимаемого: оба участника диалога являются «понимающими». И перед тем, и перед другим стоит Sache, загадку которого они должны разрешить.

Однако мы вправе спросить Гадамера о гарантии того, что «суть», о которой идет речь, одна и та же как для интерпретатора текста, так и для его автора. Где ручательство того, что «суть дела», о которой шла речь у автора, не подменяется чем-то, хотя и важным для истолкователя, но к тексту имеющим весьма стороннее отношение. Серьезный исследователь не вправе отмахнуться от подобных вопросов. Не случайно сам Гадамер фиксирует внимание на том, что подлинно историческая герменевтика «осознает напряженность отношения между самостоятельным бытием общего предмета (gemeinsamen Sache) и изменяющейся ситуацией, в которой последний должен быть понят» [22]. Констатируя эту напряженность, Гадамер не стремится ослабить ее подчеркиванием одного из моментов понимания и игнорированием другого. С одной стороны, для реализации понимания чрезвычайно важно, каким образом интерпретатор осуществит «отнесение» — «центральную задачу герменевтики». С другой стороны, то, что нами понимается, требует от нас признания своей принципиальной инаковости, особости (Anderssein, Andersheit). Суждения Гадамера, высказываемые им в этой связи, достаточно красноречивы: «Всегдашняя задача — противостоять поспешному отождествлению прошедшего с нашими ожиданиями смысла (Sinnerwartungen). Лишь тогда мы услышим традицию, когда научимся слушать ее в ее собственном, отличном от нашего смысле... К сущности понимания принадлежит то, что подлежащее пониманию мнение должно утверждаться в противовес тем смысловым тенденциям, которыми захвачен интерпретатор. Герменевтическое напряжение возможно именно потому, что мы призваны самой сутью (von der Sache in Anspruch genommen werden). Если бы не было этой призванности, мы вообще не могли бы понять традицию» [23]. Это противоречие между довлеющим себе Sache и вариативностью ситуаций его восприятия, между истиной истолкования и продуктивным вкладом истолкователя и сообщает размышлениям Гадамера о сущности исторического понимания отмеченную им самим напряженность.

В качестве возможности разрешения этой напряженности выступает, как нам представляется, развиваемая философом концепция традиции. По мысли Гадамера, «объектом» понимания никогда не является отдельный текст. Он лишь фрагмент более значимой реальности. Истолковывая текст, мы имеем дело не только с этим текстом, но и с самой историей, в данном тексте аккумулированной и благодаря ему передающейся далее. Перед нами не отдельная «объективация жизни» и не «шифр экзистенции» — перед нами сама традиция в том виде, как она отложилась в этом своем фрагменте. Иными словами, в качестве «объекта» понимания в философской герменевтике выступает прежде всего

культурно-историческая традиция в тех или иных своих проявлениях. Слово «объект» приходится при этом закавычить, так как в рамках гадамеровской концепции в прямом смысле об объекте понимания говорить нельзя: то, что понимается, не предлежит познающему как некоторая данность, равно как и познающий с самого начала включен в то, что ему предстоит понять. Здесь ключевое для Гадамера положение, выдвигаемое им вслед за Хайдеггером. Речь идет о пересмотре самих оснований современного философствования, о попытке утвердить иной, чем ныне распространенный, способ философского мышления, которое, избегая субъект-объектного членения реальности, начинает с изначальной взаимововлеченности «субъекта» и «объекта» или, вернее, их изначальной и принципиальной неразличенности.

Традиция в трактовке Гадамера представляет собой «событие». Это значит, что она не может быть чем-то внеположенным нам, но постоянно «происходит», «свершается» и благодаря непрерывности свершения традиция (в качестве того, что́ понимается) и мы (в качестве тех, кто ее понимает) находимся в отношении взаимововлеченности: традиция пронизывает нас, присутствует в нашем сегодняшнем мире, а мы, в свою очередь, образуем ее необходимый момент, звено в бесконечной цепи традиции. «В дальнейшем мы покажем,— говорит Гадамер, характеризуя цель предпринимаемого им исследования,— сколь много во всяком понимании значит событие и сколь мало современное историческое сознание ослабило действие на нас традиций, в которых мы находимся» [24].

Мы живем в традиции, настойчиво повторяет философ, справедливо подчеркивая то действительное обстоятельство, что непрерывность культурного наследования составляет необходимое условие исторического понимания. Благодаря непрерывности традиции «прошлое» не образует самостоятельной реальности, внеположенной «настоящему», а находится внутри смыслового универсума, охватывающего то и другое в единое целое. Строго говоря, в рамках философской герменевтики не может идти речи о двух культурных мирах — прошлом и современном; оба они включены в непрерывное свершение традиции, составляют ее необходимые моменты.

В свете такого видения традиции совершенно иным образом, чем в прежней герменевтике, предстает и историческое понимание, направленное на ее усвоение. Гадамер стремится показать, что понимание имеет своим фундаментом не человеческую субъективность, а нечто такое, в чем сам субъект укоренен и без чего он не существует. Здесь, на наш взгляд, заключается одна из наиболее сильных сторон выдвигаемой Гадамером концепции. Понимание лишь тогда отвечает требованию истинности, когда оно реализуется не в качестве вымысла интерпретатора, додумывающего от себя все, чего ему недостает для округленной конструкции, а в качестве развертывания имманентной логики предмета, или, как выражается философ, «Tun der Sache selbst». Одна-

ко тот способ, каким Гадамер развивает это положение, не может нас удовлетворить. Трактовка, которую Sache selbst получает в его герменевтике, ведет к мистификации процесса понимания, и нам еще придется с этим столкнуться. Пока же отметим, что в философской герменевтике понимание традиции есть не столько ее понимание нами, сколько ее «самопонимание». Как говорит Гадамер, «понимание и истолкование не есть конструкция из принципов, а представляет собой развертывание идущего к нам издалека события» [25]. Последняя основа понимания лежит, по мысли философа, не в понимающем субъекте, а в самой традиции, и мы лишь реализуем, выявляем те возможности, которые заключены в ней. «Мы показали,— пишет Гадамер,— что понимание не есть лишь метод, с помощью которого познающее сознание вступает в отношение с избранным им предметом; оно имеет своей предпосылкой нахождение внутри события традиции. Само понимание оказывается событием, и задача герменевтики с философской точки зрения состоит в том, чтобы исследовать, что это за понимание и что это за наука, которая движима в самой себе историческим образом» [26].

Понимание принадлежит традиции, причастно ей, и в этой причастности состоит главное условие его осуществления. «Чудо понимания,— говорит Гадамер,— заключается не в „таинственном единении душ“», а в „причастности общему смыслу“» [27]. Если сначала философ подчеркивал, что понимание представляет собой не вчувствование или вживание в другого, а «согласие по сути», то теперь он раскрывает основу такого «согласия»: она заключена в общности смысла, обеспечиваемой непрерывностью традиции. Понимание выступает как причастность общему смыслу потому, что он передается, транслируется, наследуется. Традиция, обеспечивающая непрерывность наследования, делает реальным всеобъемлющий смысловой универсум, которому в одинаковой мере причастны и прошлое и настоящее, и в котором их различие теряет значимость. «Мир прошлого,— пишет Гадамер,— принадлежит нашему миру. То, что связывает их обоих, и есть герменевтический универсум» [28].

Итак, традиция в философской герменевтике не столько наследие, сколько наследование, не столько объект, сколько процесс, не столько совокупность текстов, сколько «свершение», в котором мы сами принимаем участие. «Событие традиции» Гадамер конкретизирует с помощью понятия «действенной истории» (Wirkungsgeschichte, английский аналог — effective history). Суть его состоит в непрекращающемся воздействии «прошлого» культуры на ее «настоящее». Это можно интерпретировать следующим образом. Будучи однажды создан и введен в обращение, текст начинает историю своего воздействия, причем для такого воздействия совсем не обязателен прямой контакт с текстом. Влияние заложенных в нем идей и представлений может сказываться через сотни других текстов, тем или иным образом впитавших в себя эти идеи или представляющих полемику с ними. Ины-

ми словами, текст не прекратил своего существования вместе со смертью своих непосредственных читателей. Войдя в плоть культуры, текст продолжает жить вместе с нею. Его история не кончилась.

Кроме того, в историю воздействий текста необходимым образом входит история его пониманий. Каждая новая интерпретация текста видоизменяет его влияние на будущее, вносит в него новые черты. В терминах философской герменевтики это выглядит как «взаимоувлеченность» двух процессов — «процесса традиции и процесса интерпретации», «внутреннее взаимопереплетение... действия живой традиции и действия исторического исследования» [29]. Таким образом, история включает в себя и историю попыток ее осознания; последовательный ряд предпринимаемых в различные эпохи истолкований культуры в той же мере «действен», как и сама культура. Значит, традиция — это вместе с тем и традиция ее интерпретации; закономерная последовательность попыток осмысления традиции — необходимый момент самой традиции.

В этих положениях, на наш взгляд, заключено немало рационального. Ни один фрагмент прошлой культуры, ни один текст не дан в «чистом» виде. Наше отношение к нему опосредовано теми восприятиями и теми его адаптациями, каким он подвергался на протяжении своей жизни в культуре. Но означает ли это, что мы должны стремиться пробраться к самому тексту, слой за слоем освобождая его от напластований последующих эпох? Как нам кажется, усилия исследователя в том и состоят, что он проводит строгое различение двух планов истолкования. Если же ограничиться гадамеровским положением о «единстве двух действий» — действия традиции и действия интерпретации, то необходимость в такой работе отпадет сама собой: интерпретации, которыми текст, как снежный ком, оброс за столетия, объявляются столь же важными и интересными для его понимания, как и текст сам по себе. Но ведь есть действительность текста, так сказать, «в себе и для себя», и есть различные варианты подхода к ней, и истолкователь обязан, насколько возможно, отделить эту действительность от более или менее внешних по отношению к ней явлений. Гадамер же не придает особого значения такой дифференциации.

Внимание его сосредоточено на другом — на доказательстве неисчерпаемости смысла текста и бесконечности (в перспективе) его возможных пониманий. Смысл текста неисчерпаем уже потому, что постоянно творится заново. Значит, он попросту каждый раз заново выдумывается, измышляется? Нет, Гадамер далек от этого утверждения. Смысл текста — не в голове интерпретатора. Но он и не в голове автора текста. Смысл скорее порождается в их взаимодействии, что философская герменевтика характеризует как «слияние горизонтов» — горизонта текста и горизонта интерпретатора [30].

Сам по себе этот постулат не вызывает возражений. Смысл текста, действительно, в известном смысле каждый раз рожда-

ется заново — но не просто в своем взаимодействии с интерпретатором, а во взаимодействии его с той социокультурной средой, в которую он в данный момент вовлечен. Живя в истории, переходя из одной эпохи в другую, текст обрастает новыми содержаниями, и ни одно из них не сторонне ему, каждое представляет собой отзвук, пробуждаемый в тексте теми вопросами, которые обращают к нему различные поколения. Понимание, как совершенно справедливо трактует его Гадамер, представляет собой диалог, или, более точно, беседу, в которой три участника — текст, интерпретатор и время. В плотном слое последнего отлагаются те истолкования текста, которым он уже подвергался, и все они выступают в философской герменевтике как не менее равноправные участники «разговора» с текстом, чем мы, истолковывающие его сегодня.

Сказанное можно резюмировать следующим образом. Основную проблему герменевтики — вопрос о том, как возможно понимание, Гадамер решает путем постулирования континуума традиции, которому историческое понимание причастно. Понимание возможно потому, что оно всегда представляет собой понимание традиции и понимание «в традиции». Но как обстоит дело с общезначимостью понимания? Каковы те критерии, которые позволяют отличить истинное понимание текста традиции от неистинного? В рамках философской герменевтики единственным ответом на подобный вопрос является отсылка к уже знакомой нам «сути»: «Не существует такого потенциального сознания — что мы неоднократно подчеркивали и на чем основана историчность понимания — не существует такого потенциального сознания, будь оно даже бесконечным, в котором передаваемая традицией суть являлась бы в свете вечности. Всякое усвоение традиции есть исторически иное ее усвоение. Но это не означает, что последнее представляет собой искаженное понимание традиции. Напротив, каждое усвоение есть опыт, „полагаемый“ самим предметом („Ansicht“ der Sache selbst)» [31].

Если перевести на понятный язык замысловатые рассуждения Гадамера о Sache, то пресловутая «суть» оказывается не чем иным, как *предметно-проблемным содержанием* текста. Оно действительно не сводится к субъективным намерениям автора, во-первых, потому, что, будучи отражением реальной проблемной ситуации, носит объективный характер, а во-вторых, потому, что в новых культурно-исторических условиях начинает светиться новыми гранями, обнаруживать ранее скрытые стороны. Однако и то и другое обстоятельство Гадамером мистифицируются. Действительное содержание текста предстает в его концепции в качестве трансцендентного тексту Sache, отрывается от текста, гипостазируется. Справедливо указывая, что основу понимания составляет согласие относительно сути, Гадамер затушевывает реальный смысл такого согласия. Оно в самом деле заключается не в «таинственном единении душ». Но и не в таинственной «общей сути».

Отказываясь понимать под «сутью» объективное проблемное содержание текста, Гадамер мифологизирует ее [32].

Слабость позиции Гадамера состоит в том, что истинность понимания он стремится утвердить вне и независимо от его объективности. Отказываясь от идеала объективного познания как такового, Гадамер видит в понятии исторического объекта не более чем призрак, фантом, химеру. Неудивительно поэтому, что его герменевтика прокламирует принципиальное воздержание от попыток достичь правильного исторического понимания. «Правильное истолкование, — пишет Гадамер, — есть бессмысленный идеал, в основе которого лежит непонимание сущности традиции» [33].

Гадамер прав, подчеркивая активность интерпретатора в процессе истолкования, творческий характер понимания, его несводимость к репродуктивным процедурам. Прав он и тогда, когда утверждает невозможность достичь окончательной реконструкции содержания текста, невозможность такого повторения оригинала, которое воспроизводило бы последний вплоть до мельчайших деталей. Но он неправ, пренебрегая этой процедурой, отделяя ее от понимания как такового, от «собственно» понимания. Гадамер справедливо сосредоточивает внимание на философско-мировоззренческом смысле деятельности истолкователя, на том, в частности, обстоятельстве, что понимание есть всегда понимание более глубоких и значимых, чем непосредственно отображаемые текстом, содержаний. «Герменевтический интерес философа» в самом деле начинается там и тогда, где и когда проблема корректности интерпретации уже решена. Но в большинстве случаев как раз эта проблема и составляет камень преткновения. Более того, способ и характер ее решения обусловливают собой весь дальнейший процесс понимания: от того, как будут решены вопросы техники и методики истолкования, зависит итоговое понимание, а значит, и «понимание по сути».

Подводя итог, мы можем констатировать, что основное противоречие философско-герменевтического подхода к историческому истолкованию — противоречие между историчностью понимания и требованием его общезначимости — остается у Гадамера неразрешенным.

[1] О специфике употребления Гадамером термина «предрассудок» см.: *Гайденко П. П.* Хайдеггер и современная философская герменевтика // Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978. С. 66; *Михайлов А. А.* Современная философская герменевтика. Минск, 1984. С. 130.
[2] *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode: Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1975. S. 261.
[3] Ibidem.
[4] Ibid. S. 260.
[5] Ibid. S. 253.
[6] Ibid. S. 292.
[7] *Gadamer H.-G.* Hermeneutik // Historisches Wörterbuch der Philosophie/ Hrsg. J. Ritter. Stuttgart; Basel, 1974. Bd. 3. S. 1070.
[8] *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. S. 281.

[9] Ibid. S. 354.
[10] Ibid. S. 355.
[11] Ibid. S. 280.
[12] Ibid. S. 448.
[13] На данное обстоятельство до сих пор обращалось мало внимания. Специфика вопроса, поставленного философской герменевтикой, в том и состоит, что он выходит за рамки проблематики, связанной с техникой и методикой интерпретации. Вопросы конкретной интерпретаторской практики должны быть решены до того, считает Гадамер, как мы приступим к собственно герменевтическому вопрошанию. «Герменевтический интерес философа,— подчеркивает он,— возникает тогда, и только тогда, когда ошибки (в истолковании.— *В. М.*) уже удалось избежать» (*Gadamer H. G.* Wahrheit und Methode. S. XX).
[14] Так считает, например, Е. Д. Хирш. См. об этом наш аналитический обзор «Герменевтика Г.-Г. Гадамера и проблемы историко-философской интерпретации текста» // Идеологические и методологические проблемы буржуазных историко-философских исследований. М., ИНИОН, 1985. С. 23—24.
[15] *Gadamer H.-G.* Wanrheit und Methode. S. 291.
[16] *Баткин Л. М.* О некоторых условиях культурологического подхода // Античная культура и современная наука. М., 1985. С. 308.
[17] *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. S. XIX.
[18] *Gadamer H.-G.* Hermeneutik. S. 1078.
[19] *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. S. 251.
[20] Ibid. S. XXIII.
[21] Ibid. S. 378. Ср.: «Тотальное опосредствование означает, что опосредствующее снимает себя в качестве опосредствующего. Этим мы хотим сказать, что воспроизведение тематизируется не как таковое, но что посредством этого воспроизведения и в нем самом произведение приходит к своему изображению» (*Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. S. 114).
[22] Ibid. S. 292.
[23] Ibid. S. 289, 473.
[24] Ibid. S. XXIX.
[25] Ibid. S. XXX.
[26] Ibid. S. 293.
[27] Ibid. S. 276.
[28] Ibid. S. XIX.
[29] Ibid. S. 277, 267.
[30] См. об этом: *Гайденко П. П.* Герменевтика и кризис буржуазной культурно-исторической традиции // Вопр. литературы. 1977. № 5.
[31] *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. S. 448.
[32] Загадочное Sache selbst, к которому апеллирует Гадамер, используя его в качестве прибежища от релятивизма, есть... язык. Основоначало «сущностной предметности», фундирующей всякое понимание, оказывается в философской герменевтике не чем иным, как «языковостью» (Sprachlichkeit). Язык у Гадамера предстает как та среда, на основе которой и благодаря которой только и может развертываться понимание. Традиция, причастностью которой живо историческое понимание, выступает как языковая традиция по преимуществу. Тайна «события» — события смысла, передаваемого традицией, события понимания, укорененного в ней, наконец, события самой традиции — раскрывается философом указанием на языковую природу «бытия понимаемого». Язык, пишет Гадамер, образует «универсальную онтологическую структуру, а именно ... фундаментальную конституцию всего, на что вообще может быть направлено понимание» (Wahrheit und Methode. S. 450). Проблема языка в философско-герменевтическом осмыслении представляет собой совершенно особую область, которую мы не затрагиваем из-за ограниченности объема данной статьи.
[33] *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. S. 375.

БУДДИЙСКАЯ ВЕРСИЯ ДРЕВНЕЙ САНКХЬЯ-ЙОГИ. (Традиция Арада Каламы)

В. К. Шохин

В 1984 г. научная индология отмечала знаменательный юбилей — прошло 200 лет с того дня, когда знаменитый первооткрыватель санскрита У. Джонс основал первую санскритологическую ассоциацию «Азиатское общество Бенгалии», главной задачей которой была публикация памятников древнеиндийской литературы. С тех пор в изучении этих памятников произошли столь значительные изменения, о которых первые энтузиасты индологии вряд ли могли и мечтать. Но и в эпоху самой развитой, многодисциплинарной классической индологии нельзя не обнаружить того же острого и выходящего далеко за границы профессиональной ориенталистики интереса к духовной культуре древней Индии, и прежде всего к ее философским учениям.

Причины всевозрастающего интереса к древнеиндийским философским памятникам далеко не единообразны. К ним относится прежде всего концептуальное богатство индийских философских школ, отраженное в тех тонких терминологических дистинкциях, которые и в настоящее время далеко не всегда легко передать на языке европейской мысли. Можно указать и на наличие многочисленных и существенно важных параллелей между индийскими философскими учениями и доктринами европейских традиций, прежде всего античных. Нельзя не упомянуть и о том, что начиная с эпохи романтиков европейцы ищут в истории индийской мысли решения вопросов, связанных с историей всемирной философии. Существует и еще одна, существенная причина особого интереса к индийским философским школам. А именно, каждому, кто знаком с их памятниками, хорошо известно, что они являются не только философскими — собственно философская проблематика включается в более широкие контексты сознания, прежде всего религиозного. И этот аспект индийской философии, основательно контрастирующий с секуляристским по преимуществу самосознанием европейской философии Нового времени, также вызывает особый интерес к индийским традициям, которые нередко рассматриваются как «уникальный» и вместе с тем «синтетический» тип мировой мысли.

На самом деле, однако, в несекулярном характере индийских философских школ никакой уникальности нет, и в этом может убедиться каждый, раскрыв текст Платона или Августина. Разрыв философии с религией — явление конкретно-историческое, неизбежно связанное с вполне конкретно-исторической, постренессансной идеологией, а отнюдь не с научным мышлением, как это нередко считается,— ведь оно начало формироваться в вовсе не секуляристском античном обществе. Трудно согласиться и с таким весьма популярным представлением о синтетическом характере индийской философской мысли, согласно которому она включает любые альтернативы духовного опыта. Данное представление корректируется типологическим анализом индийских духовных традиций, которые, обнаруживая явные структурные сходства с элитарными религиями антично-ближневосточного ареала, сами находят, в свою очередь, последовательную альтернативу в традиционном христианстве.

Задачу современного исследователя любого памятника древнеиндийской мысли правомерно видеть прежде всего в уточнении того сложного контекста, в котором функционирует любой философский текст несекулярной культуры. И это в первую очередь относится к текстам тех основных философских систем (получивших название «даршаны»), которые оказали определяющее влияние едва ли не на все духовные традиции Индии. Одной из них (в этом отношении она сопоставима может быть только с ведантой) является система санкхьи.

Будучи влиятельнейшей традицией индийской мысли, санкхья относится и к числу самых древних, так как аналоги некоторых ее доктрин восходят, видимо, не позже чем к VI в. до н. э. Однако классической системой индийской философии она становится в определенном смысле позднее всех остальных основных даршан: ее доктрины кодифицируются лишь в V в. н. э. в стихотворном трактате Ишваракришны «Санкхьякарика» [1].

Исходным пунктом классической санкхьи является задача освобождения индивида от страданий, а препятствием на пути ее решения названо незнание им своей «истинной природы» и отождествление ее с тем, чем она не является. Устранение данного препятствия санкхья видит в адекватном познании мира и индивида, которое на дискурсивном уровне должно быть достигнуто правильным использованием трех основных источников познания: восприятия, выводного знания и слова авторитета. Дискурсия санкхьи осуществляет «разложение» всей материальной и психоментальной действительности на 23 начала, «соединения» которых дают все частные ее виды — от камня до добродетельного поведения. Эти бесчисленные феномены обладают, однако, одним общим свойством — они предполагают существование их общего источника, наделяемого качествами полноты и безначальности.

[1] Первый из надежно датированных комментариев к «Санкхьякарике», составленный буддистом Парамартхой и переведенный им же на китайский язык, был перевезен вместе с рядом других текстов в Китай в 557—569 гг.

Этот источник называется «пракрити», а также «прадхана» (букв. «природа» и «основная часть»), и его можно бы охарактеризовать как причину всех феноменов, если бы они сами «не участвовали» в ней в «непроявленном» состоянии. Но именно поэтому указанные феномены и их источник являются не столько различными реальностями, сколько скорее аспектами одной реальности. Данная реальность, в свою очередь, описывается как взаимодействие трех еще более «глубинных» реальностей, называемых гунами (саттва, раджас, тамас), которым «на поверхности» соответствуют состояния радости, страдания, безразличия и начала покоя, активности и препятствия. Однако эти состояния и начала требуют субъекта, которому они противостоят в качестве объектной, «лишенной сознания» действительности. Таким субъектом и является пуруша — совершенно пассивный «чистый свет», который может быть лишь очень приблизительно охарактеризован как аналог «духовного начала». Из этих онтологических предпосылок классическая санкхья «производит» учение о космической эволюции (порядок периодической генерации из пракрити родов основных феноменов), о познавательном процессе, о сансаре (механизм трансмиграции особого агрегата «тонкое тело», обусловливающий «закабаление пуруши») и о мокше (освобождение пуруши посредством «истинного познания» от ложного самоотождествления, а через это — от самой трансмиграции). При этом и космическая эволюция, и познавательный процесс, и сансара, и мокша осуществляются самой пракрити «ради цели пуруши». Эта цель считается достигнутой, если пуруша осознает, что все вышеперечисленные активности относятся к действию самой пракрити. Отнесение к «лишенной сознания» пракрити всей целенаправленной космической деятельности и самого различительного знания составляет основную логическую лакуну в рассуждении санкхьяиков и было первой мишенью для ее философских оппонентов (прежде всего ведантистов).

Как можно видеть, «метафизика» санкхьи, при всем ее внимании к построению системных моделей (достаточно вспомнить хотя бы о дедуцировании «космогонических блоков» из заданной онтологической схемы дуализма пуруши и гун и различении в гунной реальности двух уровней — «проявленного»/«непроявленного»), мыслится как «руководство к действию». Это очевидно не только из той начальной задачи, которую ставит перед адептом составитель «Санкхьякарики», но и отдельных ее конкретных тем (часть стихов этого версифицированного трактата посвящена ступеням подготовки адепта к достижению «истинного знания» и тем переживаниям этого «истинного знания», на которые он должен ориентироваться). Тем не менее тексты классической санкхьи не содержат разработки той йогической практики, которая во всей истории индийской культуры постоянно ассоциировалась с доктринами санкхьяиков, и не только ассоциировалась, но и реально «взаимодействовала» в большинстве течений вишнуизма, шиваизма и шактизма. Одну из важных причин данного явления можно

усмотреть в том, что примерно к IV в. н. э. традиция йоги уже сама была систематизирована в «Йога-сутрах» Патанджали, и обе даршаны развивались параллельно, при том что между ними уже философски канонизировались частные расхождения (основное из них, связанное с признанием Ишвары в йоге, как правило, некорректно квалифицируется как расхождение «атеистической» и «теистической» систем) [2].

Для того чтобы разобраться в сложных взаимоотношениях двух даршан, оказавших решающее влияние как на индийские философские школы, так и на основные течения индуизма, необходимо обратиться к доклассическому, точнее, древнему периоду их истории. Этот период истории санкхьи и йоги и основные характеристики их учений реконструируются на основе позднебрахманических и раннеиндуистских текстов [3], а также некоторых шастр — «трактатов» по отдельным дисциплинам знания. Основными среди этих источников следует признать так называемые средние упанишады [4]: «Катха-упанишада», «Шветашватара-упанишада», «Майтри-упанишада» (IV—III вв. до н. э. — I—II вв. н. э.); дидактические книги «Махабхараты» (кодификация завершена в основ-

[2] Эта общераспространенная оценка особенно характерна для индийских авторов (см., напр., [5, С. 50—51; 20. С. 261]). Определение божества-Ишвары в йоге дается в «Йога-сутрах» (1.24—27) и комментариях к ним. Ишвара «конструируется» как особый субъект (пуруша) с атрибутами превосходства по отношению ко всем другим: прежде всего как неподверженный «несчастьям», вызреванию «плодов» предшествующих действий (по закону кармы) и «остатков» действий, «накопленных» в прошлом (kleśa-karmavipākāśayairaparāmṛṣṭa — «Йога-сутры» 1.24). Ему приписываются всеведение, качество быть учителем всех знающих и «знак» — сакральный слог Ом («Йога-сутры» 1.25—27). Будучи лишь первым среди равных субъектов познания, этот типичный, если пользоваться выражением Паскаля, «бог философов», на наделен по отношению к ним — в отличие от «Бога живого» — бытийной абсолютностью и не является вообще существом личностным. В сотериологии йоги Ишвара функционирует преимущественно как вспомогательная медитативная конструкция и не рассматривается источником спасения, будучи лишь объектом одного из религиозных упражнений (īśvarapraṇidhāna — «сосредоточенность на Ишваре») — уже десятого по счету (после «неповреждения» живым существам, «правдивости», неворовства, контроле над сексуальными импульсами, отклонении ненужных даров и т. д.). Поэтому если вообще есть необходимость сопоставлять «теизм йоги» с христианским теизмом, то его можно рассматривать лишь как своеобразное пародирование последнего, а не как нечто, подобное ему.

[3] Тонкая и в современной (как и в прошлой) индологии, еще не выявленная демаркация брахманизма и индуизма может быть намечена лишь самым приблизительным образом. Мы полагаем, что ее целесообразно соотнести, в частности, с различением двух религиозных систем: апеллирующей к «узкому кругу» адептов (что имело место в брахманических упанишадах) и обращенной к более широкой аудитории — всему обществу «признающих закон ариев» (что имело место в индуистских дхармашастрах). При этом следует учитывать, что «прежний» брахманический эзотеризм воспроизводится и в тех индуистских текстах, которые, как правило (и ошибочно), считаются сугубо экзотерическими (например, в «Бхагавадгите», самом «популярном» индуистском памятнике).

[4] К категории «средних упанишад» обычно относят те из 13 основных текстов этого жанра, которые по времени следуют за древнейшими прозаическими («Брихадараньяка-упанишада», «Чхандогья-упанишада»).

ном в IV—V вв. н. э.[5]) — прежде всего знаменитую «Бхагавадгиту» и обширную «энциклопедию индуизма», называемую «Мокшадхарма»; медицинский трактат «Чарака-самхита» (I в. н. э.[6]), один из разделов которого воспроизводит терминологическую систему санкхьи. Помимо того, что названные источники содержат самый основательный материал по «эмпирии» обеих традиций, они включают и данные относительно их взаимоотношений.

Эти данные позволяют судить о том, что взаимоотношения двух традиций и в доклассический период не отличались однозначностью. Так, имеются свидетельства о различиях обеих традиций (притом уже в терминах, которые были намечены и на классическом этапе[7]), однако все настойчивее звучат напоминания о том, что санкхья и йога суть одно и, более того, что степень духовного ви́дения адепта зависит от того, насколько он видит их глубинное единство[8]. По небезосновательному предположению ведущего современного санкхьеведа Дж. Ларсона, эти данные следует понимать как свидетельства о возникшей дивергенции двух школ (какой смысл так упорно настаивать на единстве того, что и так едино?) первоначальной единой санкхья-йоги[9].

Об этом начальном единстве свидетельствуют наиболее древние источники по санкхье и йоге. Так, уже «Катха-упанишада» (1.3.3—11) дает типичную для санкхьи терминологию описания структуры индивида, которое выступает в памятнике в качестве своеобразного текстуального «обрамления» данных по йогической практике. Следующий по времени источник, «Шветашватара-упанишада», сохранивший значительно более близкую к классической схеме систему терминов санкхьи и целый комплекс йогической подготовки адепта, прямо указывает, что, «познав причину, бога, достижимого *санкхьей и йогой* (курсив мой. — *В. П.*), освобождаются от всех уз» (VI, 13)[10]. Это положение находит

---

[5] О завершении письменной фиксации основного корпуса «Махабхараты» (отдельные интерполяции и варианты вводились в текст и значительно позднее) можно судить по данным индийской эпиграфики V в. [16. С. 136]. Разумеется, при этом следует различать кодификацию памятника и сам его материал, который мог восходить к сколь угодно раннему времени.

[6] Следуем датировке С. Дасгупты, который впервые ввел этот трактат в круг источников по истории индийской философии [22. Т. 1. С. 213].

[7] Об этом свидетельствует отрывок «Мокшадхармы» (здесь и далее Мбх. XII, по критическому изданию), зафиксировавший единство санкхьи и йоги в «практике» и частные расхождения в их «взглядах» (Мбх. XII. 289. 1—9).

[8] См.: Бхагавадгита V, 4—5 (ср. III, 3, XIII, 24, а также: Мбх. XII. 293. 29—30, 42, 44; 295. 42—43; 304. 2—4, ср. 306. 55 и др.).

[9] См. [27. С. 116—124]. При этом исследователь полагает, что санкхья первоначально была одним из направлений внутри йоги (как sāṃkhya-yoga наряду с karma-yoga, dhyāna-yoga и т. д.). Это предположение представляется близким к истине, но означает некоторую недооценку «теоретического фактора» в древнеиндийских традициях (см. ниже).

[10] В тексте:
Nityo nityānāṃ cetanašcetanānāmekobahūnāṃ yo vidadhāti kamān
Tatkāraṇaṃ sāṃkhyayogādhigamyaṃ jñātvā devaṃ mucyate sarvapāšaiḥ
[13. С. 81].

параллель в том же тексте, когда аналогом термина «санкхья» выступает «дхьяна» (I.3), а устойчивое «совместное изложение» учений санкхьи и йоги в дидактических главах «Махабхараты» [11] также позволяет предположить, что в древности существовали общие школы санкхья-йоги, разрабатывающие методологии «истинного познания» и «практики спасения» [12] как теоретическую и практическую дисциплины общей «техники самоспасения».

Указанный аспект единства древней санкхья-йоги имеет важное значение не только с точки зрения исторического существования этих традиций, но и в контексте их основной типологической характеристики. А именно разработка эзотерическими религиозными кружками теоретического и практического аспектов знания [13] путем составления «индивидуальных» сотериологических программ позволяет характеризовать их как разновидности *гносиса* — очень широкого родового единства течений мысли древнего мира [14]. Хотя проблема хронологической характеристики исторического гностицизма еще далека от окончательного разрешения, уже в настоящее время очевидно, что его можно рассматривать лишь как историческую реакцию очень древнего по своим истокам гносиса на христианство [15]. В связи с этим можно оценить значение тех многочисленных публикаций, в которых ставится

---

[11] См.: Мхб. XII. 228, 231—232, 294, 296, 303—304.

[12] О «методологическом» различии санкхьи и йоги (как «рефлективной» и «действенной» сотериологиях) правомерно говорил один из самых крупных исследователей древней санкхьи — Ф. Эджертон [8. С. 35], ср. [23. С. 36—37].

[13] Здесь и далее понятия «теория» и «практика» употребляются не в современном значении аналитической теории и секулярной практики, но в значении «умозрения» и «действия» как аспектов указанного типа религиозного сознания.

[14] Единство теории и практики гностицизма засвидетельствовано не только конкретным материалом гностических памятников, но и в дошедших до нас определениях самого понятия gnōsis. Например, в одном из древнейших гностических текстов — Гимне наасенов — говорится: «Так пошли же, меня, Отец. Я спущусь, неся печати. Я пройду через все зоны, открою все тайны, покажу формы богов, разрешу под именем гносиса сокрытое святого пути» (*Ипполит.* Опровержение всех ересей V, 10 2). Очень важный гностический текст «Пистис Софиа» (III в. н. э.), перечисляя подробно топики знания, в которые входят свет и тьма, нечестие и добродетель, смерть и жизнь, материя мира и конец мира и многое другое (92), свидетельствует о прагматических задачах гностика, в которые входит овладение космическими сферами и достижение «господства» на земле (96).

[15] Так, основная идеологема гностицизма, выдвинутая против христианства и получившая название докетизма (от греч. dokéō — «кажусь»), означавшая отрицание действительности Воплощения и Искупления, отражала древнейшую установку гносиса на достижение самоспасения «гарантированными» результатами рефлективно-аскетических упражнений адепта. В Индии эта «философия преувеличенных возможностей человеческой воли», нашедшая завершенное выражение в йогической практике [28. С. 402], восходит уже к моделям ведийского тапаса.

вопрос о параллелях важным моделям гностицизма в религиях древности [16] (иногда и в древнеиндийских [17]). Отдельные аналогии между гностицизмом и санкхьей были намечены и в работах санкхьеведов (правда, без попытки их структурно-типологического анализа [18]).

Предлагаемая к публикации буддийская версия санкхья-йоги как раз и уточняет характер единства теории и практики в древней санкхья-йоге, принципиально важного для ее гностической типологизации. Другое значительное преимущество этой версии заключается в том, что она вводит в науку такую конкретную школу древней санкхья-йоги, которая вышеназванным брахманистско-индуистским памятникам оказалась совершенно неизвестной. Третьим ее достоинством следует считать то обстоятельство, что она представляет древнюю санкхья-йогу в историческом окружении Будды — в общем контексте рассмотрения формирования раннего буддизма в исключительно важный для всей последующей истории идейных течений древней Индии период шраманского «брожения умов» (VI—V вв. до н. э.).

Рассматриваемый вариант санкхья-йоги восстанавливается из санскритской версии знаменитой поэмы Ашвагхоши «Жизнь Будды» («Буддачарита»), сохранившейся также в тибетском и китайском вариантах. Автор поэмы Ашвагхоша (Ašvaghoṣa) — один из самых крупных буддийских поэтов (ему принадлежит поэма «Саундарананда», посвященная обращению Буддой своего сводного брата Нанды), драматургов (им написана пьеса «Шарипутракапракарана», посвященная обращению Буддой двух других юношей [19]) и философов (ему принадлежат важные инициативы

---

[16] Ср. работы В. Анца и исследователей гностицизма из Геттингенского университета (В. Буссет, И. Вейсс, М. Дибелиус, Р. Бультман и другие), к которым присоединились Н. Вендланд, Р. Рейценштейн и другие, видевшие истоки гносиса прежде всего в древнегреческой и древнеиранской религиях.

[17] В этой связи см. [2. С. 41].

[18] Уже один из классиков европейской санскритологии XIX в.— Х. Лассен выдвинул гипотезу о возможности влияния санкхьи на гностицизм. Р. Гарбе поддержал аналогии Ф. Баура относительно деления людей в санкхье по преобладанию в них той или иной гуны (в данном случае — основные способы классификации «типов характера») и гностических делений людей на «духовных», «душевных» и «телесных» [24. С. 98—99]. При всей бесспорности и значимости этой чисто типологической аналогии связанная с ней попытка выявить влияние индийской традиции на средиземноморские не подтверждается историческими данными. Существенно важно, что сама попытка свидетельствует о явной недооценке распространенности гностических моделей в древнем мире.

[19] Фрагменты трех драм Ашвагхоши, идентифицированные выдающимся немецким индологом Г. Людерсом, были одним из самых значительных результатов знаменитой турфанской экспедиции начала XX в. Атрибуция этих фрагментов делает Ашвагхошу одним из самых первых индийских драматургов.

в эпоху Канишки[20]). Он жил в I—II вв. н. э.[21] «Буддачарита», отмеченная ясностью и вместе с тем искусностью стиля, полная изысканных слов и аллитераций и вместе с тем достаточно «умеренная» в характеристике главного героя, принадлежит к лучшим образцам «ранней кавьи»[22]. Будучи универсально образованным буддистом, бывший брахманист Ашвагхоша демонстрирует очень основательное знание и брахманических традиций, что нашло наглядное выражение в его интерпретации санкхьи и йоги.

Интересующий нас отрывок поэмы (XII, 1—67) посвящен встрече молодого Будды в период его «ученичества» у религиозных авторитетов его времени со знаменитым риши Арада Каламой (Ārāḍa Kālāma), от лица которого и излагается древняя версия санкхья-йоги[23]. Этот отрывок целесообразно проанализировать в двух аспектах: диахроническом (исследование аутентичности его информационных слоев) и синхронистическом (исследование его собственной компетенции и системы понятий).

Историческое ядро буддийских преданий об Арада Каламе восстанавливается из данных палийской канонической традиции об учителе Аларе (систематизированы в энциклопедическом словаре палийского буддизма Г. Р. Малаласекеры) [10. Т.1. С. 296—297].

Согласно комментатору буддийского канона Буддхагхоше (IV—V вв. н. э.) в сложном имени Āḷāra Kālāma (палийское чтение имени учителя) первая часть означала имя собственное, интерпретируемое как dīgha-piṅgala (long and tawney). Это, вероятно, соответствует действительности и потому, что вместе с Буддой у того же наставника учился некий Bharaṇḍu Kālāma (комментатор называет его «прежним соучеником» Будды), носивший, вполне возможно, родовое имя своего учителя. Бхаранду, однако, не был единственным учеником Алары. Так, известная «Махапариниббана-сутта» упоминает некоего Пуккусу из племени маллов, который сообщает, что до своего обращения Буддой

---

[20] С биографией Ашвагхоши можно ознакомиться по исследованию одного из ведущих исследователей его творчества — Э. Джонстона [6. Ч. II. С. XIII—XXIV]. О полемических способностях Ашвагхоши как буддийского теоретика свидетельствует известная тибетская биография поэта, согласно которой «не было вопроса, который он не мог бы решить; не было аргумента, которого он не мог бы опровергнуть; он побеждал противника так же легко, как буйный ветер, сокрушающий гнилое дерево» (цит. по [19. с. 13]). О «сектантской» принадлежности Ашвагхоши см. [16. Ч. II. С. XXIV—XLIV].

[21] Согласно Э. Джонстону, расцвет деятельности Ашвагхоши падает на первую половину I в. н. э. [16. Ч. II. С. XVII]. Существует и другая точка зрения, согласно которой творчество поэта следует отнести ко II в. н. э.

[22] Творчество Ашвагхоши приходится на период начального развития индийской стилистической теории, регулировавшей систему средств литературной выразительности поэтических текстов, завершение которой Ю. М. Алиханова соотносит со II в. н. э. [1. С. 26].

[23] Другой учитель, также связанный с традициями древней йоги, к которому Будда отправился после визита к Арада Каламе (гл. XII),— Уддака Рамапутра, учивший особой медитации «промежуточного состояния» («несознание и не-несознание»).

он был учеником Алары. Пуккуса характеризует своего учителя как практика самой углубленной медитации: однажды Алара в одном из своих «трансов» не увидел и не услышал пятисот пронесшихся мимо него колесниц.

Визит Будды к Аларе описывается в «Арияпаривесана-сутте» (Маджджхима-никая). Будда сравнительно быстро овладел учением Алары и мог воспроизвести его по памяти, но, понимая, что Алара знает не только теорию, но и практику, он расспросил его и о ней. Алара и изложил ему свое известное учение о медитации, позволяющей достичь «места ничто» (akiñcaññāyatana), а Будда, сконцентрировав силы и энергию, превышающие те, которыми располагал его наставник, овладел этой медитацией в совершенстве. Алара признал достоинство ученика и стал относиться к нему как к равному, но ученик оставил его. Согласно одному из текстов Винаяпитаки Будда, достигнув «просветления» после шестилетней аскезы и излагая свое учение Сахампати, вспомнил об Аларе как о более всех других достойном услышать его наставление (но старец умер за семь дней до того). Другие упоминания о встрече Будды с этим учителем медитации рассеяны по внеканоническим буддийским текстам, к которым относятся палийская «Милинда-паньха» (I—II вв. н. э.) и санскритские «Махавасту» (II—III вв. н. э.) и «Лалитавистара» (III—IV вв. н. э.), которые, как и поэма Ашвагхоши, включали в себя переработки древнебуддийских преданий.

Таким образом, историчность сюжетного ядра поэмы Ашвагхоши представляется вполне достоверной. Очевидно, что аутентично и приписываемое Арада Каламе учение о дхьянах: та редукционистская медитация, о которой сообщает поэма (ст. 61—63), вполне соответствует «месту ничто» канонических преданий (см. выше).

Более дифференцированного подхода требует теоретическая часть учения Арада Каламы, соответствующая древней санкхье. Прежде всего изложение теоретического аспекта учения Арады у Ашвагхоши не находит параллелей в других буддийских источниках. Это, однако, не является основанием для сомнения в аутентичности соответствующего материала поэмы, так как Ашвагхоша нередко пользуется теми древнебуддийскими преданиями, которые не дошли до нас в палийском каноне. Более того, в этом разделе присутствуют и архаические элементы, притом первостепенно важные, которые не могли быть известны Ашвагхоше из современных ему версий санкхьи. Отсутствие в речи Арады учения о гунах — важнейшего компонента всех известных нам древних версий санкхьи, кроме самой древней (версия «Катха-упанишады»), — является серьезным признаком весьма раннего периода истории данной традиции. То же относится и к «индивидуалистическому» характеру «непроявленного» (avyakta), на который обратил внимание Э. Джонстон [25. С. 81—84] [24] и ко-

[24] Интерпретация этими санкхьеведами avyakta как некой внутренней

торый обнаруживается также только в версии «Катха-упанишады». Оттенок архаичности имеет и учение Арады о четырех признаках «проявленного», отрицаемых в «непроявленном» (рождение, возрастание, старение, умирание), имеющее параллель в Мбх. XII. 228. 29—31. С другой стороны, очевидно, что многие положения Арады как санкхьяика обобщают и более современные Ашвагхоше черты санкхьи. Об этом свидетельствуют модель 8 пракрити (ст. 18), 16 «трансформаций» (ст. 19) и стандартное в эпической санкхье противопоставление: «познающий поле» — «поле» (ст. 20).

Важной особенностью «синтетического» характера санкхьи Арады является обилие цитат из «предшественников». По большей части это цитаты анонимные, вводимые стандартными для санскритских шастр ссылками (ст. 20, 29, 35, 36). В ряде случаев источник Арады конкретизируется. Так, автором пятичленной классификации «незнания» у него назван «тот знаток» (ст. 33), которого комментаторы классической санкхьи идентифицируют как Варшаганью [25]. Последний же стих изложения нашего отрывка (ст. 67) называет в качестве предшественников Арады Джайгишавью, Джанаку и старца Парашару. Хотя апелляция к этим авторитетам вряд ли может принадлежать старшему современнику Будды, она отражает историческое чутье Ашвагхоши. А именно в лице первого и третьего [26] из этих авторитетов (второй, видимо,

unseen force принимается и в сравнительно недавнем исследовании санкхьи по «Буддачарите» Ашвагхоши С. Кента [26. С. 261—262].

[25] Эта идентификация оказалась столь устойчивой, что воспроизводится даже таким поздним комментатором «Санкхьякарики», как Вачаспати Мишра (IX—X вв.) [12. С. 243].

[26] Хотя Парашара (отец легендарного Вьясы, которому приписывается «разделение» Вед и авторство всей «Махабхараты») — известная легендарная фигура, упоминаемый Ашвагхошей «старец Парашара» (vṛddhaḥ parāśaraḥ) заставляет вспомнить и о значительно более реальной учительской традиции йоги.

Согласно «Индриябхавана-сутте» (Маджджхима-никая), Будда однажды беседовал с неким Уттарой, учителем которого был брахман Pārāsariya, об аскетической доктрине его наставника. Из ответа Уттары явствовало, что его учитель считал совершенным такое состояние сознания, при котором человек не может видеть глазами формы и слышать ушами звуки. На это Будда возразил: не означает ли в таком случае, что совершенства достигают слепой и глухой? Уттара не знал, что ответить, но присутствовавший здесь Ананда попросил Будду изложить истинное учение о чувствах (индрии), в ответ на что и была произнесена эта сутта. Согласно версии, предлагаемой в комментарии на канонические «Тхерагатхи» («Песни старцев»), Будда прочитал эту сутту-проповедь, увидя некоего старца Pārāpariya, который, начав размышлять над овладением чувствами, достиг «просветления» (II,17), в то время как сами «Тхерагатха» приводят краткие размышления этого старца (ст. 726 и далее) [10. Т. 1. С. 315—316; Т. 2. С. 189—190]. Согласно «Вибхаше» (комментарий на Абхидхарму), которая по времени близка Ашвагхоше, учитель Уттары именуется Pārāšari Tīrthika [25. С. 9]. Второе имя учителя однозначно характеризует его как именно брахманского авторитета. Таким образом, буддийские предания знают исторического брахмана как учителя «жесткой йоги», которого можно отнести ко времени самого Будды. Возможно, что отдаленную аллюзию на эту традицию содержит и одно небезынтересное высказывание легендарного царя Джанаки, ставшего учеником знаменитого древнего

легендарен[27]) мы имеем ту **аске**тическую линию санкхья-йоги, которая была, действительно, ближе всего практическому учению Арады (в связи с различением ступеней предварительного и медитативного тренинга в традиции Джайгишавьи. См. нашу публикацию [30]).

Теперь обратимся к синхронистическому анализу санскритского текста Ашвагхоши.

Представляемый раздел XII главы «Буддачариты» можно разделить на три части:

(1) Встреча Будды и Арада Каламы (ст. 1—15).

(2) Изложение теоретического учения Арада Каламы (ст. 16—42).

(3) Изложение практического учения Арада Каламы (ст. 43—67).

Любая гностическая традиция включает три аспекта: наличие самой эзотерической школы; изложенную языком «посвященных» теорию[28]; основанную на этой теории практику как «метод спасения». Каждый из этих трех аспектов представлен в соответствующих частях главы.

(I) «Живущий в месте покоя» Арада (ст. 1) представляется типичным древнеиндийским учителем «тайной мудрости» (ср. учителя упанишад), и притом настолько известным, что царевич Будда давно уже надеялся научиться у него той «доктрине», которая одна способна избавить «незнающего» от болезни, старости и смерти (ст. 14). Он сам считает себя обладателем той «высшей дхармы», которая позволяет, как на плоту, переправиться через море несчастий (ст. 9, ср. ст. 13). При этом Арада наставляет своих учеников (ср. выше в связи с палийскими преданиями), исходя из двух ступеней их посвящения в его «высшую дхарму»:

санкхьяика Панчашикхи:

> Pārāšaryasagotrasya vṛddhasya sumahātmanaḥ
> Bhikṣoḥ pañcašikhasyāhaṃ šiṣyaḥ paramasaṃmataḥ
> «Я — просвещенный ученик бхикшу Панчашикхи, великого старца, сородича потомка Парашары».
>
> (Мбх. XII. 308. 24)

Хотя мы не можем согласиться с Э. Джонстоном и следующим ему в этом Дж. Ларсоном, что данный стих позволяет идентифицировать нашего учителя как самого Панчашикху [25. С. 9; 27. С. 139] (речь может идти лишь об их родстве), здесь именно можно видеть намек и на «клановую» связь древнейшей санкхьи и йоги.

[27] Возможно, впрочем, здесь содержится намек на Джанаку как «собирательного» ученика санкхьяика Панчашикхи (см. прим. 26).

[28] В связи с этим нельзя не вспомнить о справедливом разграничении «языка» и множества эзотерических «субъязыков» позднеантичной эпохи. «Одним из таких «субъязыков» в поздней античности был,— пишет А. И. Сидоров,— гностический «язык», подразделяющийся, в свою очередь, на множество «микроязыков», ибо почти в каждой гностической системе вырабатывалась своя специфическая терминология и своя система соотношения терминов, хотя, естественно, существовал и общегностический терминологический фонд» [18. С. 169]. Эта ситуация четко прослеживается и на материале древнего гносиса санкхья-йоги, классификация школ которого должна необходимо соотноситься с терминологическими «микроязыками».

начальное испытание ученика и «продвинутый уровень», позволяющий уже перейти к основному учению, именуемому здесь «шастрой» (ст. 10). При этом самого Будду он считает достигшим сразу второй ступени, а потому его уже не нужно подвергать предварительному искусу (ст. 10). Не случайно поэтому Арада и считает возможным, изложив свое практическое учение, посвятить нового ученика в свою учительскую традицию, включающую имена Джайгишавьи, Джанаки и старца Парашары (ст. 67). Для эзотерика Арады характерно еще одно важное высказывание: он оценивает религиозные обряды «обычных людей» как «неправильные средства» (ст. 30), заставляя сразу вспомнить о разграничении в эзотерических упанишадах «высшего» и «низшего» знаний [29].

(2). Теория Арады (санкхья) включает две основные «доктрины»: связанные с раскрытием истины относительно структуры индивида (ст. 16—22) и относительно механизма его «закабаления» в потоке перевоплощений (ст. 23—39). Однако между ними нет реального разрыва: учение о структуре индивида предваряется словами об объяснении механизма перевоплощений (сансара) и прекращении их (ст. 16), а объяснение механизма перевоплощений завершается возвращением к учению о структуре индивида (ст. 40). Общий колофон теоретической части как бы объединяет обе «доктрины»: задача адепта в том, чтобы, познав основные компоненты бытия индивида, избавиться от перевоплощений (ст. 41).

Арада Калама как эзотерический учитель излагает свою теоретическую часть специальным языком, принятым в традициях древней санкхьи.

Структура индивида in genere описывается в ст. 40:

> «И потому тот, у кого ясная мысль, пусть знает, о желающий освобождения! эту четверку: «сознательное» (pratibuddha) — «лишенное сознания» (apratibuddha) и «проявленное» (vyakta) — «непроявленное» (avyakta)».

При этом понятие «сознательное» идентифицируется как «я», субъект познания в индивиде, именуемый «познающим поле» (ksetrajña). Следовательно, «лишенное сознания» — то, что ему противостоит как его объект, имеющий специальное обозначение «поле» (kṣetra), которое, в свою очередь, идентифицируется как «бытие» (sattva). «Бытие» описывается как сложное единство, состоящее из нескольких компонентов: в него входят «природа» (prakṛti), «трансформации» (vikārāḥ), рождение, старость и смерть (ст. 17). Теперь остается выяснить значение второй пары: «проявленное» — «непроявленное». Последнее включается в «поле» или «бытие» (ст. 18) в качестве элемента такой его подсистемы,

[29] «Мундака-упанишада» называет «низшим» знанием четыре Веды и толкования к ним, «высшим» — то, чем достигается непреходящее (I. 1.2, 4, 5). «Иша-упанишада» противопоставляет «незнанию» и «знанию» (почитающие их «вступят в тьму»), которые соответствуют исполнению обрядов и знанию о них, истинное знание — как путь к достижению Брахмана (9, 10).

как «природа», наряду с 7 другими: 5 материальными элементами (bhūtāni), «самостью» (ahaṃkāra) и «интеллектом» (buddhi). О «проявленном» же более конкретно не говорится, но его можно реконструировать из характеристик «непроявленного». А именно между ними устанавливаются бинарно-оппозиционные отношения, когда одно характеризуется как «отрицание» другого: в противоположность «непроявленному» оно описывается как то, чему можно приписать атрибуты старения, закабаления, умирания (ст. 22). Поскольку «проявленное» никак нельзя отнести к субъекту познания, оно может относиться только к «лишенному сознания», или «бытию». Следовательно, его можно идентифицировать исходя из элементов последнего. Поскольку «проявленное» не может относиться ни к «природе», ни к самим рождению, старости и смерти (оно только подвержено им), его можно идентифицировать только как «трансформации», к которым относятся 5 объектов чувств (звуки, формы, «тактильности», вкусы и запахи), 5 соответствующих им способностей чувств (слышание, ви́дение, осязание, вкус, обоняние), 5 способностей действия (способности манипуляции, передвижения, речи, испражнения и размножения)[30], а также «ум» (manas). Такая интерпретация «проявленного» приближается к классической санкхье, в то время как «непроявленное» в учении Арада Каламы отдаляется от нее. Мнение исследователей санкхьи «Буддачариты» об «индивидуальном» характере последнего (см. выше) частично подтверждается его описанием через невозможность атрибуирования ему рождения и других состояний индивида. Поэтому в «непроявленном» можно видеть какое-то тонкое, нематериальное начало (может быть, напоминающее известное классической санкхье «тонкое тело», именуемое liṅgašarīra), которое «непреходяще» по отношению к телу физическому[31]. Сложная структура индивида в теоретическом учении Арада Каламы может быть унифицирована в общем виде следующим образом:

«лишенное сознания» = «поле» = «бытие»			«сознательное» = «познающий поле»
«природа»	«трансформации»	рождение старость смерть	
= «непроявленное» 5 материальных элементов, «самость», «интеллект»	= 5 объектов чувств; 5 чувств 5 способностей действия, «ум»		

[30] Хотя в тексте Ашвагхоши названы руки, ноги и прочие органы, речь идет именно о способностях восприятия и действия (indriyāṇi), которые относятся, согласно всем версиям санкхьи, к иным «началам бытия», чем те члены тела, с которыми связаны эти функции.

[31] В «Санкхьякарике» (40) «тонкое тело» (liṅga) описывается как возникающее раньше физических тел, «непривязанное» к их конкретному виду, устойчивое при их смене, неспособное осуществить без них «вкушение» чувственных объектов.

Таким образом, Арада предлагает две «большие» классификации («лишенное сознания» — «сознательное»; «поле» — «познающий поле») и одну «малую» (в пределах одной из двух взаимопротивопоставляемых групп) — пятеричную классификацию «бытия», которая конкретизируется до классификации третьего порядка «природы» и «трансформаций». В итоге субъект познания противостоит «лишенному сознания» в соотношениях: 1 к 1, 1 к 5 и 1 к 27 (в классической санкхье «догматизируется» соотношение 1 к 24). Эти классификации обнаруживают нетривиальные начала системного мышления (см. выше), исключительно характерного и для последующего развития моделей санкхьи, прежде всего в рамках: система — подсистема. Вторая важная модель теоретического мышления Арады — склонность к бинарным оппозициям того типа, которые обнаруживаются при характеристике «проявленного» — «непроявленного». Она реализуется в «Санкхьякарике» (ст. 10, 11), когда «проявленное» противопоставляется «непроявленному», а они вместе — субъекту (пуруша)[32]. Третья черта мышления Арады может быть охарактеризована как субстанциализм: рождение, старость и смерть рассматриваются не как процессы существования индивида, но как вполне самостоятельные, объективные начала, от него независимые. Например, человек рождается потому, что есть такая «отдельная вещь», как рождение.

Учение Арады о закабалении индивида в сансаре представлено в трех классификационных схемах или способах описания причин сансары. Наиболее общая схема классифицирует эти причины как «незнание» (avidyā), «действие» (karma) и «жажда» (tṛṣṇā), соответствующие интеллектуальной, волевой и эмоциональной сторонам деятельности индивида (ст. 23).

Переход к следующей классификации фактически уже заключен в первой. Арада указывает, что тот, кто пребывает в вышеназванной триаде, не выходит за пределы «сансарного бытия» благодаря 8 диспозициям сознания (ст. 24). Эти диспозиции характеризуются как «неправильность» (vipratyaya) — общая неадекватность в познании и действии; «самость» (ahaṃkāra) — приписывание всех процессов, происходящих с индивидом, своему «я»; «смешение» (saṃdeha) — рассмотрение различных вещей как одной; «наложение» (abhisaṃplava) — отождествление начал психического комплекса с «я»; «неразличение» (aviśeṣa) — рассмотрение разных предметов «метафизического» порядка как одного; «неправильные средства» (anupāya) — участие в ритуальной практике

---

[32] Hetumadanityamavyāpi sakriyamanekamāśritaṃ liṅgam
Sāvayavaṃ paratantraṃ vyaktaṃ viparītam avyaktam
Triguṇamaviveki viṣayaḥ sāmānya nacetanaṃ prasavadharmi
Vyaktaṃ tathā pradhānaṃ tadviparītastathā ca pumān.

«Проявленное» имеет причину, невечно, невсепроникающе, активно, множественно, имеет опору, мигрирует, имеет сложную структуру, зависимо — «непроявленное» противоположно. И «проявленное» и прадхана («непроявленное») трехгунны, не имеют различения, являются объектом, всеобщи, лишены сознания, производительны — пуруша противоположен им, хотя и сходен (с «непроявленным») (цит. по [11. С. 147—148].

«обычных людей»; «привязанность» (abhiṣvaṅga) — влечение к объектам чувств; «отпадение» (abhyavapāta) — деградация в сансару благодаря отождествлению «я» с тем, что к нему не относится (ст. 25—32).

От второй классификации осуществляется естественный переход к третьей: согласно Араде перечисленные 8 диспозиций соответствуют 5 «членам незнания» (ст. 33). «Темнота» (tamas) соответствует лености, «ослепление» (moha) — рождению и смерти, «великое ослепление» (mahāmoha) — страстному влечению; «мрак» (tamisra) — гневу; «кромешный мрак» (andhatamisra) — печали (ст. 34—36).

Очевидно, что все три классификации, предложенные Арадой, можно привести в соответствие исходя из их соотнесенности с интеллектуальным, волевым и эмоциональным аспектами психики индивида.

Аспекты менталитета	I классификация	II классификация	III классификация
Интеллектуальный	«незнание»	«неправильность» «самость» «смешение» «наложение» «неразличение» «отпадение»	Все 5 «членов»
Эмоциональный	«жажда»	«привязанность»	«великое ослепление» «мрак» «уныние»
Волевой	«действие»	«неправильные средства»	«темнота»

Для психологической классификации Арады характерно прежде всего тонкое и подробное разграничение различных уровней того общего состояния сознания, которое охватывается словом «незнание». Притом некоторые из этих дистинкций «незнания» настолько субтильны, что различия между ними практически малоуловимы (как в случае «самости» и «отпадения»[33]), можно различать его «метафизический» уровень («неразличение»), опытно-психологический («самость», «отпадение», «наложение»), обыденный (познавательный аспект «неправильности»).

В указанной классификации снова и уже значительно отчетливее реализуется и тот субстанциализм, который мы уже обнаружили в учении Арады о структуре индивида. Речь идет о том,

[33] Можно полагать, что речь идет о различении некоторых психологических акцентов: «самость» осуществляет обычное для самого познавательного процесса «привнесение себя» субъектом в предмет познания, а «отпадение» включает связанные с этим эмоциональные оттенки привязанности к объектам, которая и влечет к страданиям.

что согласно его схеме, не индивид делает что-то неправильно, но сама «неправильность» (ст. 25), не он отождествляет неотождествимое, но само «смешение» (ст. 27), не он идентифицирует себя как ум, интеллект и действия, но само «наложение» (ст. 28), не он полагает: «Это — мое», но само «отпадение» (ст. 32). Эта субстанциализация ментальных состояний индивида будет лежать в основе той первостепенно важной особенности мышления классической санкхьи, которую можно было бы назвать субстанциализацией психоментальной структуры индивида: «интеллекта», «самосознания», «ума» и т. д.

(3) Переход к практике (йога) в гностическом учении Арада Каламы прямо и четко выражен непосредственно в тексте. Завершив свою рекомендацию — познать различие между четырьмя «категориями» (см. выше), сделав его способом прекращения «стремительного потока рождений-смертей» и достижения «места бессмертия» (ст. 41), он указывает, что именно ради этого «брахманы, рассуждающие о Брахмане», совершают брахмачарью (аскезу) (ст. 42). В ответ на просьбу Будды рассказать ему об этой брахмачарье Арада и излагает свое практическое учение. Показателен и способ перехода от теории к практике: Арада излагает, согласно Ашвагхоше, ту же самую дхарму, но «иным образом» (anyena kalpena). Другими словами, он устанавливает своеобразную эквиваленцию познания «тайны» учения об индивиде в «тайне» йогической аскезы.

Как мы уже видели, Арада преподает свою «высшую дхарму» лишь после предварительного испытания учеников. Эти две ступени — начальная и продвинутая — реализуются в его практической программе.

Начальная программа брахмачарьи также предполагает две стадии. На первой адепт должен принять на себя знаки аскета — жить подаянием и соблюдать определенную дисциплину (šīla), подразумевающую комплекс «правильного поведения» (ст. 46). На второй этот нищенствующий отшельник, который должен быть доволен любым подаянием, ищет уединения и занимается аскетической практикой «как знающий шастры» (ст. 47).

Только после этого, видя опасность страстей и преимущества бесстрастия, адепт подавляет свои чувства, точнее, их привязанность к объектам (ст. 48). Когда «отрицательная» деятельность закончена, он переходит к «положительной», занимаясь «успокоением ума». Результаты этого «успокоения ума» — новые ступени сознания, недоступные тому, кто «не работает» по этому методу, но зато прямо «гарантированные» тому, кто «работает». Этих дхьян всего четыре (ст. 49—58), и различие между ними определяется тем, насколько в них присутствуют интеллектуальная активность (vitarka) и два положительных эмоциональных состояния: «приятность» (prīti) и «блаженство» (sukha). Второе из этих ощущений, видимо, мыслилось как более высокое и менее чувственное. Деловой Арада не только показывает Будде, в чем заключаются эти дхьяны, но и на какие конкретно плоды

он должен рассчитывать, занимаясь йогической гимнастикой «продвинутого класса».

Все названные дхьяны можно описать в следующей таблице:

Дхьяна	Ментальные состояния			Результат
	«интеллектуальная активность»	«приятность»	«блаженство»	
I	+	—	+	достижение мира Брахмы;
II	—	+	+	достижение светоносного состояния с богами Ābhāsvara;
III	—	—	+	достижение блага, равного благу богов Subhakṛtsna;
IV	—	—	—	достижение долговременного пребывания с богами Bṛhatphala

Таким образом, мы видим, что совершенство в медитации означает постепенную редукцию всякой деятельности сознания, завершающуюся (на четвертой ступени) отсутствием как страдания, так и радости (ст. 56).

Однако эти дхьяны еще не высшие. Следующая задача заключается в достижении таких медитаций, которые уничтожают уже всякий плод, а значит, и возможности дальнейшей сансары. Поэтому Арада советует своему ученику не останавливаться на них, но стремиться к высшим. Их непосредственная задача — ликвидировать связь духа с телом. Первая из этих высших дхьян включает сосредоточение на «отверстиях» внутри собственного тела (khāni), чем, видимо, должно достигаться осознание своей бестелесности (ст. 61), вторая — созерцание своего «я» как бесконечного путем созерцания пустого пространства (ст. 62). В результате этой последней ступени и происходит полное «освобождение» (мокша), очевидно симультанное смерти индивида, ибо в этом состоянии он сравнивается с сердцевиной, вытаскиваемой из травы мунджа, и с птицей, вылетающей из клетки (ст. 64).

Изложением четвертой дхьяны завершается учение Арада Каламы. Следующие стихи посвященного ему отрывка содержат ответ Будды, не удовлетворенного (как и в палийских преданиях — см. выше) практической программой прославленного риши — прежде всего потому, что она основывается на признании непреходящего субъекта (Атман), которое, согласно основателю буддизма, оставляет в неприкосновенности страдания, рождение и смерть (ст. 68—83).

Не соглашаясь с Арада Каламой в целом, Будда, однако, называет его учение «тонким и по большей части правильным».

В связи с этим выявляется значение отрывка об Арада Каламе как памятника, существенно уточняющего и конкретизирующего концепцию влияния санкхья-йоги на буддизм. Эта концепция, систематизированная в работах Р. Гарбе и существенно уточненная в начале XX в. Г. Якоби, Р. Пишелем, Ф. Липсиусом (частично А. Кейсом и Г. Ольденбергом), а затем получившая развитие в исследованиях Ф. И. Щербатского, Э. Джонстона, А. Ваймана, выявляет основательные параллели двух традиций на достаточно разнообразном, преимущественно «классическом», материале санкхьи и йоги [34]. Отрывок об Арада Каламе позволяет показать основные схождения двух традиций на материале значительно более конкретном — одного текста, излагающего одну, притом древнюю, версию санкхья-йоги. Хотя отдельные элементы стилизации учения Арада Каламы под буддизм (например, его характеристика своего учения как «высшей дхармы» или просто «дхармы») присутствуют в памятнике, написанном буддистом, его ценность как источника прямых параллелей между двумя традициями тем более увеличивается, что Ашвагхоша подчеркивает несогласие Будды с Арадой в основном мировоззренческом вопросе.

Буддийские памятники обнаруживают основательные и весьма точные соответствия каждому из трех аспектов гносиса Арада Каламы.

Хотя буддизм обычно оценивается как миссионерская проповедь, отрицающая брахманический эзотеризм, эта точка зрения может быть принята лишь при очень серьезных уточнениях. Уже данные древней Суттапитаки свидетельствуют о той критике религии «обычных людей» с позиций духовного опыта «избранного», которая, как нельзя лучше, соответствует позиции Арада Каламы [35]. Принципиальное сходство обнаруживается и в установке раннего буддизма на нахождение такого «уникального учения», которое было бы единственным средством переправы через поток страданий. Отрывок об Арада Каламе подтверждает предположение о том, что именно в древнейшей санкхья-йоге буддисты могли найти самый авторитетный прецедент для субстанциализации психоментальных и материальных начал мира и индивида, который нашел завершенную реализацию в их теории дхарм как «неделимых» элементов бытия, сумма которых «со-

---

[34] См. нашу работу [21. С. 176—183], где после обзора основных работ по параллелям буддизма и санкхьи предлагаются некоторые конкретные уточнения этих сходств на материале древней санкхьи (в том числе и «Буддачариты»).

[35] Ср.: «Аггання-сутта» (2 и сл.), «Брахмаджала-сутта» (1.11 и сл.). С особой выразительностью эта критика представлена в «Тевидджа-сутте», которая вся посвящена обоснованию невозможности познания «пути к Брахману» ограниченных «знаков Трех Вед». При этом Будда заявляет, что лишь он один знает, «где находится мир Брахмана, как пройти в мир Брахмана, как достичь мира Брахмана», так как он один тот, кто «достиг наивысшего, совершенного просветления, кто обладает особым знанием и просветлением» (38, 39) [3. С. 148].

ставляет» индивида и внешний мир. Как справедливо замечает Будда в том же отрывке, Араде не хватило сделать лишь последнего решающего шага для того, чтобы он мог принять его учение — отказаться от самого «непреходящего» субъекта (ст. 82). Несомненные сходства, предполагающие конкретные влияния санкхьяйоги на буддизм, обнаруживаются при сопоставлении практических учений двух традиций. Параллельные тексту Ашвагхоши палийские тексты свидетельствуют о том, что начальная, «поведенческая» подготовка адепта в школе Арады обнаруживается в системе пяти буддийских «добродетелей» [36]. Прямые соответствия йогической медитации обнаруживаются в эзотерической «буддийской йоге», разработавшей систему четырех дхьян (jhāna), лишь с самыми незначительными вариациями воспроизводящих четыре «транса» Арада Каламы. Конкретные гностические установки раннего буддизма дополняются параллельными учению Арада Каламы структурами мышления, которые можно рассматривать как своеобразный философический синтаксис. К ним относятся в первую очередь бинарно-оппозиционные характеристики объектов, засвидетельствованные в текстах Абхидхармы [37], а также с необходимостью вырастающие из них четверичные описательные комплексы [38].

Как образцовая гностическая модель, традиция Арада Каламы позволяет уточнить и некоторые закономерности мышления исторического гностицизма. Так, она показывает глубинную закономерность факультативности и даже ненужности религиозных ценностей «непосвященных» для разрабатывающего свои собственные методы спасения эзотерика [39]. Разительное сходство в самой модели субстанциализации ментальных начал выявляет по крайней мере две первостепенно важные парадигмы мышления гностических традиций [40]. С одной стороны, «распределение» че-

---

[36] Алара, согласно указанному выше отрывку из Маджджхима-никаи, учил своих учеников пяти «добродетелям»: вере (saddhā), мужеству (viriya), вниманию (sati), медитации (samādhi) и мудрости (paññā).

[37] О бинарно-оппозиционных характеристиках абхидхармических текстов, в связи с атрибуированием тем или иным дхармам тех или иных свойств (lakkhaṇa), см. [17. С. 192—194].

[38] Ср.: «четыре благородные истины» Будды, четыре уже указанные здесь дхьяны, даже четыре удела беспечных (Джаммапада XXII, 309). Эти закономерности продолжаются и в других «четверичных» комплексах, например «восьмеричный путь», 32 знака рождения Будды и т. д.

[39] Спаситель мира из гностического «Евангелия от Фомы» говорит своим ученикам: «Если вы поститесь, вы зародите в себе грех, а если вы молитесь, вы будете осуждены, и если вы подаете милостыню, вы причините зло вашему духу» (ст. 15). Это речение сделано в контексте вопросов учеников, следует ли им делать то, что делают «обычные люди» (ст. 6), и в контексте сообщения Фомы о том, что он получил «тайные слова», которых не может «вместить» никто другой (ст. 14) [2. С. 160—161].

[40] Подобно индийским, средиземноморские гностики также приписывают самостоятельное существование интеллекту, воле и другим психоментальным началам индивида. Эта субстанциализация обнаруживает соответствие в макрокосмической модели гностицизма, когда указанные начала приводятся в соответствие с персонифицированными эонами — эманациями гностического субстанционного божества. На некоторые из этих аналогий

ловека на «составляющие» (при всей отмеченной выше субтильности связанных с ней дистинкций) необходимо ведет к его деперсонализации, с другой — неизбежно связано с редукцией свободы субстантивированного индивида: разделенные начала действуют в нем вполне автономно, не спрашивая его согласия. Наконец, культивирование дхьян, которым соответствуют ступени достижения экстазиса у античных и ближневосточных гностиков, соответствует претензиям гностического «сверхчеловека» на завоевание новых космических регионов [41] в ходе выполнения задачи «стать как боги» [42].

Представляемый перевод санскритской версии отрывка об Арада Каламе сделан по критическому изданию «Буддачариты» Ашвагхоши Э. Джонстона [6. Ч. 1. С. 128—136]. Поскольку основная смысловая нагрузка текста связана с его терминологией (см. прим. 28), в настоящей публикации предпринята попытка максимально сохранить буквальное значение специальных терминов.

АШВАГХОША
БУДДАЧАРИТА

1. Тогда Луна (рода) Икшваку [1] направилась в обитель муни [2] Арады, [живущего] в месте покоя, словно наполняя [все] своим блеском.

2. Как только [тот муни] из рода Каламы еще издали увидел его, он громко его приветствовал, и [царевич] подошел к нему.

3. По обычаю, расспросив друг у друга о здоровье, они сели в чистом месте на чистые деревянные сидения.

4. И сидящему царевичу тот высший из муни сказал, словно испивая его глазами, полными глубокого почтения:

5. «Знаю, почтенный, что ты ушел из дома, разорвав узы привязанности, как опьяненный слон — свои веревки.

уже обратил внимание Ф. Э. Холл, один из первых английских санскритологов, работавший над текстами (в основном поздними) санкхьи.

[41] Овладение дхьянами в школе Арада Каламы имеет прямые аналогии в том «знании пути» средиземноморских гностиков, которое позволяет, по их мнению, адепту (снабженному особой «подготовкой») проходить через все более высокие космические сферы. Согласно санкхье, снабженная этим «гносисом» душа после смерти идет вверх (ср. «Санкхьякарика», ст. 40), оставляя по выходе из каждой из этих сфер свои «оболочки», в результате чего дух постепенно сливается с абсолютной субстанцией (ср. достижение мира Брахмана у Арада Каламы). Подробно этот путь «восхождения» души описан в герметическом трактате «Поимандр».

[42] Установка на достижение состояний богов абхасвара, субхакритсна и брихатпхала в школе Арада Каламы однозначно соответствует «духовным воспарениям» средиземноморских гностиков. Согласно обещаниям «Пистис Софиа», тот, кто овладеет «неизреченной тайной» гносиса и овладеет благодаря этому «совершенством во всех его типах и формах», сможет превзойти всех ангелов, а затем и архангелов (96).

6. Во всех отношениях ум тверд и исполнен мудрости у тебя — того, как пришел сюда, отбросив процветание, как ядовитую лиану.

7. Нет чуда в том, что в лес приходят старые цари, уже передав детям сладость [владычества], как остатки своей трапезы.

8. Но что ты, еще в молодости, не вкусив [этой] сладости, пришел сюда, [весь еще] стоя на пастбище наслаждений,— вот что мне кажется чудом.

9. Потому ты — достойнейший сосуд для вмещения этой высшей дхармы — пересеки же быстро море страданий, сев на [этот] плот знания.

10. Хотя шастра и преподается только со временем — когда выяснены [качества] ученика, мне, [видящему] твою глубину и решительность, испытывать тебя не нужно».

11. Услышав эту речь Арады, тот бык среди людей [3], в высшей степени удовлетворенный, ответил так:

12. «Хотя господин и бесстрастен, он в высшей степени приветлив, и поэтому, даже [еще] не достигнув своей цели, я уже сейчас [чувствую, что] достиг ее.

13. Как желающий видеть обращается к свету, желающий путешествовать — к проводнику, а желающий пересечь [реку] — к плоту, так и я — к твоей системе.

14. Поэтому благоволи изложить ее — если, конечно, о ней можно рассказывать,— чтобы это [существо] освободилось от болезней, старости и смерти» [4].

15. И Арада, побужденный величием мысли царевича, кратко изложил ему основы своей шастры.

16. «Итак, лучший из слушателей, выслушай нашу доктрину — как сансара осуществляется и как она прекращается.

17. „Природа“, „трансформации“, рождение, старость и смерть — все это зовется „бытием“, о твердый в бытии [5], постигни это.

18. При этом знай то, что зовется „природой“, о знаток природы [всего сущего], как пять элементов, „самость“, „интеллект“, а также „непроявленное“.

19. А „трансформации“ постигни как объекты, индрии, руки, ноги и [органы] речи, испражнения и размножения, а также „ум“.

20. Тот же, кто познает это „поле“, называется поэтому „познающий поле“,— размышляющие об Атмане называют Атмана „познающим поле“.

21. Капила [6] со своим учеником здесь известны как „сознание“, а Праджапати со своими сыновьями — как „лишенное сознания“.

22. То, что рождается, стареет, закабаляется и умирает, должно познавать как „проявленное“. „Непроявленное“ же познается как противоположное [этому].

23—24. Незнание, действие и алчность известны как причины сансары. Человек, пребывающий в этой триаде, не выходит за пределы того „бытия“ [7] благодаря: „неправильности“, „самости“,

„смешению", „наложению", „неразличению", „неправильным средствам", „привязанности" и „отпадению".

25. Тó, что называется „неправильностью", делает противоположное [тому, что должно быть]: когда человек не так делает делаемое и неправильно мыслит мыслимое.

26. „Я — говорю, я — знаю, я — иду, я — стою" — так здесь, о лишенный „самости",— функционирует „самость".

27. То, что видит разные вещи как одно — как [один] кусок глины, называется здесь, о лишенный смешения,— „смешением".

28. То, что [считает] Атмана „умом", „интеллектом" и „действием", а всю группу Атманом,— „наложением".

29. То, что не видит различия между „сознательным" и „лишенным сознания", а также между различными „природами" [8], о знающий различия, вспоминается как „неразличение".

30. Возгласы „Намас!" и „Вашат!" [9], окропление водой и прочее, о знаток средств, известны у мудрых как „неправильные средства".

31. То, благодаря чему глупый привязывается всей душой, мыслью и действиями к объекту, называется, о лишенный привязанности, „привязанностью".

32. То, что примысливает: „Это — мое", „Я — этого", и приносит страдание, познается как „отпадение", благодаря которому [человек] „падает" в сансару.

33. Это [и есть то, что] тот знаток предпочитает называть „пятичленным" названием: „темнотой", „ослеплением", „великим ослеплением" и двумя видами „мрака".

34. Знай „темноту" как леность, „ослепление" как рождение и смерть, а „великое ослепление", о неослепленный, надо считать страстью.

35. И также потому, что ею ослепляется великое множество существ [10], оно вспоминается, о великорукий, как „великое ослепление".

36. „Мраком" именуют гнев, о безгневный, а „кромешным мраком" называют уныние, о неунывающий!

37. И [человек] младенец, связанный этим „пятичленным" незнанием, приходит к [новым] рождениям в сансаре, [несущей в себе] по большей части страдание.

38. Считая: „Я — вижу, слышу, думаю, совершаю действия",— он [постоянно] „крутится" в сансаре.

39. Благодаря этим причинам и разливается поток рождений, но когда нет причины — нет и плода, как ты [и сам] можешь понять.

40. И потому тот, у кого ясная мысль, пусть познает, о желающий освобождения, [эту] четверку: „сознательное" — „лишенное сознания" и „проявленное" — „непроявленное"

41. Ибо когда „познающий поле" познает эту четверку правильно, [он], оставив стремительный поток рождений-смертей, достигает места бессмертия.

42. Ради него брахманы в этом мире, рассуждающие о высшем

Брахмане, и совершают здесь брахмачарью и наставляют в ней брахманов».

43. Выслушав это слово муни, царевич спросил его о средствах достижения этого места [бессмертия] и о самом [этом] конечном пункте:

44. «Благоволи же объяснить мне, как надо совершать эту брахмачарью, сколько времени, где и каково конечное назначение этой дхармы».

45. Тогда Арада, кратко и понятно, в соответствии с шастрами, разъяснил ему ту же самую дхарму, [но] другим образом.

46. «Оставив вначале дом, этот [отшельник] принимает знаки нищенствующего монаха и берет на себя дисциплину, охватывающую все [правильное] поведение.

47. Утвердившись в высшей удовлетворенности,— что бы он от кого ни получил,— он почитает уединенное место, свободный от [всякой] раздвоенности, и действует как знающий шастры.

48. Затем, видя опасность страстей и высшее благо бесстрастия и подавив все чувства, он подвизается в успокоении ума.

49. И тогда достигает первой дхьяны, которая рождается от различения, свободна от страстей и таких [пороков], как злоба, и включает интеллектуальную активность.

50. Достигнув счастья той дхьяны, [свободно] размышляя то об одном, то о другом, простодушный человек уносится этим ранее не испытанным блаженством.

51. И благодаря такому спокойствию, „отрицающему“ страсть и ненависть, он достигает мира Брахмы, обманутый [этой] удовлетворенностью.

52. Но [подлинно] знающий, познавая, что и дискурсии ведут к волнению ума, достигает дхьяны, свободной от них и сопровождаемой приятностью и блаженством.

53. И кто, уносимый этой приятностью, не видит высшего, достигает лучезарного места среди богов абхасвара [11].

54. Но кто отделяет от этого „приятного“ счастья „разумное“ [12], достигает третьей дхьяны — блаженства, [уже] не связанного с приятностью.

55. Кто же [и здесь], поглощенный этим блаженством, не стремится к высшему,— получает блаженство, общее с богами шубхакритсна.

56. Но кто, получив и такое блаженство, не ликует и равнодушен,— достигает четвертой дхьяны, лишенной и блаженства и страдания.

57. При этом некоторые воображают, что здесь [уже и есть] освобождение, так как оставлены радость и страдание, и мышление перестает функционировать.

58. Но те, кто „исследует“ великое созерцание, говорят, что и у этой дхьяны есть плод, пусть и такой, как долговременное пребывание с богами брихатпхала.

59. Мудрый же, видя, при выходе из медитации [13], беды [всех тех], у кого есть тело, восходит к знанию, [имеющему целью] уничтожение тела.

60. Отбросив ту [последнюю] дхьяну и решившись на высшее, мудрый точно так же отстраняется от материальной формы, как [прежде] от страсти.

61. Вначале он создает „ментальную концепцию" отверстий этого тела, а затем получает идею пустоты даже плотных вещей [14].

62. Другой же мудрый, „сжав" Атмана, ставшего пространством [15], смотрит на него как на бесконечного и достигает более высокой (ступени).

63. Иной преуспевший в изучении Атмана, устранив Атмана Атманом же, видит, „здесь ничего нет",— так вспоминается „[учение] о ничто" [16].

64. Потому и говорится: „познающий поле" освобождается, извлекаясь из тела, как сердцевина [травы] мунджа [17] или птица — из клетки.

65. Это и есть тот самый высший Брахман — лишенный знаков, прочный и неубывающий, которого мудрые знатоки начал зовут освобождением.

66. Вот я и показал тебе средство [освобождения] и [само] освобождение: если ты все понял и [тебе это] нравится — приступай к делу как следует».

67. Джайгишавья, Джанака и старец Парашара, став на этот путь, освободились, а также другие, [ныне] освобожденные.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Имеется в виду Будда. Игра слов: Икшваку — основатель солнечной династии.

[2] Муни — букв. «молчальник».

[3] «Бык среди людей» — обычный эпитет героя в древнеиндийской поэзии.

[4] Здесь Будда выражает желание освободить от страданий все живые существа.

[5] Здесь и далее игра слов: все, о чем говорит Арада Калама в своем учении, он так или иначе соотносит с качествами своего слушателя (см. ст. 26, 27, 29, 30, 31, 34, 36).

[6] Капила единодушно считался основателем санкхьи.

[7] О «бытии» см. ст. 17.

[8] О классификации «природы» см. ст. 18.

[9] Восклицания во время совершения торжественного ритуала.

[10] В тексте (a — b):

Yasmādatra ca bhūtāni pramuhyanti mahāntyapi

Джонстон считает, что речь идет о «великих существах» [16. Ч. II. С. 173], т. е. древних мудрецах и героях.

[11] Все названия этих классов божеств (здесь и в ст. 55, 58), видимо, соответствуют их природе, на которую намекают соответствующие стихи: ābhāsvara — «лучезарный», šubhakṛtsna — «всеблаженный», bṛhatphala — «имеющий великие плоды».

[12] В тексте (a — b)

Yastu prītisukhāttasmādvivecayati mānasam

Джонстон понимает это как: But he, who dissociates his mind from the joy of that ecstasy [16. Ч. II. С. 175], и такая интерпретация грамматически «проходит». Наша интерпретация основывается на нескольких

посылках. Во-первых, слово mānasam естественнее переводить как прилагательное, чем как существительное; во-вторых, глагол √ vic + vi подразумевает скорее «раз-личение» двух объектов, между которыми и устанавливается различие; в-третьих, сам смысловой контекст данного стиха («восхождение» от одной дхьяны к другой) предполагает противопоставление «абстрактного» состояния ума более «конкретному».

[13] Глагол √ thā + vyut имеет специальное значение выхода из медитации (как своего рода «выплывания» из глубины).

[14] Этот трудный стих звучит как:

Śarīre khāni yānyasmintānyādau parikalpayan
Ghaneṣvapi tato dravyeṣvākāśamadhimucyate.

Следуем переводу Джонстона. Очевидно, имеется в виду какое-то сосредоточение на «отверстиях», связанных с органами чувств и действий. Ср.: «Катха-упанишада» II.1.1, где самосущий проделывает эти отверстия («дыры» — khāni) для индрий, и «Майтри-упанишада» (II.6).

[15] В тексте:

Ākāśagatamātmānaṃ saṃkṣipya tvaparo budhaḥ
Tadevānantataḥ paśyanviśeṣamadhigacchatiṃ

В данном случае вызывает затруднение сочетание двух диаметрально-противоположных опытов: «распространения» себя и «сжатия». В буддийской йоге эта медитация соответствует «бесконечному пространству» [7. С. 185]. Видимо, в этом «трансе» йогин должен представлять себя уже не ограниченным своей телесной оболочкой, но как бы сливающимся со всем миром.

[16] В тексте: Akiṃcanya iti smṛtaḥ. Видимо, эта дхьяна и соответствует более всего той «медитативной доктрине», которую соотносят с Аларой тексты палийского канона (см. выше).

[17] Muñja — вид тростника или осокообразной травы.

ЛИТЕРАТУРА

Тексты, переводы, справочные издания

1. *Анандавардхана.* Дхваньялока «Свет Дхвани»: Пер. с санскрита / Введ. и коммент. Ю. М. Алихановой. — М., 1974.
2. *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7).— М., 1979.
3. Хрестоматия по истории Древнего Востока.— М., 1980. Ч. 2.
4. Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers down to A. D. 325 / Ed. rev. A. Roberts, and J. Donaldson.— Edinburgh, 1868. Vol. 5, 6.
5. The Bhagavadgitā. With an Introd. Essays, Sanskrit Text, and Notes by S. Radhakrishnan.— Bombay, 1970.
6. The Buddhacarita of Ašvaghosa. Pt 1. Sanskrit Text / Ed. by E. H. Johnston; Pt 2: Cantos I—XIV / Transl. by E. H. Johnston.— Calcutta, 1936.
7. Buddhist Scriptures. Sel. and transl. E. Conze.— Baltimore, 1960.
8. *Edgerton F.* The Beginnings of Indian Philosophy: Selections from the Rig Veda, Atharva Veda, Upaniṣads, and Mahābhārata.— Cambridge, 1965.
9. Eighteen Principles Upanisads / Ed. V. P. Limaye, R. N. Vadekar.— Poona, 1958. Vol. 1: Texts with Parallels from Extant Vedic Literature.
10. *Malalasekera G. P.* Dictionary of Pāli Proper Names. Vol. 1—2.— L., 1960.
11. Sāṃkhyakarikā: Yuktidīpikā. An Ancient Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa / Ed. R. Ch. Pandeya.— Delhi, 1967.
12. The Sāṃkhyatattvakaumudi of Vācaspati Miśra.— Varanasi, 1971. Ed. with the Tattvaprakāśika Hindi Comment., Notes, and Preface by G. S. Musalagoonkar.
13. Śankarabhāṣyopetā kṛṣṇayajurvedīyā švetāšvataropaniṣat. — Varanaṣi, 1966.
14. The Śāntiparvan. Vol. 15 (Pt 3: Mokṣadharma, A). Being the twelfth Book

of the Mahābhārata the Great Epic of India. For the first Time critically ed. by S. Belvalkar.— Poona, 1954.
15. Yogadaršanam — Pātañjala Tattvavaišaradīsaṃvilitavyā sabhāṣyasametam.—Varanasi, 1963.

ИССЛЕДОВАНИЯ

16. *Гринцер П. А.* Древнеиндийский эпос.— М., 1974.
17. *Рудой В. И.* К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы // История и культура Центральной Азии. М., 1983.
18. *Сидоров А. И.* Гностицизм и философия: (Учение Василида по Ипполиту) // Религии мира: История и современность: Ежегодник, 1982. М., 1982.
19. *Топоров В. Н.* Дхаммапада и буддийская литература // Дхаммапада: Пер. с пали / Введ. и коммент. В. Н. Топорова. М., 1960.
20. *Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. М., 1955.
21. *Шохин В. К.* Некоторые аспекты формирования классической санкхьи: Тексты и доктрины. (К вопросу об исторических связях санкхьи с буддизмом) // Древняя Индия: Язык, культура, текст. М., 1985.
22. *Dasgupta S. N.* A History of Indian Philosophy. Vol. 1—5. Delhi, 1975.
23. *Edgerton F.* The Meaning of Sānkhya and Yoga // Amer. J. Philol. Baltimore, 1924. Vol. 45, N 1.
24. *Garbe R.* Die Sāṃkhya Philosophie: Eine Darstellung des indischen Rationalismus.— Leipzig, 1894.
25. *Johnston E. H.* Early Sāṃkhya.— L., 1937.
26. *Kent S. A.* Early Sāṃkhya in the Buddhacarita // Phil. East and West. 1982. Vol. 32, N 3.
27. *Larson G. J.* Classical Sāṃkhya.— Delhi, 1979.
28. *Phillips S. H.* The Conflict of Voluntarism and Dualism in the Yogasūtra // J. Ind. Phil. 1985. Vol. 13, N 4.
29. *Sedlar J. N.* India and the Greek World: A Study in the Transmission of Culture.— N. Y., 1980.
30. *Shokhin V K.* Ancient Sāṃkhya-Yoga: an Aspect of the Tradition // Summ. Pap. presented by Soviet Scholars to the VIth World Sanskrit Conf., Oct. 13—20, 1984, Philadelphia (Pa). Pennsylvania. USA. Moscow, 1984.
31. *Winternitz M.* Geschichte der indischen Literatur.— Leipzig, 1920. Bd. III.

ТРАКТАТ СЕНЕКИ «О ПОСТОЯНСТВЕ МУДРЕЦА»

А. А. Столяров

Сочинение Ad Serenum. Nec injuriam nec contumeliam accipere sapientem (de constantia sapientis) (упоминаемое обычно под кратким названием «О постоянстве мудреца») входит в число 10 небольших трактатов морально-наставительного содержания (к ним относятся также «О промысле», «О гневе», «О досуге», «О блаженной жизни», «О спокойствии души», «О скоротечности жизни» и три «Утешения» — к Марции, к Полибию и к матери Гельвии), которые античная традиция в лице Квинтилиана (Inst. or. X, 1, 129) именовала «диалогами»; под этим названием они перечисляются и в средневековых рукописях (напр., cod. Ambrosianus). «Диалоги» Сенеки примыкают к жанру диатрибы (морализирующей «беседы» на популярные философские темы), чрезвычайно характерному для позднеантичной философии, особенно

стоической (в том числе для Эпиктета и Марка Аврелия). Наследница классического философского диалога, диатриба обладает рядом специфических черт. Это не диалог равных собеседников, а беседа наставника с некими недостаточно искушенными слушателями (воображаемыми или реальными). Здесь нет столкновения мнений: длинные монологи время от времени прерываются «вопросами» собеседника, которые лишь «подталкивают» развитие основной темы. Поэтому здесь нет и драматического поиска истины: она задана изначально и как бы вынесена за скобки. Диатриба не выясняет истину, а разъясняет ее, убеждает в ней, морализирует по ее поводу: это не столько диалог, сколько проповедь [1]. Форма диатрибы более всего отвечала умонастроению Сенеки. Он (как и Марк Аврелий) предпочитает живое «философствование по поводу» суховатому теоретизированию.

В «диалоге» «О постоянстве мудреца» Сенека обращается с наставлениями к Серену, которому посвящены и два других «диалога» — «О спокойствии души» и «О досуге». Анней Серен, друг, а возможно (если судить по родовому имени) и родственник, Сенеки, был значительно моложе своего наставника (Sen. Ep. ad Luc. 63,14—15; Mart. VII, 45,2). При Нероне (вероятно, между 52 и 62 гг.) Серен занимал высокую должность префекта городской стражи Рима (Plin. Nat. hist. XXII, 96) и, судя по сообщению Тацита (Ann. XIII, 13), известное время участвовал в дворцовых интригах, покрывая своим именем связь молодого Нерона и наложницы Акте (по всей видимости, ок. 55 г.). Умер от отравления (или был отравлен — ?), во всяком случае, до 63 (или 64) г., которым датируется 63-е письмо Сенеки, где тот сожалеет о смерти Серена [2]. Из «диалогов» можно вывести заключение, что Серен имел склонность к эпикуреизму.

О времени и обстоятельствах появления трактата приходится лишь строить догадки. Можно допустить, что он (как и ряд других «диалогов») написан по конкретному поводу — в данном случае по свежим следам событий 55 г., т. е. в том же или следующем году [3]. Тогда становится понятной цель Сенеки — утешить и наставить молодого друга, попавшего в чрезвычайно неудобное и опасное положение.

Здесь не место входить в детали учения Сенеки или стоической концепции мудреца. Но справедливо сказать, что если этика есть пафос всей системы (особенно у поздних стоиков), то учение

---

[1] См.: *Bultmann R.* Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Göttingen, 1910. S. 10 f., 20 f.; ср.: *Аверинцев С. С.* Плутарх и античная биография. М., 1973. С. 104—105.

[2] О Серене см.: *Ville Mirmont H. de la.* Annaeus Serenus, préfet des vigiles // Revue des études anciennes. 1916. N 18. P. 103—117, 172—180, 257—262; 1917. N 19. P. 27—31, 111—124.

[3] Первоначальная датировка П. Грималя (*Grimal P.* Sénèque. De constantia sapientis. Commentaire. P., 1953. P. 15—17). Позже он принял другую дату — 58 г. (*Grimal P.* Sénèque. P., 1957. P. 38). «Осторожная» датировка — 49—54 гг. (*Giancotti F.* Cronologia dei «Dialoghi» di Seneca. Torino, 1957. P. 192; о различных датировках см.: Там же. P. 178—191).

о мудреце, безусловно, есть кульминация этики. В этом смысле разбираемый нами «диалог» является характерным образцом не только философствования Сенеки, но и позднестоической моралистики вообще.

Первый заголовок — «[О том, что] мудрец невосприимчив к несправедливости и унижению» — это, по сути, вывод из стоического «парадокса», который принят Сенекой за исходный пункт рассуждений (см.: 2,2; 2,4; 5,3). Мудрец «невосприимчив к несправедливости» μὴ ἀδικεῖσθαι τὸν σοφόν — Plut. St. rep. 20, 1044 a. Схема «парадокса», восходящего к Хрисиппу (а возможно, и к Клеанфу — Cic. Tusc. III, 32,77), такова: 1) истинным злом является только моральное зло; 2) несправедливость предполагает внешнее зло, но 3) мудрец недоступен внешнему злу; следовательно, 4) на него не действует и несправедливость (ср. ниже: 5,3—5; 7,2; также: Diog. L. VII, 103; Cic. Tusc. II, 12,29; Sen. Ep. ad Luc. 31,5; 82,9).

Различие между несправедливостью (injuria) и унижением (contumelia) у Сенеки в целом то же самое, что между ἀδικία и ὕβρις (напр., SVF. III, Chrys. 578). В терминологии римского права injuria (=injustitia, iniquitas) есть всякое противозаконное деяние как умышленное причинение реального ущерба, как обида *делом*, затрагивающая право индивида; contumelia же толкуется как умышленное оскорбление личного достоинства, причем словесное par excellence. На вопрос, понималось ли когда-нибудь «унижение» как нечто самостоятельное по отношению к «несправедливости», трудно дать точный ответ (см.: P.—W. RE IX, 1556 sq.). Показательно, что в «Дигестах» (XLVII, 10,1 ср. Instit. IV.4) оскорбление личного достоинства, приводящее к бесчестью, квалифицируется как «несправедливость». Такая норма существовала, вероятно, уже во времена Сенеки (ср.: Cic. De off. I, 7,23—24; ниже, 5,1—4); поэтому, делая акцент на различии двух понятий (ниже, 10,1; 16,3; Ep. ad Luc. 71,7), Сенека исходит скорее из потребностей собственного замысла, чем из сложившихся правовых норм. А поскольку «унижение» он определяет все же как разновидность «несправедливости», предмет рассуждения логически исчерпывается уже в первой части «диалога», а вторая, посвященная «унижению», лишь дополняет ее. Краткая схема трактата: 1. Введение (1,1—2,3); 2. Постановка проблемы (2,4—4,3); 3. Разделение на части (5.1—2); Доказательство. 4 (1 часть). Мудрец невосприимчив к несправедливости (5,3—9,5); 5 (2 часть). Мудрец невосприимчив к унижению (10,1—18,5); 6. Заключение (19,1—5).

Суть использованного Сенекой «парадокса» резюмируется раннестоической формулой: «мудрец недоступен случаю» (ὁ σοφὸς ὑπὸ τῆς τύχης ἀήττητος — SVF I, 449; ср. III Chrys. 52). Формула подразумевает следующую связь понятий (если представить ее в самом простом виде). В стоическом космосе все происходит согласно «необходимости» (ἀνάγκη, necessitas); она понимается как внешняя причинность, изменить которую «не в нашей власти»

(вся совокупность предшествующих причин). «Судьба» (или «участь») (εἱμαρμένη, fatum) есть сочетание внешней причинности и собственного «решения» человека; «решение» есть результат «согласия» (συγκατάθεσις, assensio) на действие — единственного источника причинности, который «в нашей власти» (см.: Cic. Ac. post. I, 40; De fat. 39 sq.). «Случай» [4] же есть причинность, по тем или иным обстоятельствам неведомая человеку (SVF II, 965 sq.). Мудрецу (по идее) ведомы все причины, и в мире для него все только необходимо. Если для мудреца нет неизвестности, то нет и неожиданности: ему нечего бояться, но не на что и надеяться (см. ниже: 5,4; 8,1; 9,2; прим. 36). Зная, что от необходимости не ускользнуть и судьбу не подменить, он один понимает весь трагизм своего положения. В этом трагическом сознании, собственно, и реализуется то, чему стоики хотят научить человека: выносить знание своей участи без страха и надежды. У большинства людей нет совершенного знания: причинность явлена им как хаос превратностей. Человек страшится неизвестности и надеется избежать ее. Судьба есть у всех, раз люди живут в мире, где каждый вынужден что-то *делать*. Но для мудреца она принимает облик благого промысла, на путь которого он вступает добровольно, а для немудрого — облик капризной фортуны; первый сам избирает судьбу, второго настигает судьба. Таков смысл известных слов Сенеки (или Клеанфа): «Покорных рок (fata) ведет, влечет строптивого» (Ep. ad Luc. 107,11/Пер. С. А. Ошерова; ср.: 82,1 сл.).

Качество совершенного знания проявляется, далее, в области целеполагания: знание причин есть вместе с тем знание нравственно-необходимого, т. е. блага. Это значит, что мудрец не только адекватно (хоть безошибочно, но пассивно) реагирует на явления внешнего порядка, но соблюдает определенный принцип в отношении к действительности, устанавливая иерархию причин сообразно со своей целью. Конечной целью избирается добродетель («жизнь в согласии с природой»); но, поскольку ее обретение не может зависеть от внешней необходимости (см.: 5,4), мудрец должен допустить в сферу целеполагания лишь один источник причинности (или мотивации) — свое «согласие». Следовательно, он избирает целью *свое собственное совершенство* и соответственно «строит» свою «судьбу». Поэтому все «безразличное» для добродетели (почести, здоровье, смерть и пр.— вообще все, что не «в нашей власти») исключается из сферы целеполагания. Но, поскольку все же и мудрец вынужден исполнять «обязанности», возлагаемые на человека его природой,— заботиться о близких, участвовать в делах общества и т. п., наконец, просто поддерживать свое существование,— всякое такое действие он «предпочитает» (не превращая его при этом в самоцель, но всегда

---

[4] Использование в переводе слова «фортуна» — мера во многом вынужденная, так как трудно подобрать русский термин, передающий оба оттенка значения τύχη = fortuna — «случай» и «удача».

безошибочно) лишь постольку, поскольку оно способствует совершенству его добродетели. В силу этого любое, даже самое житейское, действие мудреца приобретает качество «совершенной обязанности» и может служить нравственным примером. Мудрец потому и мудрец, что он «разумный муж», знающий, что истинное благо человека не в сфере «безразличного» (см. ниже: 14,3; 19,3 сл.). Для простого смертного, напротив, все цели сосредоточены как раз в сфере «безразличного»; он подобен ребенку (см.: прим. 20), неспособному разобрать, где его благо, подвержен страстям, страху и надежде, ибо стремится к тому, что не «в нашей власти». Такой человек всегда испытывает разочарование и нуждается в утешении (предлагая свое утешение, Сенека, впрочем, считает нужным со всей «суровостью» — 1,1, прим. 5 — указать собеседнику его истинное положение — 15,4; 19,4—5). Для мудреца могут быть прискорбны лишь его собственные ошибки (а их он по определению не совершает). Итак, мы вернулись к тому, с чего начинает Сенека: «безразличное» (совпадающее для немудрого со случайным) не имеет отношения к нравственной жизни (между ними существует своего рода «онтологическая» несовместимость — 8,1; 16,2, прим. 21), а потому не может быть для мудреца ни подлинным благом, ни настоящим злом.

Если первый заголовок дает представление об отношении мудреца к миру, то второй («О постоянстве мудреца») поясняет его, разворачивая перед нами картину внутреннего состояния мудреца. Это достигается введением нового понятия (constantia = =καρτερία), смысл которого трудно передать одним русским термином. Основные оттенки значения: «постоянство» (Ep. ad Luc. 55,5; 92,3; 120,11; ср.: 71,18) как неизменное «согласие» с самим собой в добродетели; «стойкость» (ib. 67 3; 10; 71,35; ср. Cic. De off. I, 7,23), как разновидность мужества в противостоянии невзгодам и, наконец, резюмирующее «неколебимость» (Ep. ad Luc. 35,4; 59,14; 72,9—11). Здесь Сенека следует ранней традиции: constantia есть та интеллектуально-нравственная «собранность», «устойчивость» и «выносливость» мудреца, благодаря которой он не поддается вредным воздействиям; приблизительно то же выражает понятие «величие души» (см.: Diog. L. VII, 93, прим. 41). В более общем плане constantia соответствует «благострастию» (εὐπάθεια): свойственные лишь мудрому «благие страсти» свидетельствуют о постоянно-устойчивом, добродетельно-здоровом расположении его души (см.: Cic. Tusc. IV, 6,14; tres constantiae; ср. 13,31; 15,34; также прим. 56). «Непостоянство» же (inconstantia), состояние душевной «расхлябанности», в конечном счете тождественно порочности (см.: Cic. De leg. I, 17, 45; Tusc. IV, 13,29). Кратко говоря, устойчивое интеллектуально-нравственное расположение души, собственно, и есть то, что делает мудреца мудрецом (а следовательно, является его целью), т. е. «бесстрастие» как отсутствие «дурных» страстей. Сенека сам сетовал, что трудно подобрать латинский эквивалент для греч. ἀπάθεια (Ep. ad Luc. 9,2); поэтому основной смысл этого ключевого понятия

как раз и передается у него терминами constantia и tranquillitas animi [5].

В трактате заметно влияние Средней Стои: особое внимание к понятию «величие души», концепция «продвижения к добродетели» и, как следствие, проповедь аскезы. Мудрец не нуждается в аскезе для лучшего *овладения* добродетелью: его аскеза заключается в безошибочном пользовании совершенной добродетелью, которой он *уже* владеет. Нельзя, однако, сказать, что в этом вопросе была достигнута теоретическая ясность. С одной стороны, никто как будто не рождается мудрецом; следовательно, аскеза — единственный путь к добродетели. Это признавали уже основатели Стои (SVF I, 234, 577; III, Chrys. 481, 510 etc.). С другой стороны, мудрец занимает принципиально иное положение относительно добродетели. Отсюда следует, что «тот, кто продвигается» (προκόπτων = = proficiens, procedens), продвигается не «в» добродетели (т. е. не в пределах добродетели, не от меньшей добродетели к большей), но «к» добродетели (т. е. к границе, отделяющей не-добродетель от добродетели) и, значит, в пределах не-добродетельного состояния, где степень «продвижения» (προκοπή) не должна иметь существенного смысла. Нельзя быть «более» или «менее» добродетельным: можно либо быть добродетельным, либо не быть им; поэтому все пороки равны (Diog. L. VII, 120; Cic. De fin. III, 14,48; Pro Mur. 61; ниже, 13,5). Итак, отношение к аскезе с самого начала было двойственным и нашло свое отражение в многочисленных «парадоксах».

Вместе с тем всегда было совершенно ясно, что мудрец — явление чрезвычайно редкое (если вообще возможное). Поэтому уже Средняя Стоя (Панэтий) по психологически-педагогическим мотивам стала придавать большее значение аскезе не-мудреца. Это, в свою очередь, связано с бóльшим вниманием к «обязанностям» (т. е. тем предпочитаемым действиям в сфере «безразличного»), на которые должно быть ориентировано здравомыслие обычных людей в повседневной жизни. Внимание ко всякого рода житейским предписаниям и т. п. выражает свойственное особенно Средней и Поздней Стое желание как-то заполнить пропасть между мудрецом и не-мудрецом (см.: Cic. Tusc. IV, 13,29; Sen. De tr. an. 11, 1; De otio 6,2; Ep. ad Luc. 34,4; 35,4 etc. ниже, 3,4; 9,3—5; 10,3—4; 15,2—3; 17,3; 19,4—5). Но изначальный дуализм (побуждающий порой к предположению, что стоическая этика есть сочетание двух различно ориентированных теорий [6]) так и не преодолевается до конца.

Наконец, нельзя забывать, что Сенека не просто моралист-стоик, но еще и римлянин. Идеал мудреца приобретает у него специфически-римский колорит, впитывая представления о «доблестном муже» как идеально-добродетельном гражданине (см.

[5] Ср.: *Ganss W.* Das Bild des Weisen bei Seneca. Inaug. Diss. [Freiburg/Schweiz], 1952. S. 31—37.

[6] В этой связи см.: *Tsekourakis D.* Studies in the Terminology of early Stoic Ethics. Wiesbaden, 1974. P. 3 f.

ниже: 19,4—5, прим. 84; Ep. ad Luc. 115,3; M. Aur. II 5,1). Мудрец Сенеки ориентирован не просто на знание добра и зла, но и на действие: философия учит *делать* (Ep. ad Luc. 20,2; 55,5; 94,45). За силлогизмами и «парадоксами» «диалога» скрывается поэтому обещание научить такой жизни, которая наиболее достойна благородного римлянина. Этим, быть может, и объясняется достаточно оптимистический тон заключительных слов трактата, написанного, по всей вероятности, в то время, когда Сенека еще не оставил государственные дела.

Остается добавить, что Сенека далеко не всегда легок для перевода. Тем большего признания заслуживает переводчик, которому в целом удалось передать и дух, и букву текста. Перевод выполнен Л. А. Чернышевой по изд.: *Sénèque.* Dialogues. T. 4. Texte établi et traduit par R. Waltz. 4-me éd., revue et corrigée. P., 1959. P. 36—60 с учетом изданий: *Klei W* L. Annaeus Seneca. Dialogorum liber II. Nec injuriam nec contumeliam accipere sapientem (de constantia sapientis). Inleiding. Tekst. Kommentaar. Zwolle, 1950; *Grimal P.* Sénèque. De constantia sapientis. Commentaire. P., 1953.

Составленные мною примечания ориентированы (если не считать необходимых фактических разъяснений) на философское содержание текста.

ЛУЦИЙ АННЕЙ СЕНЕКА

К СЕРЕНУ

[О том, что] мудрец невосприимчив к несправедливости и унижению (о постоянстве мудреца)

1.1. Сказать по правде, Серен, меж стоиками и прочими учителями мудрости [1] существует такая же разница, как между женщинами и мужчинами: хотя и те и другие равно необходимы для совместной жизни [2], но первые предназначены к подчинению, а вторые — к господству. Прочие мудрецы лечат мягко и ласково [3], почти как знакомые, домашние врачи — не так, чтоб получше и поскорей, а так, как позволяет больной [4]. Стоики же избрали суровый путь и заботятся не о том, чтобы он казался нам приятным, а о том, чтобы как можно раньше освободить нас и привести на ту высокую вершину, которая недоступна никаким стрелам и потому возвышается над самой фортуной [5]. 2.— «Но путь, который нам предстоит, крут и тяжел».— А разве достигнешь вершины без усилий, ровной дорогой? Да и не так уж обрывисты эти дороги, как некоторые думают: лишь первая часть пути покрыта скалами и утесами и неприступна на вид; но ведь и наблюдателю многое издалека обычно кажется крутым и не-

проходимым, когда дальность расстояния искажает вид. Однако стоит подойти поближе — и то самое, что поначалу сливалось воедино, обманывая глаз, мало-помалу приобретает истинные очертания, пока, наконец, неприступная издали крутизна не окажется пологим склоном [6].

2.1. Недавно [7], когда зашла речь о Марке Катоне, ты с негодованием (ведь ты не выносишь несправедливости) говорил, что Катон был мало понят своим веком, что он, поднявшийся выше Помпеев и Цезарей, был поставлен ниже Ватиниев [8]; и тебе казалось возмутительным, что с него, когда он собирался опротестовать закон, сорвали на форуме тогу, что руки мятежного сборища тащили его от Ростр до самой Фабиевой арки, и он вынужден был снести и дерзкие речи, и плевки, и все прочие унижения от бешеной толпы [9]. 2. Я ответил тогда, что тобой движет любовь к республике, той самой, которую то Публий Клодий [10], то Ватиний, а то и кто-нибудь похуже продавали и, обуянные корыстью, не понимали, что, торгуя ею, они и себя продают. А относительно самого Катона я просил тебя быть спокойным: не может мудрец претерпеть никакой несправедливости и никакого унижения, и к тому же в Катоне бессмертные боги дали нам более истинный образец мудрого человека, чем в Улиссе и Геркулесе — предшествующим векам. А ведь именно их наши стоики назвали мудрыми, неутомимыми в трудах, презирающими наслаждение и победителями всех страшилищ [11]. 3. Катон не сражался с дикими зверями, преследовать которых — дело охотников и крестьян, не сражался он с чудовищами огнем и мечом, и жить ему выпало не в те времена, когда еще можно было поверить, что небеса покоятся на плечах одного человека, а тогда, когда исчезло уже былое легковерие и пришло время большой осведомленности. Он боролся против козней честолюбия [12], этого многоликого зла, и против безмерной жажды власти, насытить которую не смог весь натрое разделенный мир [13]; он один восстал против пороков вырождающегося общества, под собственным бременем клонящегося к падению, и рушащуюся громаду республики, насколько мог в одиночку удерживать, удерживал до тех пор, пока, наконец, захваченный падением, которому он так долго противостоял, не оказался погребен под ее руинами и вместе с ним не погибло все то, от чего он был неотделим: Катон не пережил свободу, а свобода — Катона. 4. И ему-то, ты думаешь, люди могли причинить несправедливость тем, что отобрали у него претуру [14] или тогу, что священную эту голову покрыли плевками? Надежно защищен мудрец, и недоступен он ни для несправедливости, ни для унижения.

3.1. Мне кажется, твоя душа пылает и клокочет от негодования и ты готов воскликнуть: «Так вот оно, что подрывает авторитет ваших правил! Много вы обещаете такого, чего не только пожелать, а во что и поверить нельзя [15]; и потом, величественно заявляя, что мудрец не бывает бедняком, вы тут же признаете, что у него обычно нет ни раба, ни крыши над головой, ни пищи; отрицая, что мудрец может впасть в безумие, вы не отрицаете, однако,

что ему случается и вне себя быть, и лепетать бессвязные слова, и совершать все, к чему принудит болезнь; вы отрицали, что мудрец бывает рабом, но не отпирались, что и на продажу его выставляют, и приказания он выполняет, и своему господину оказывает рабские услуги [16]. Значит, как ни вознеслось ваше высокомерие, вы опускаетесь столь же низко, как и все прочие, и лишь подменяете имена вещей [17]. 2. Что-то похожее подозреваю я и в том [вашем утверждении], которое на первый взгляд предстает прекрасным и величественным: а именно — что мудрец не может претерпеть несправедливости и унижения. Но ведь большая разница — полагаешь ли ты мудреца свободным от раздражительности или же недоступным несправедливости. Ведь если ты скажешь, что несправедливость он снесет равнодушно, то нет в нем никакой исключительности и обладает он вещью обычной — терпеливостью, которой учит привычка постоянно переносить несправедливости. Если же, по-твоему, он недоступен для несправедливости, то есть ему никто не станет ее причинять,— тогда, отбросив все дела, я становлюсь стоиком». 3. Что ж, верно,— я взялся не украшать мудреца мнимым почетом на словах, а утвердить его в таком месте, куда не проникнет никакая несправедливость.— «Так что же? Неужели никто не станет донимать его, не попробует уязвить?» — Во всем мироздании нет такого священного места, куда святотатство не добралось бы; но божественное не теряет своей высоты только из-за того, что находятся люди, жаждущие низвергнуть величие, вознесенное много выше их и потому им недоступное. Неуязвимо не то, что не подвергается ударам, а то, что не рушится ни под какими ударами: в таком именно смысле хочу я представить тебе мудреца. 4. Неужели можно усомниться, что силы больше в том, что непобедимо, чем в том, что не подвергается ударам? Сомнительны силы неиспытанные, но по заслугам наибольшей признается та прочность, которая отражает все удары. Так знай же, что мудрец обладает лучшей природой как раз потому, что никакая несправедливость ему не вредит, а не потому, что он не претерпевает ее вовсе. Мужественным человеком я назвал бы того, кого не сломят и не испугают ни войны, ни близость врага, но не того, кто предается безмятежному досугу среди праздных людей. 5. Именно в этом смысле мудрецу никакая несправедливость не страшна. И неважно, стало быть, сколько на него сыплется стрел, раз ни одна не может его поразить. Бывают камни тверже железа; адамант [18] нельзя ни расколоть, ни разбить, ни растереть — наоборот, он тупит все, что в него врезается; есть вещи, неподвластные огню,— охваченные пламенем, они сохраняют свою прочность и свой облик; высоко вздымающиеся над поверхностью моря утесы отражают натиск волн, не являя ни малейшего следа тех свирепых ударов, которые падали на них столько веков,— точно так же дух мудреца крепок и исполнен такой силы, что остается столь же неуязвим для нападок, как и все, о чем я сейчас упомянул.

4.1.— «Так значит, не найдется никого, кто дерзнет причи-

нить мудрецу несправедливость?» — Человек дерзнет, а несправедливость не достигнет мудреца. Ведь от низшего он удален на такое расстояние, что недоступен влиянию вредоносной силы. Даже когда люди могущественные, облеченные властью и сильные поддержкой раболепствующих пытаются ему повредить, мудрость остается недоступной их нападкам: так бывает с метательными снарядами — выпущенные из лука или катапульты, они хоть и взлетают высоко, исчезая из вида, однако ж неба им не прострелить. 2. Ты думаешь, когда тот глупый царь[19] затмил свет тучей стрел, хоть одна стрела попала в солнце? Или ты согласишься, что можно добраться до Нептуна, сковав цепями морские глубины? Подобно тому как небесное не дается в руки людские и как от тех, кто рушит храмы и переплавляет статуи, нет никакого вреда божественному, так и все, что совершается бесстыдного, низкого и наглого по отношению к мудрецу, рассеивается тщетно. 3.— «Но лучше, чтобы никто не пожелал этого сделать».— Слишком трудного просишь ты для рода человеческого — невинности. Да и кто заинтересован, чтобы такие вещи не случались? Конечно, те люди, которые могут их совершить, а вовсе не мудрец, которого ничто не заденет, даже если и случится. Я и правда не знаю, чем мудрость может лучше доказать свою силу, если не спокойствием среди нападок,— подобно тому, как лучшим подтверждением, что полководец силен и армией и оружием, служит его полная невозмутимость даже на вражеской земле.

5.1. Давай, Серен, если тебе угодно, проведем различие меж несправедливостью и унижением. Первая по самой природе более тяжела, а второе — легче и тяжело переносится только людьми чувствительными, поскольку задевает их (пусть даже и не причиняя вреда). Такова уж слабость и суетность людских душ, что для некоторых нет ничего горше унижения. Так, ты найдешь раба, который предпочтет, чтобы его били плетьми, но не давали оплеух, а смерть и побои сочтет более приемлемыми, чем оскорбительные слова. 2. До такой нелепости дошло, что мы терзаемся не только страданием, но даже мыслью о нем, подобно детям[20], которых страшат и тень, и уродливая маска, и искаженное гримасой лицо; их доводят до слез даже неприятно звучащие слова, и движения пальцев, и прочее, от чего они внезапно убегают, не подозревая о своем заблуждении. 3. Несправедливость имеет целью причинить кому-то зло, однако мудрость недостижима для зла: единственным злом для нее может быть позор, но ему не проникнуть туда, где уже есть добродетель и внутреннее достоинство. Итак, если несправедливость состоит в причинении зла, злом бывает только постыдное, а постыдному нет доступа туда, где властвует достоинство, то несправедливость не затрагивает мудреца. Если же несправедливость есть претерпевание какого-то зла, а мудрец ничего злого не претерпевает, то несправедливость [и в этом смысле] не задевает мудреца[21]. 4. Всякая несправедливость есть умаление [права] того, на кого она направлена, и никто не может претерпеть ее без какого-либо ущерба или для достоин-

ства, или для тела, или для каких-то внешних вещей. Но мудрец никакого ущерба понести не может: все он поместил в себе, ничего не доверил фортуне, свое добро держит в целости; он довольствуется добродетелью, которая не нуждается в случайном и потому не может быть ни приумножена, ни уменьшена. Ведь если что-то доведено до высшего предела, оно уже не может увеличиваться, а фортуна, в свою очередь, отнимает лишь то, что сама дала: но добродетели она не дает, а потому и не отнимает [22]. Добродетель свободна, нерушима, неизменна, неколебима: она так укреплена против случайных обстоятельств, что ее нельзя даже пошатнуть, не то что победить. На орудия пытки глядит она смелым взором, не меняющим выражения ни в ожидании беды, ни в предвкушении удачи. 5. Итак, мудрец не может испытать утрату, которая была бы для него чувствительна. Единственное, чем он владеет,— это добродетель, которой его невозможно лишить. Все прочее дано ему во временное пользование: а кто волнуется из-за утраты чужого? Но если несправедливость нисколько не может повредить тому, что является собственностью мудреца (раз добродетель неуязвима, неуязвимо и все, чем он владеет), то мудрецу нельзя причинить несправедливость. 6. Деметрий по прозвищу Полиоркет захватил Мегары [23]. Когда он спросил философа Стильпона [24], не лишился ли тот чего-нибудь, Стильпон ответил: «Нет, все мое при мне» — хотя имущество его было разграблено, и дочери захвачены врагом, и отечество подпало под чуждую власть, и ему самому царь задавал вопрос, сидя на возвышении, в окружении победоносного войска. 7. Но Стильпон отнял у него победу, объявив, что сам он (хотя город и захвачен), не только не побежден, но даже не потерпел никакого ущерба; и верно, он ведь в самом себе хранил те истинные блага, на которые не наложишь руку. А то, что оказалось разграбленным и захваченным, он считал не своим, но чем-то преходящим и подвластным лишь прихоти фортуны, и потому не ценил эти вещи столь же высоко, как свое достояние. В самом деле, тем, что притекает к нам извне, мы не владеем прочно и надежно.

6.1. Так рассуди же, смог бы вор или клеветник, или вспыльчивый сосед, или какой-нибудь богач, властью лишь во вдовой старости тешащийся, причинить несправедливость тому, у кого ни война, ни чужеземный враг, искусный в деле разрушения городов, ничего не смогли отнять. 2. Среди сверкающих повсюду мечей и толпы солдат, буйствующих в грабеже, среди крови и развалин поверженного города, среди грохота храмов, рушащихся на своих богов,— только для одного человека был мир. Поэтому не следует тебе опрометчиво судить о моем обещании — если я не заслуживаю доверия, то у меня найдется поручитель. Ты, наверное, не допускаешь, что такую стойкость и такое величие духа можно встретить в человеке. Но что, если он [Стильпон] выступит и скажет: 3. Нет у тебя оснований сомневаться, сможет ли смертный человек подняться над человеческим, сможет ли спо-

койно взирать на мучения, потери, язвы, раны, огромные, кругом бушующие потрясения, перенесет ли он невзгоды со стойкостью, а благополучие — с умеренностью, не уступая первым и не полагаясь на второе, и останется ли одним и тем же среди всевозможных превратностей, ничего не считая своим, кроме себя самого[, а в себе самом — наилучшую часть] [25]. 4. И вот я готов показать вам, что, хотя по приказу разрушителя стольких городов укрепления пробиваются ударом тарана, высокие башни, окруженные подкопами и скрытыми ходами, внезапно оседают, а осадные валы встают вровень с неприступными твердынями,— нет все же таких орудий, которые смогли бы поколебать хорошо укрепленный дух. 5. Я только-что выбрался из-под руин дома и, окруженный пыланием пожаров, бежал от пламени по потокам крови. Какая участь постигнет моих дочерей, не худшая ли, чем судьба их родины, я не знаю. Одинокий и старый, лишь враждебное видящий вокруг себя, я заявляю, однако ж, что имущество мое цело и невредимо: я сохраняю и продолжаю иметь все то, чем и прежде владел. 6. Не обольщайся, считая меня побежденным, а себя победителем: это лишь твоя фортуна победила мою. Где все то, что преходяще и меняет хозяев, я не знаю: мое со мной и впредь будет при мне. 7. Пострадали другие: богачи потеряли свои имения, сладострастники — своих возлюбленных и тех, чью любовь приобретают с большим уроном для своего доброго имени; честолюбцы потеряли места в сенате и на форуме, места, предназначенные для публичного упражнения в пороках; ростовщики потеряли списки, которые алчность в ложной радости наполняет призрачными богатствами; а мое достояние цело и невредимо. Поэтому спроси лучше тех, кто рыдает и сетует, кто, защищая свои деньги, подставляет беззащитную грудь острым мечам, кто бежит от врага, унося свое добро за пазухой. 8. Так убедись же, Серен, что этот совершенный муж, преисполненный человеческих и божественных добродетелей, не теряет ничего. Блага его окружены прочными, несокрушимыми укреплениями. Не равняй с ними ни Вавилонские стены, в которые все же проник Александр [26], ни укрепления Карфагена и Нуманции, покорившиеся руке одного завоевателя [27], ни Капитолий с его твердыней [28] — даже здесь враг оставил свой след. Те укрепления, что охраняют мудреца, надежно защищены от огня и ударов, в них нет доступа, высоко возносятся они, несокрушимые и равные богам [29].

7.1. Не говори, по своему обыкновению, что никогда не отыскать среди нас такого мудреца. Мы не измышляем его ради пустой славы человеческой, не выдумываем как призрачный образ небывалой вещи, но, каким его представляем, таким изобразили и будем изображать впредь. Быть может, такой человек появляется в редких случаях и через большие промежутки времени — но все великое и превосходящее обычный средний уровень вообще рождается нечасто [30]. Впрочем, я склонен думать, что тот самый Марк Катон, с упоминания о котором началось наше рассуж-

дение, пожалуй, превосходит намеченный нами образец. 2. Наконец, то, что повреждает, должно быть более прочным, чем то, что повреждается. Но порок не сильнее добродетели: значит, мудрецу нельзя повредить. Несправедливость чинят добрым только злые: у добрых меж собой мир[; злые же грозят пагубой как добрым, так и друг другу] [31]. Если повредить можно лишь тому, кто слабее, а злой слабее доброго, то несправедливость может грозить доброму лишь от человека неравного по силе и, стало быть, не коснется мудреца. А уж в том тебя не надо убеждать, что если кто и добр по-настоящему, то именно мудрец. 3. «Но если,— скажешь ты,— Сократ был осужден несправедливо, значит, он испытал несправедливость». Здесь нам нужно понять следующее: может случиться, что некто совершит несправедливость по отношению ко мне, но меня она не заденет; например, если бы кто-то, украв какую-нибудь вещь с моей сельской виллы, положил ее в моем городском доме, он совершил бы воровство, но я-то ничего не потерял бы. 4. Можно стать преступником, и не причинив никому вреда. Если некто вступает в связь со своей женой, как с чужой, он прелюбодей, а она при этом не становится прелюбодейкой. Некто подложил мне яду, но яд, смешавшись с пищей, утратил свою силу: подложивший яд обрек себя на преступление, хотя и не нанес вреда. И разбойник, чей удар пришелся на мою одежду и потерял силу, не становится от этого меньше разбойником. Всякое преступление,— еще до того, как видны его последствия,— уже совершено постольку, поскольку [само намерение] достаточно [свидетельствует о] вине [32]. 5. Есть вещи такого рода и так связанные между собой, что первое может существовать без второго, а вот второе без первого не может. Постараюсь объяснить эти мои слова. Я могу двигать ногами и при этом не бежать, но я не могу бежать, не двигая ногами. Могу, хоть и нахожусь в воде, не плыть, но если я плыву, то не могу не быть в воде. 6. Подобным образом обстоит дело и в нашем вопросе. Если я претерпел несправедливость, необходимо, чтобы она была совершена: если же она совершена, это еще не значит, что я обязательно претерплю ее. Ведь может произойти много такого, что отвратит несправедливость. Подобно тому как случай может отвести занесенную для удара руку и отклонить посланную в цель стрелу, так и любое обстоятельство способно отвратить любую несправедливость, перехватив ее на полпути: она,— хоть и совершена,— никого не коснется.

8.1. К тому же справедливость не может претерпеть ничего несправедливого, поскольку противоположности несовместимы; несправедливость, далее, не может совершаться иначе, как несправедливо: следовательно, с мудрецом не может приключиться несправедливости. И тебя не должно удивлять, что никто не может причинить ему несправедливость: ведь никто не сможет принести ему и пользы. Да мудрец и не нуждается ни в чем, что он мог бы получить в дар, а дурной человек не в силах сделать подарок, достойный мудреца. Ведь прежде чем давать, надо самому

иметь: а дурной человек не имеет ничего такого, что мудрец был бы рад получить. 2. Итак, никто не может ни повредить мудрецу, ни принести ему пользу, поскольку божественные существа не нуждаются в помощи и не могут подвергнуться порче, а мудрец наиболее близок и родствен богам и, за исключением смертности, во всем подобен богу [33]. Устремленный и влекомый лишь к высокому, упорядоченному, бестрепетному, где все течет равномерно и согласованно [34], все спокойно и благодатно, все вершится для общего блага, на пользу себе и другим, он останется недоступен ни для низких желаний, ни для скорби. 3. Повинуясь лишь разуму, с божественным духом шествует он сквозь людские превратности. Не от кого ему ждать несправедливости: ты думаешь, я говорю только о людях? Нет, и о фортуне тоже: сколько бы раз она ни сталкивалась с добродетелью, она никогда не отступала без урона. Если тот крайний предел, за который не простирается власть жестоких законов и злобных тиранов, над которым не властна фортуна, мы принимаем в спокойствии и ясности духа, если мы знаем, что смерть не является злом [35], а значит, и несправедливостью,— то намного легче перенесем все прочие потери и несчастья, бесславие, перемены мест, осиротелость, разлуки. Все это не затронет мудреца, даже если разом на него обрушится, а одного удара он и вообще не заметит. И если он стойко выносит несправедливости судьбы, что ему людская несправедливость? Он знает, что люди — лишь орудия фортуны!

9.1. Итак, все эти вещи он переносит так же стойко, как зимний холод и непогоду, как треволнения и болезни и все прочее, происходящее по случаю. Никого он не ставит так высоко, чтобы признать, будто тот действует по здравому размышлению,— оно есть только у мудреца: все прочие люди неспособны действовать продуманно, над ними властвуют ошибки, заблуждения и неупорядоченные движения души, которые мудрец причисляет к превратностям. А что до случайностей, то они свирепствуют вне нас — к ним относится и несправедливость. 2. Подумай и о том, какой простор для несправедливости открывается в вещах, грозящих нам опасностью,— например, подкупе обвинителя, ложном доносе или обращении против нас гнева власть имущих и всех прочих кознях, какие бывают среди граждан. Часто встречается еще и такая несправедливость, когда у кого-то отбирают прибыль или долгожданную награду, силой отнимают с большим трудом добытое наследство, лишают покровительства богатой семьи. Всего этого избегает мудрец, который не знает, что значит жить в надежде или в страхе [36]. 3. Прибавь еще, что никто не в силах встретить несправедливость невозмутимо, что она, напротив, волнует чувства всякого человека, и не тревожится ею только муж, свободный от ошибок, умеющий управлять собой, исполненный высокого и ясного спокойствия. Ведь если несправедливость кого-то задевает, она волнует его и приводит в смятение; а мудрец свободен от гнева, который пробуждается при виде несправедливости. Причем он не был бы свободен от гнева, будь он

подвластен несправедливости [37]: но мудрец знает, что она его не заденет. Поэтому он так прям и горд, потому исполнен постоянной радости. Наконец, он не сжимается [38] под ударами обстоятельств и людей как раз по той причине, что на пользу ему и сама несправедливость, при помощи которой он испытывает себя и проверяет свою добродетель. 4. Замрем же — прошу вас — перед этим образом, благоговейно обратив наши души и слух к мудрецу, ускользающему от несправедливости! Не нужно для этого убавлять ни вашей вспыльчивости и необузданности желаний, ни слепого безрассудства и заносчивости: свобода мудреца провозглашается при сохранении ваших пороков. Нет, мы вовсе не притязаем на то, чтобы удержать вас от несправедливости, мы утверждаем лишь, что он стоит выше всех несправедливостей и защищает себя от них терпением и величием духа. 5. К примеру, многие одерживали победу в священных состязаниях [39], утомив противника упорным сопротивлением: считай же, что мудрец из породы тех бойцов, которые длительным и настойчивым упражнением обретают мощь выдерживать и укрощать всякую враждебную силу.

10.1. Так как первую часть мы бегло обозрели, перейдем теперь ко второй; здесь, пользуясь иногда частными, а по преимуществу — общими доводами [40], мы покажем тщетность унижения. Унижение есть меньшая несправедливость, на которую мы можем скорее жаловаться, чем преследовать ее по закону, ибо законы даже не считают ее сколько-нибудь достойной наказания. 2. Аффект пробуждается здесь приниженностью [41] души, которая сжимается под влиянием высказанного или высказанного презрения: «Этот меня сегодня не принял, хотя других принимал», или: «В ответ на мои слова он высокомерно отвернулся или рассмеялся мне в лицо», или: «За столом он поместил меня не на почетном, а на крайнем ложе» и прочее в таком же роде. Как иначе назвать это, если не жалобами привередливой души? На них скоры лишь неженки да баловни фортуны; недосуг все это замечать тому, кого теснит худшее. 3. Люди, развращенные чрезмерной праздностью и отсутствием подлинных несправедливостей, по складу души так слабы и изнежены, что их раздражают даже эти пустяки, которые большей частью суть плод их превратного представления. Стало быть, ни благоразумия, ни твердой уверенности [42] не имеет в себе тот, кто поддается унижению. Ведь ясно, что он сам считает себя оскорбленным: но именно эта скорбь и свидетельствует о некоторой приниженности, угнетенности и подавленности души. Напротив, мудреца никто не в силах задеть: он познал свое величие, он ни за кем не признает такой же власти над самим собой, и все эти душевные переживания, а лучше сказать, досадные неприятности он не то что побеждает, а скорее не замечает вовсе. 4. Нет, если не поразить, то настичь мудреца может нечто иное, как-то: телесная боль и дряхлость или утрата друзей и детей и бедствие родины, объятой пламенем войны [43]. Я не отрицаю, что мудрец чувствует все это,— ведь не приписываем же мы ему

твердость камня или железа [44]. Не нужно никакой добродетели, чтобы перенести то, чего не чувствуешь. Итак: некоторые удары он принимает, но лишь затем, чтобы преодолеть их, излечить их и изгладить их след. А всякие мелочи он и не замечает вовсе, и не вооружается против них своей стойкой добродетелью, привычной к перенесению трудностей: он или не ощущает их, или считает достойными смеха.

11.1. Кроме того, если унижение по большей части наносят обуянные гордыней и высокомерные люди, неспособные переносить свое счастье, то мудрец совершенно неуязвим для этой тщеславной страсти благодаря прекраснейшей из всех добродетелей — величию души. Подобного рода вещей эта добродетель избегает как пустых призрачных снов и ночных видений, не имеющих в себе ничего основательного и истинного. 2. Вместе с тем мудрец сознает, что все люди гораздо ниже его как раз потому, что имеют дерзость презирать тех, кто гораздо выше их. Слово «унижение» (contumelia) происходит от слова «презрение» (contemptus) [45], ибо такой несправедливостью отмечен лишь тот, кому выказывается презрение. Однако, даже совершая то, что обычно творят оскорбители, человек не в силах выказать презрение тому, кто старше и лучше его. Ведь и дети бьют родителей по лицу, а младенец хватает и таскает мать за волосы и плюет на нее или обнажает при посторонних то, что должно быть скрыто одеждой, и не удерживается от непристойных звуков: но ничто из всего этого мы не считаем унижением. Почему? Да потому, что совершающий это не может унизить. 3. По той же причине нас забавляют пренебрежительные насмешки наших рабов над своими хозяевами, и мы даем им право перенести эту дерзость и на гостей, раз уж она начала с хозяина. И чем больше преуспевают они в оскорблениях и насмешках, тем развязнее становится их язык. Для этой забавы даже покупают дерзких мальчишек, а их бесстыдство изощряют к тому же специальным обучением, дабы они изливали поношения со знанием дела: и все это мы называем не унижениями, а остроумными шутками [46]. Какое же это безумие, то тешиться, то оскорбляться одним и тем же, и слово, сказанное другом, называть злоречием, а сказанное рабом — забавной шуткой!

12.1. Что являем мы собой по отношению к детям, то мудрец являет по отношению ко всем людям, которые и в зрелости и до седых волос сохраняют все ту же ребячливость. Да и разве повзрослели те, чьи душевные пороки и заблуждения лишь умножились, кто отличается от детей только размерами и обликом тела? Во всем прочем они не менее пусты и непостоянны, жаждут наслаждений без разбора, суетливы, а кроткими бывают не по складу ума, но от страха. 2. Вряд ли кто-то признает разницу меж ними и детьми в том, что у детей жадность до игральных костей, орехов и мелкой монеты, а у них — до золота, серебра и людных городов; что дети играют друг с другом в магистраты и у них игрушечные и претекста, и фасции, и трибунал [47], а взрослые люди всерьез изображают то же самое на Марсовом поле, на форуме

и в курии [48]; дети строят на берегу домики из песка, а взрослые — как будто совершают что-то великое — возводят из камня стены и кровли, превращая то, что создано для защиты, в источник опасности [49]. Следовательно, взрослые заблуждаются так же, как дети, но только в другом и более весомо. 3. И значит, не без основания мудрец принимает их оскорбления как шутки, время от времени бранит и наказывает их, как детей: не потому, что он претерпевает несправедливость, а потому, что они ее совершили и чтобы больше не повторяли. Подобным образом и животных укрощают плетью: мы не гневаемся на них, когда они не повинуются всаднику, но наносим удар, чтобы боль умерила их строптивость. Вот тебе и ответ на возражение, которое нам ставят: почему мудрец, если его не задевают несправедливость и унижение, наказывает тех, кто их совершает? Не для того, чтобы за себя отомстить, а чтобы их исправить.

13.1. Так отчего же ты не веришь, что эта крепость духа может быть присуща мудрому человеку, когда то же самое ты можешь заметить и в других людях, но только по другому поводу? Какой врач гневается на безумного или дурно принимает брань больного лихорадкой, которому запретил холодное питье? 2. Мудрец с таким же настроем относится ко всем людям, с каким врач к своим больным: врач не считает зазорным обследовать у них и непристойные части, если они нуждаются в лечении, не брезгует изучать испражнения и мочу и не считает обидными крики помешанных. Мудрец знает, что все те, кто щеголяет в тогах и пурпуре, здоровы лишь на вид; он глядит на них только как на больных, неспособных владеть собой. А потому он не гневается на них, если в болезни они позволяли себе какие-то дерзости по отношению к врачу, и как ни во что не ставит их почести, так не считается и с их малодостойными поступками. 3. Как не возомнит он о себе из-за того лишь, что нищий ему поклонится, так не сочтет унижением, если на его приветствие не ответит взаимным приветствием человек плебейского сословия. Точно так же не возгордится он оттого, что на него будут с почтением взирать многие богачи (ведь он знает, что они нисколько не отличаются от нищих и даже еще несчастнее, ибо нищие нуждаются только в необходимом, а эти — во многом). И напротив, его не заденет, если на его приветствие царь мидян или азийский Аттал [50] ответит молчанием и даже не взглянет в его сторону. Он знает, что их положение не более достойно зависти, чем положение того, кто, заботясь о множестве домочадцев, вынужден усмирять больных и безумных. 4. Неужели мне трудно перенести, если мне не выкажет почтения кто-нибудь из тех, что ведут торг у храма Кастора [51], продавая и покупая негодный товар, и чьи лавки набиты толпой самых худших рабов? Думаю, нет. В самом деле, чем хорош человек, под властью которого одни негодяи? Итак, мудрец останется равнодушным к почтительности или непочтительности подобных людей, а равно и царя: «Ты властвуешь над парфянами, мидянами и бактрийцами, но удерживаешь их страхом, а они та-

ковы, что тебе и лук нельзя выпустить из рук,— продажные негодяи, высматривающие себе нового господина» [52]. 5. Стало быть, никто не может унизить мудреца: хоть люди и отличаются друг от друга, для мудреца все они одинаковы из-за равно присущей им глупости [53]. И если он хоть раз опустится до того, чтобы прийти в волнение от несправедливости или от унижения, он уже никогда не сможет сохранить спокойствие, а спокойствие есть отличительное достояние мудреца. Он не признает, что кто-то унизил его: иначе он выказал бы уважение оскорбителю; а ведь совершенно неизбежно, что если мы с трудом переносим оскорбление от какого-то человека, то его уважение нам приятно.

14.1. Некоторые охвачены таким безумием, что считают, будто унизить их может даже женщина [54], но имеет ли значение, какова она, сколько у нее носильщиков, какими украшениями отягощены ее уши или сколь просторен ее паланкин? В любом случае это неразумное животное и — если только не получила образования и обширного воспитания — предается всевозможным страстям и влечениям. Некоторые с трудом сносят, даже если их ненароком дернет за волосы тот, кто завивает локоны, считают оскорблением тяжелый нрав привратника, надменность номенклатора [55] и спесивость спальника. Какой же смех должно вызывать все это, какая радость [56] должна наполнять душу того, кто созерцает свой покой среди нагромождения чужих заблуждений! 2. — «Что же, мудрец не войдет в двери, которые охраняет суровый привратник?» — Напротив, если нужно будет, он постарается усмирить его, каков бы он ни был, бросив ему подачку, словно свирепому псу, он не сочтет бесчестьем и поиздержаться ради того, чтобы переступить порог, помня, что и на некоторых мостах надо платить за вход. Он одарит и того, кто (каков бы он ни был) требует мзды за посещение: ведь ему известно, что продажное можно купить. А кто любуется собой из-за того, что с гордым видом дал отпор привратнику, сломал его жезл и пошел к хозяину, требуя высечь этого привратника,— человек подлой души. Унижает себя до соперничества тот, кто вступил в ссору и уподобился обидчику, чтобы отомстить. 3.— «А что сделает мудрец, если получит пощечину?» — То же самое, что и Катон, когда его ударили по лицу: он не распалился гневом, не мстил за несправедливость, но и не прощал ее, а просто счет несодеянной [57]. Презрев несправедливость, он выказал большее величие души, чем если бы простил ее. Но не будем долго задерживаться на этом: ибо кто же не знает, что мудрец представляет себе благо и зло совсем не так, как остальные люди? 4. Его не заботит, что́ люди считают гадким или ничтожным: не следуя толпе, но подобно звездам, путь которых противоположен движению небесного свода [58], идет и он наперекор общему мнению.

15.1. Итак, не говорите больше: «Значит, мудрец не потерпит несправедливости, даже если и побьют его, если выколют глаз? Значит, не будет унижен, если толпа на форуме осыплет его не-

пристойной бранью, если на пиру у царя ему прикажут возлечь в нижней части стола и есть вместе с рабами, исполняющими самую низкую службу? Если, наконец, заставят перенести еще и многое другое, тягостное для естественного человеческого достоинства?» 2. Сколь бы многочисленны и тягостны ни были подобные вещи, природа у них одна и та же: если мудреца не задевает малое, его не заденет и значительное; если не задевает одно, то не заденет и многое. Но вы строите догадки о человеке великой души, исходя из собственной слабости, и, рассудив, сколько вы сами можете выдержать, приписываете мудрецу немногим больший предел терпения. А мудрец не имеет с вами ничего общего, так как благодаря своей добродетели помещен в иных пределах мира [59]. 3. Собери самое тягостное, самое трудноперенесимое и отвратительное для зрения и слуха — он не даст этим вещам погубить себя и сумеет противостоять и каждой в отдельности, и всем вместе. Заблуждается тот, кто считает, что одно переносимо для мудреца, а другое непереносимо, и тем ставит известные пределы величию его души: фортуна побеждает нас, если только мы не победим ее окончательно. 4. Не думай, что дело здесь в сугубо стоической суровости. Эпикур, которого вы избрали покровителем вашей лености и который, как вы считаете, предписывает все сладостное, располагающее к праздности и ведущее к наслаждениям, говорил: «Фортуна не противится мудрецу» [60]. Это уже почти голос мужа! Что ж, скажи сильней и изгони ее совсем! 5. Дом мудреца тесен, в нем нет убранств [61], шума и церемоний, его не охраняют привратники, распределяющие толпу гостей с продажной привередливостью; но этот пустой порог, эти открытые двери фортуна не переступит: она знает, для нее нет места там, где ей ничего не принадлежит.

16.1. Если уж сам Эпикур, столь снисходительный к телу, восстал против несправедливостей, то неужели нам (стоикам.— *Перев.*) что-то может показаться невероятным или превышающим меру человеческой природы? Он говорит, что несправедливости переносимы для мудреца, а мы — что несправедливостей для него не существует. 2. И не утверждай, что это противоречит природе. Мы не отрицаем, что неприятно быть истерзанным, избитым, лишиться какого-нибудь члена, но отрицаем, что все это — несправедливость. Мы оспариваем здесь не чувство боли, а имя несправедливости, которую нельзя претерпеть, если цела добродетель. Какое утверждение вернее, мы увидим; но оба они согласны в пренебрежении несправедливостью. Ты хочешь узнать, какая между ними разница? Такая же, как между двумя бесстрашными гладиаторами [62]: один просто зажимает рану и остается в позиции, а другой, обращаясь к вопящей толпе, дает знак, что ничего не случилось и не нужно прекращать бой. 3. Не думай, что мы во многом расходимся [63]. В том, о чем идет речь и что действительно всех нас заботит, оба учения согласны: они побуждают нас презирать несправедливости и — я назвал бы их тенями и призраками несправедливостей — унижения. Чтобы презирать унижения, не нужно

даже мудрости; достаточно простого здравомыслия, чтобы спросить: «Заслуженно мне это выпало или незаслуженно? Если заслуженно, это не унижение, а справедливый суд надо мной; если незаслуженно, то пусть краснеет тот, кто совершил неправое дело». 4. Да, собственно говоря, что такое унижение? Кто-то посмеялся над моей лысиной, и над слабыми глазами, и над худобой голеней, и над моей осанкой, но разве унизительно выслушать то, что и так очевидно? Сказанное наедине смешит нас, сказанное в присутствии многих — оскорбляет, и мы не признаем за другими свободы повторять то, что привыкли говорить сами о себе. Умеренным шуткам смеемся, неумеренным — гневаемся.

17.1. Хрисипп рассказывает, что некто пришел в ярость, когда какой-то человек назвал его морским бараном [64]. Мы видели, как Корнелий Фид, зять Овидия Назона, плакал в сенате, когда Корбулон [65] обозвал его ощипанным страусом: ему хватило сил вынести многие поношения, больно задевавшие его привычки и нравы, а такая вот нелепость повергла его в слезы. Так слабеют души, когда их покидает разум! 2. А что, собственно, задевает нас, если кто-то изображает нашу манеру говорить, кто-то — походку, какой-нибудь телесный изъян или порок речи? Как будто эти недостатки в чужом изображении становятся заметнее, чем у нас самих! Одни с неудовольствием принимают речи о старости, о седине и о прочем, хотя мы всем желаем дожить до этого. Других выводит из себя злословие насчет бедности, но бедность унижает лишь того, кто ее скрывает. Отнять почву у наглецов, изощрившихся в оскорблениях, можно лишь при условии, что сам займешь их место — раньше и по доброй воле: тот не дает повода для насмешек, кто начал с себя самого [66]. 3. Ватиний, словно созданный для привлечения пасмешек и ненависти, сам был, как всем известно, отменным шутником и острословом. Он сам больше всех шутил над своими ногами и покрытым шрамами горлом [67] и тем избежал враждебных насмешек — а врагов у него было больше, чем болезней,— и в первую очередь колкостей Цицерона. Если уж на это благодаря своей наглости оказался способен человек, которого привычность к насмешкам лишила стыда, то почему этого не сможет человек, достигший уже известных успехов в занятии свободными искусствами и в постижении мудрости? 4. Добавь еще, что это и своего рода месть — отнять у оскорбителя возможность насладиться причиненным унижением. Тогда обычно говорят: «Вот досада! Вижу — он ничего не понял!» — потому что действенность унижения зависит от чувствительности и раздражительности того, на кого оно нацелено. К тому же рано или поздно и у обидчика найдется враг, который отомстит и за тебя.

18.1. Гай Цезарь[68], как передают, помимо прочих пороков, которыми он был наделен в изобилии, обладал поразительной склонностью унижать людей всеми известными способами; однако при этом он сам давал обильнейшие поводы для насмешек: столь неприятна была его бледность — признак безумия,— та-

кая дикость таилась в глазах, скрытых под старушечьим лбом, так уродлива была плешивая голова, едва прикрытая редкими волосами. Прибавь заросшую щетиной шею, и худобу ног, и огромность ступней. Сверх меры хватило бы, если бы я захотел перечислить все то, чем унижал он своих родителей и предков, чем унижал он граждан всех сословий: расскажу лишь о том, что привело его к концу. 2. В числе первых его друзей был Валерий Азиатик [69], человек вспыльчивый и едва ли способный равнодушно сносить чужие насмешки. И вот во время застолья, то есть в присутствии многих людей, Цезарь во весь голос упрекнул Азиатика, что его жена-де не слишком хороша в постели. Боги благие! И это слушать мужу[, а принцепсу знать]![70]. До какой же степени должна дойти разнузданность, чтобы — я не говорю уж — консуляру, не говорю — другу, но законному супругу принцепс рассказывал и о своем прелюбодеянии и о пресыщении! 3. Иначе было с военным трибуном Хереей [71]: речь у него была не по мужеству — слабая, вялая и — если, конечно, не знать о его деяниях — скорее могла вызвать недоверие. Когда он просил пароль, Гай давал ему то слово «Венера», то «Приап», и так и этак пеняя воину при оружии за его мягкость,— а сам при этом был одет в прозрачные ткани, обут в сандалии и украшен золотыми вещами. Этим он заставил Херею прибегнуть к мечу, чтобы больше уж не просить пароля. Херея первым из заговорщиков занес руку и одним ударом снес ему шею; и уж затем со всех сторон набросилось множество вооруженных мечами людей, мстящих за личные и общественные несправедливости [72]. Но первым проявил мужество тот, кто менее всего казался на это способным. 4. Что до самого Гая, то он во всем видел для себя унижение,— ведь, как известно, кто хуже всех переносит несправедливости, тот больше всех склонен их причинять. Он разгневался на Геренния Макра [73] за то, что тот, приветствуя, назвал его просто Гаем. А примипиляру [74] не сошло с рук, когда он назвал его Калигулой,— хотя императора, рожденного в лагере, питомца легионов, обычно называли этим прозвищем, и никогда не было у него имени, более знакомого солдатам [75]; ведь только одев котурны [76], он стал считать прозвище «Калигула» позорным и постыдным. 5. Итак, пусть нам служит утешением, что, хотя наша снисходительность и не позволяет нам мстить, однако найдется же когда-нибудь человек, который накажет обидчика за всю его заносчивость, наглость и несправедливость: ведь эти пороки никогда не ограничиваются одной жертвой и одним-единственным унижением.

19.1. Обратимся же к примерам тех людей, чья выдержка достойна восхищения: таков Сократ, который добродушно принимал едкие шутки в свой адрес на публичных представлениях комедий и смеялся не менее, чем когда его жена, Ксантиппа, обливала его грязной водой [77]. Когда Антисфена упрекали в том, что его мать варварского происхождения — фракийка [78], он отвечал, что и Мать богов — фригийка [79]. 2. Не нужно затевать ссоры

и споры, как бы ни оскорбляли нас негодные люди (а только негодяи и способны на это); будем держаться подальше, не обращая на них внимания, будем равнодушны и к почестям, и к несправедливостям толпы, не горюя из-за одних и не радуясь другим. 3. Иначе страх перед унижениями или отвращение заставят нас пренебречь многими необходимыми вещами, и мы не выполним общественных и личных обязанностей [80] даже первостепенной важности, если, подобно женщинам, будем заботиться только о том, как бы не услышать чего-нибудь неприятного. А в другой раз, распалившись гневом на власть имущих, дадим неумеренную свободу этой страсти. Но свобода состоит не в том, чтобы ничего не претерпеть: это ошибка; свобода заключается в том, чтобы возвыситься духом над несправедливостями и усовершенствовать себя настолько, дабы получать радость лишь от самого себя, удалить от себя все внешнее, дабы не вести беспокойную жизнь, полную страха перед насмешками и пересудами [81]. Если каждый может унизить, то разве найдется человек, способный не сделать этого? 4. Однако мудрец и тот, кто лишь продвигается к мудрости, пользуются разными средствами. Человек, неискушенный и зависимый поэтому от мнения толпы, должен намеренно избрать себе жизнь среди несправедливостей и унижений: их гораздо легче перенести, если ждешь заранее [82]. Чем родовитее, славнее и богаче человек, тем мужественнее он должен вести себя, памятуя, что в первых рядах стоят отборные воины. Унижения, брань, поношения и прочее бесчестье пусть переносит он как вражеские крики, как пущенные с дальнего расстояния стрелы или камни, задевающие шлем [83], но не наносящие ран. А несправедливости пусть он сносит как раны, приходящиеся то на оружие, то в грудь,— не отступая ни на шаг. Как бы ни теснил, как бы ни наседал на тебя враг, отступать позорно: отстаивай место, назначенное тебе природой. Спрашиваешь, что это за место? Место [достойного] мужа [84]. 5. У мудреца иные силы, не те, о которых шла речь только что: вы пока еще ведете бой, а он уже одержал победу. Не отвергайте своего блага, и эту надежду, пока вы не достигли истины, взращивайте в душе, благосклонно принимайте лучшее и подкрепляйте его вашим мнением и вашим обетом: ведь есть же что-то непобедимое, есть кто-то, над кем не властна фортуна,— таково свойство государства рода человеческого [85].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Скорее всего, имеются в виду эпикурейцы (ниже, 15,4 сл.; De otio 1, 4).

[2] «Совместная жизнь», или «общность жизни» (societas vitae=κοινωνία βίου) — технический термин, характеризующий значение «природного» целеполагания для организации человеческой жизни (см.: Cic. De off. I, 4, 12; 7,20; De leg. I, 18,48). Смысл термина определяется понятием об οἰκείωσις — некоем природном «расположении», или «дружелюбии», людей (прежде всего по отношению к близким, потомству и т. д.). Конечным выражением «общности жизни» является поэтому дружба или дружеская любовь (φιλία — SVF III, Chrys. 112). См. также прим. 54.

[3] Типичное для послеплатоновской философии уподобление мудреца врачу, исцеляющему «болезни» души — пороки и страсти (например, Cic. Tusc. III, 1, 1; IV, 10, 23; Sen. Ep. ad Luc. 50,4; 72,6; 75,6—7; 11; ниже, 13,1—2), а философию — «врачебному искусству» (Ep. ad Lyc. 116,1).

[4] Домашние врачи, как правило, были рабами (ср.: De ben. III, 24; ниже, 13,3).

[5] Образ «вершины» духа, которая неподвластна фортуне,— общее место увещательной стоической литературы (например, Ep. ad Luc. 72,9—11; 75,18; 82,5; 92,30—33; ср.: Horat. Sat. II, 7,83 sq.). О «суровости» стоиков — Ep. ad Luc. 13,4; 33,1; ниже, 15,4.

[6] Встречающийся еще у Гесиода (Opp. 293 sq.) образ трудного поначалу пути к вершинам добродетели (ср.: Ep. ad Luc. 50,9; 79,8; 84,13; 92,30).

[7] Диалог замыслен, по-видимому, как продолжение некоей «прежней» беседы.

[8] Марк Порций Катон «Утический» (95—46 до н. э.), один из вождей республиканской партии, приверженец стоической философии. Идеализированный образ Катона со временем стал излюбленным примером несгибаемого стоического мудреца (например, ниже, 2,2; Ep. ad Luc. 14,13; 24,6—8; 70,22; 97,8; 104,29—33). Публий Ватиний (консул 47 г., политический авантюрист, сторонник Цезаря) противопоставлен ему здесь как типический пример «анти-мудреца» (ср.: ниже, 17,3). Антитезой Катон — Ватиний Сенека пользуется не раз (De prov. 3,14; Ep. ad Luc. 118,4).

[9] Скорее всего, имеется в виду эпизод 59 г. до н. э., когда Катон выступил против закона о раздаче земель, предложенного Цезарем (Plut. Cat. min. 33; Sen. Ep. ad Luc. 14,13). Ростры — ораторская трибуна на Римском форуме. Фабиева арка — триумфальная арка, возведенная на форуме в 121 г. до н. э. консулом Квинтом Фабием Максимом.

[10] Публий Клодий Пульхр (92—52 до н. э.), сторонник Цезаря, демагог и авантюрист. Антитеза Клодий — Катон — Ep. ad Luc. 97,10.

[11] Мудрец, таким образом, неподвластен четырем главным страстям души — скорби, страху, желанию и наслаждению (см.: Diog. L. VII, 110). Геракл и Одиссей — излюбленные примеры героизма в кинической и стоической философии (см.: Diog. L. VI, 16—18; Cic. Tusc. V, 3, 7; De fin. III, 66; Epict. Diss. III, 24,12; 26,31—34).

[12] В оригинале — cum ambitu. Термином ambitus обозначались злоупотребления на выборах — подкуп избирателей и пр. В 63 г. Катон выдвинул подобное обвинение против Лициния Мурены, избранного консулом на 62 г. (Plut. Cat. min. 21 ср. 45; Cic. Pro Mur. passim).

[13] Намек на первый триумвират (60 до н. э.), заключенный Помпеем, Цезарем и Крассом.

[14] Катон не получил должности претора на 55 г., которая благодаря поддержке Помпея была отдана Ватинию (Plut. Cat. min. 42 ср. 50; Sen. Ep. ad Luc. 71,8; 74,2; 104,30; De ben. V, 17,2), но добился ее в следующем году. Претор — высший (после консула) магистрат, ведавший юрисдикцией. Во времена Катона число преторов достигало восьми.

[15] Возражение Серена напоминает обычные, наделенные порой немалой долей иронии упреки по поводу внешней парадоксальности стоических предписаний (ср.: Plut. St. rep. 17,1041 f; Sen. De ben. II, 25,2; Ep. ad Luc. 45,5; 48,11; 80,2; 83,8; 87,1; 116,7), что не исключало, впрочем, самого серьезного отношения к сути этих парадоксов.

[16] Ср.: Diog. L. VII, 118; Horat. Epist. I, 1,106—108; Sen. Ep. ad Luc. 47,12; 17; 83,27; 85,24.

[17] Ср. ниже, 3,3; 16,2; Cic. Tusc. II, 12,29; IV, 3,6; V, 11,32; De leg. I, 13,38.

[18] Алмаз или особо твердая сталь.

[19] Имеется в виду персидский царь (486—465) Ксеркс (см.: *Herodot.* VII, 35; 226).

[20] Смысл сравнения с детьми: «ребячливость» метафорически обозначает непричастность к мудрости, неумение правильно пользоваться разумом и, как следствие, неспособность противиться аффектам, проистекающим из ошибочных мнений или представлений (см.: ниже, 10,3; II, 2; 12,1—2;

Diog. L. VII, 110; Sext. Adv. M. VII, 151; Cic. Tusc. IV, 6,11; 7,14—15; 21,47; Sen. Ep. ad Luc. 4,2; 13,4—5; 24,13; 115,8).

[21] «Парадокс», на котором строится аргументация Сенеки: понятие «зло» берется в двух смыслах — внешнем и внутреннем (см. ниже, 5,4; Ep. ad Luc. 74,25).

[22] Ср.: Ep. ad Luc. 59,18; 71,8; 98,2.

[23] Деметрий (ок. 336—283 до н. э.) — эллинистический полководец, царь Македонии (с 294); прозвище «Полиоркет» («тот, кто осаждает города» — греч.) получил, вероятно, за изобретение многих осадных орудий. Взятие Мегар относится к 307 г.

[24] Стильпон Мегарский (см. о нем: Diog. L. II, 113—120), у которого, вероятно, учился Зенон, основатель стоической школы (Diog. L. VII, 24). Нижеследующий эпизод с теми или иными вариациями передается в: Plut. Demetr. 10; Diog. L. II, 115; Sen. Ep. ad Luc. 9,18.

[25] В тексте Waltz'a выделено как позднейшая вставка (ср., впрочем: Ep. ad Luc. 92,1; 8).

[26] Александр Македонский захватил Вавилон в 331 г. до н. э.

[27] Карфаген (в 147 до н.э.) и испанский город Нуманция (в 133 до н. э.) были взяты римским полководцем Сципионом Эмилианом.

[28] Капитолий и цитадель, по преданию, еще при Ромуле однажды были захвачены сабинянами (Liv. I, 11); далее, в 460 (или 456) г. до н. э. их захватил некий Аппий Гердоний (ib. III, 15). В 387 г. до н. э. галлы заняли Капитолийский холм, но не смогли взять цитадель, защитников которой якобы разбудили гуси (ib. V, 47 sq.).

[29] Ср.: Ep. ad Luc. 74,19—20.

[30] Ср.: De ira II, 10,6; Ep. ad Luc. 42,1; 97,10.

[31] В тексте Waltz'a выделено как позднейшая вставка (ср., впрочем: Diog. L. VII, 123; SVF III, Chrys. 587).

[32] Ср.: Ep. ad Luc. 97,14—15; De ben. V, 14,2; Iuven. Sat. XIII, 209—210; M. Aur. I, 3. Здесь нельзя не увидеть возросшего внимания к проблемам внутренней мотивации действия, совести как ответственности субъекта перед самим собой и пр.

[33] Ср.: Ep. ad Luc. 41,4; 48,11; 59,14; 73,13.

[34] Намек на Зеноново определение счастья как «благого течения жизни» (εὔροια βίου — SVF I, 184; Sext. Adv. M. XI, 30; Diog. L. VII, 88).

[35] Ср.: Ep. ad Luc. 30,6; 36,9—10; 82,9—10; 15; 104,10; 123,16; Diog. L. VII, 102.

[36] Ср.: Ep. ad Luc. 5,7; 6,2; 59,14; 101,8; 110,4 ср., впрочем, также 13,2; ниже 19,5.

[37] Ср.: De ira II, 3,4—5; III, 25,3.

[38] Non contrahitur — «Сжатие» (contractio = συστολή) — технический термин для описания «скорби» или «печали» (aegritudo = λύπη): душа подвергается «сжатию» вопреки разуму под влиянием представления о присутствии зла (SVF I, 212; III, Chrys. 391; M. Aur. II, 10,2). Мудрец неподвластен скорби (ниже, 10,2; Ep. ad Luc. 99,15; 120,21 ср. Cic. Tusc. III, 7,14—15; IV, 4,8; 6—7,14; 31,66—67).

[39] Спортивные состязания в Греции проводились как часть религиозного празднества: так, Олимпийские и Немейские игры давались в честь Зевса, Пифийские — в честь Аполлона, Истмийские — в честь Посейдона. В Риме существовали свои многочисленные празднества, сопровождавшиеся состязаниями,— Столетние празднества, Латинские игры и пр. По образцу Олимпийских игр Август учредил праздничные состязания в честь победы при Акции (проводились в Никополе — Suet. Aug. 18). Похожие состязания учредил Нерон (Nero 20).

[40] Propriis... communibus.— По мнению П. Грималя (Commentaire. P. 25), частными доводами называются здесь стоические парадоксы, рассчитанные на подготовленную аудиторию, общими — рассуждения, излагающие «общие места» и потому доступные для всех. По другому мнению (*Albertini E.* La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque. P., 1923. P. 76 s.; *Waltz R.* Ad loc. P. 48. note 1; *Klei W.* S. 128), частные доводы относятся только к унижению, общие — также и к неспра-

ведливости. Наконец, частные доводы можно считать аргументами самого Сенеки, общие — аргументами стоической школы вообще (*Basore J. W.* ad loc.— Seneca. Moral Essays. L., 1970. V. 1. P. 77).

41 См. прим. 38. «Приниженности души», «слабодушию», или «малодушию» (humilitas animi = μικροψυχία) (ниже, 10,3) противостоит добродетель «величия души» (magnitudo animi = μεγαλοψυχία). Ей отводил высокое место еще Аристотель (Eth. N. IV, 7, 1123 a 34 sq; 1124 a 1 sq.). У ранних источников «величие души» считалось разновидностью мужества и определялось как интеллектуально-нравственное состояние, позволяющее быть выше превратностей (Diog. L. VII; 93; Sext. Adv. M. IX, 161; SVF III, Chrys. 264). Римские авторы придавали этой добродетели первостепенное значение,— вероятно, не без влияния Средней Стои (Панэтий и Посидоний) (см. выше, 6,2; 9,4; ниже, 11,1; 15,2—3 ср. 13,1; 14,3; Ep. ad Luc. 74,12—13; 87, 35; Cic. De off. I, 19,64 sq.; Tusc. II, 26,64 sq.; в целом см.: *Knoche U.* Magnitudo animi. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines römischen Wertgedankes.— Philologus, Supplbd. 27,3, 1935).

42 ...nec prudentiae... nec fiduciae...— Две из четырех основных добродетелей (у Зенона: разумение, мужество, рассудительность и справедливость — Plut. St. rep. 7, 1034 c). Prudentia («разумение», «благоразумие») соответствует греч. φρόνησις (Cic. De off. I, 43,153). Fiducia («уверенность в себе») есть следствие мужества (Cic. Tusc. III, 7,14; Sen. De tr. an. 11,1; Ep. ad Luc. 87, 35; 94,46).

43 То есть все, что относится к «безразличному» (см.: SVF I, 190); «безразличное», в свою очередь, делится на «предпочитаемое» и «непредпочитаемое»: первое мудрец одобряет, второго избегает (см.: Diog. L. VII, 106). Но и непредпочитаемое (о котором здесь идет речь) не есть зло для мудреца: так, боль не зло и т. д. (Cic. Tusc. II, 12,29 sq.; III, 34,81; Sen. Ep. ad Luc. 74,23; 30; 85,29; 92,22; 101,10).

44 См.: Cic. Tusc. III, 6,12; SVF III Chrys. 574; Sen. Ep. ad Luc. 9,3; 71,27—29; 99,15; M. Aur. V, 26.

45 Этимология произвольная (ср., например, Cic. De off. I, 7,23), хотя и достаточно распространенная (Digest. XLVII, 10,1; Instit. IV, 4).

46 Обычай держать шутов был распространен в богатых домах (см.: Ep. ad Luc. 50,2).

47 Претекста — тога с пурпурной каймой; ее носили жрецы, магистраты и юноши до 17 лет. Фасции (связка прутьев с топориком посередине) — знаки достоинства магистратов; фасции несли ликторы — почетная стража должностных лиц. Трибунал — возвышение (или кресло), которое занимал магистрат во время исполнения обязанностей.

48 Марсово поле — местность в западной части Рима; служила для народных собраний и увеселений. Курия — вообще всякое здание для собраний; в том числе — здание заседаний сената, в переносном значении — сенат.

49 Ср.: Ep. ad Luc. 8,5; 90,8; 43.

50 Царь мидян — парфянский царь. Под «азийским Атталом» разумеется царский род Атталидов, эллинистических владетелей Пергама (последний из них, Аттал III, в 133 г. до н. э. завещал свое царство Риму); имя «Аттал» стало нарицательным для обозначения богатого и надменного владыки.

51 У храма Кастора (в южной части Римского форума) располагался рынок рабов.

52 Намек на дворцовые перевороты, частые в парфянском царстве,— в данном случае, возможно, на выступление царевича Вардана против своего отца Вологеза I в 55 г. (см.: Tac. Ann. XIII, 7).

53 См.: SVF I, 216.

54 Хотя мужчины и женщины исполняют разные функции в социальной жизни (см. выше 1,1, прим. 2), они, по воззрениям стоиков, в остальном равны (SVF III, Chrys. 253—254; Sen. Ad. Macr. 16,1); поэтому речь здесь идет не о женщине «как таковой», а о женщине, не причастной к

мудрости и менее, чем мужчины, способной сдерживать себя (ср. ниже, 19,3).

[55] В обязанности номенклатора входило знать и называть хозяину имена известных граждан города, гостей, домашних рабов и названия подаваемых блюд.

[56] ...quanta voluptate implendus animus...— Voluptas (в данном случае — χάρα = gaudium) — особая «радость», свойственная только мудрецу. Лишь ему присущи три «благие страсти»: радость (в противоположность наслаждению), разумное желание или стремление (βούλησις = voluntas — в противоположность неуправляемым страстям) и благоосмотрительность (εὐλάβεια = cautio — в противоположность страху) (см.: Diog. L. VII, 116; Cic. Tusc. IV, 6,12—13; 31,66—32,68; Sen. Ep. ad Luc. 23,2; 59,2; 15—16; 72,4; 120, II). Следует отметить терминологическую некорректность Сенеки: voluptas (= ἡσονή) — у стоиков (и у Сенеки, в частности,— Ep. ad Luc. 52,9; 59,14; 90,35; 92,6; 94,8) обозначает как раз то наслаждение, которое противоположно «мудрой» радости (gaudium). См. выше, 9,3; 12,1; ниже, 17,4; 19,3.

[57] Об этом случае подробнее — De ira II, 32,2.

[58] Звезды (sidera) — божественные небесные тела (см.: Cic. De nat. deor. II, 21,54; III, 16,40). В направлении, противоположном вращению небесного свода (и неподвижных звезд), движутся пять «звезд»: Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн, а также Луна и Солнце (Cic. De re publ. VI, 17; De nat. deor. II, 19,49—20,53; Tusc. V, 24,69; Macrob. Comm. I, 18,1; Sen. Ad. Marc. 18,3).

[59] Добродетель мудреца помещена в астральной сфере, наиболее удаленной от грубых земных страстей и управляемой только разумом (ср. выше, 8,2—3; Diog. L. VII, 138—139; Sen. Ep. ad Luc. 59,16).

[60] См.: Diog. L. X, 144; Cic. De fin. I, 19,63; Tusc. V, 9,26.

[61] Ср.: Ep. ad Luc. 5,6; 8,5.

[62] Описывая стойкость мудреца перед лицом фортуны, Сенека часто пользуется метафорой гладиаторского боя (De provid. 3,4 sq.; De tr. an. 11,4; Ep. ad Luc. 7,3—6; 13,2—3; 30,8; 95,33).

[63] Нельзя не отметить известной двойственности в отношении Сенеки к эпикуреизму. Порой он резко подчеркивает концептуальное различие между школами (например: De otio 3,2; Ep. ad Luc. 9,2). Вместе с тем в «Письмах» сентенции Эпикура часто цитируются с одобрением. И в данном случае речь идет не столько о теории, сколько о практических предписаниях, которые частично совпадают.

[64] Ср.: Iuven. Sat. X, 50.

[65] Корнелий Фид известен лишь из данного упоминания. Гней Домиций Корбулон — способный полководец; покончил с собой в 67 г. по приказу Нерона.

[66] Ср.: Ep. ad Luc. 50,2.

[67] Ватиний, вероятно, страдал подагрой и золотухой. Плутарх (Cic. 9) сообщает, что его шея была усеяна опухолями. См. также Cic. In. Vat. 2,4; 4,10; Quint. Inst. or. VI, 3,77.

[68] Имеется в виду император Калигула (37—41). Схожее описание его внешности и нрава дает Светоний (Calig. 34—35; 50). Пример Калигулы избран не без умысла: император не скрывал своей враждебности к Сенеке (см. ib. 53).

[69] Сенатор, консул 46 г.; покончил с собой в 47 г. по приказу Клавдия. Относительно нижеследующего эпизода ср.: Suet. Calig. 36,2.

[70] В тексте Waltz'a выделено как позднейшая вставка.

[71] Кассий Херея был трибуном (одним из старших командиров) преторианской гвардии. Нижеследующее подробнее излагает Светоний (Calig. 56,2—58,3 ср. Sen. Ep. ad Luc. 4,7).

[72] Убийство произошло 24 янв. 41 г.

[73] Лицо неизвестное.

[74] Примипиляр — отставной центурион примипилов (командир первой центурии первого манипула первой когорты); центурионы были состоятельными людьми, и Калигула не упускал случая присвоить их имущество (см.: Suet. Calig. 38).

[75] «Прозвище» «Caligula» («сапожок», уменьшит. от caliga — солдатский сапог) будущему императору дали солдаты; малолетнего Гая часто обували в солдатские сапожки, чтобы привязать к нему легионеров (см.: Suet. Calig. 9; Tac. Ann. I, 41).

[76] Обувь трагических актеров; также обувь царя в трагедии (см.: Ep. ad Luc. 76,31). Намек на свойственную Калигуле роскошь восточного деспота (выше, 18,3; Suet. Calig. 52).

[77] Имеется в виду комедия Аристофана «Облака» (см.: Diog. L. II, 27—28). Об эпизоде с Ксантиппой — там же, 36—37.

[78] Антисфен Афинский (ок. 450—360 гг. до н.э.), основоположник кинизма. Нижеследующий рассказ почти в тех же словах. — Diog. L. VI, 1.

[79] В тексте — Idaea. Центром культа Кибелы считалась гора Ида во Фригии (область в западной части Малой Азии).

[80] «Обязанности» (officia) не нужно понимать здесь в широком философском смысле «надлежащего по природе» (τὰ καθήκοντα). Речь идет о государственной деятельности, о гражданских обязанностях.

[81] Ср.: Ep. ad Luc. 51,9; 75,18; 80,4—6 etc.

[82] Ср.: Ep. ad Luc. 76,34; 78,29; Plut. De tr. an. 19,476 d sq.

[83] Ср.: Ep. ad Luc. 45,9.

[84] В тексте — viri. Речь идет не просто об отличительном достоинстве человека (homo) — разуме как теоретической способности (см.: Ep. ad Luc. 76,9—10), но о практической реализации этой способности — о добродетели «доблестного мужа» в специфически-римском ее понимании.

[85] Кинико-стоическая идея человечества как всемирного государства (Diog. L. VI, 63; Cic. De fin. III, 19,64; De leg. I, 7,22—23; De nat. deor. II, 31,78—79; Plut. De Alex. M. fort. I, 6, 329 ab; Sen. De tr. an. 4,4; De otio 4,1; Ep. ad Luc. 68,2; 88,12; 95,52; Epict. Diss. I, 9,1; II, 5,26; III, 22,4; M. Aur. IV, 23; VI, 44,6 etc.) отвечала римскому культу государственности, идее «римского мира» и т. п. В этом всемирном государстве мудрецу отводится почетная роль наставника, живого образца для граждан-космополитов (Ep. ad Luc. 6,5; 11,8; 83,13; 89,13 etc.).

О «МЕТАФИЗИЧЕСКИХ РАССУЖДЕНИЯХ» ФР. СУАРЕСА

М. Р. Бургете

XV—XVI века в европейской истории — рубеж двух эпох — средневековья и Нового времени. Это время ломки устоявшихся связей и отношений в экономике и политике, время крушения феодальных идеалов и формирования самосознания зарождающегося буржуазного общества. Противоречия этого периода во многом определили судьбы испанского народа на несколько столетий вперед.

Это время небывалого подъема в области культуры. Одним из самых сложных и значительных явлений культурной жизни Испании того времени является так называемая поздняя схоластика. В целом это философское течение можно охарактеризовать как попытку теоретического обоснования новых проблем социального, культурного и научного развития на основе средневекового способа философствования, как один из моментов становления

самосознания буржуазного мира. Вместе с тем схоластика XVI в. поставила ряд проблем, которые можно было решить, только оставив пределы этого способа философствования. Схоластическая философия достигла своего наивысшего уровня в творчестве испанского мыслителя Франсиско Суареса. Оценивая роль Суареса в европейской культуре, испанский исследователь его творчества Гомес Арболея писал: «Суарес становится очевидной, хотя и отрицаемой основой современного мира. Его главная работа „Метафизические рассуждения" — текст, изучаемый во всех католических и протестантских университетах Европы. По этой книге учатся философы, великие мыслители до конца XVII в. Благодаря Суаресу — великой фигуре исторического перекрестка — мы можем открыть многие связи между традиционной философией и современностью»[1].

Суарес родился 5 января 1548 г. в Гранаде, в знатной семье. В 1564 г. вступил в орден иезуитов. Окончив в коллегии изучение философии, поступил на факультет теологии университета г. Саламанки. С 1571 г. Суарес преподает философию и теологию в городах Вальядолиде, Сеговии, Авиле. В то время преподавание этих дисциплин переживало глубокий кризис, вызванный прежде всего разгулом инквизиции. Не соглашаясь с общепринятым методом, Суарес пытается читать лекции по-своему — и тут же его обвиняют в неблагонадежности. Конспекты его лекций посылаются в Рим для окончательного заключения. Однако из Рима философ получает не только положительную оценку, но и приглашение читать лекции в знаменитой Римской коллегии, где он остается в течение последующих пяти лет. В дальнейшем Суарес преподает в Алкале и Саламанке, а с 1597 г. заведует кафедрой теологии в Коимбрском университете вплоть до его закрытия в 1599 г. В 1601/02 учебном году начинает читать курс лекций по праву; в 1616 г. получает пенсию, а 25 сентября 1617 г. умирает в Лиссабоне.

Фр. Суарес был не только талантливым преподавателем, но и оригинальным мыслителем, оставившим богатое теоретическое наследие как в области философии, так и в области теории права (общепризнано, что идеи Суареса легли в основу буржуазных правовых теорий). Главное философское произведение Суареса — «Метафизические рассуждения», изданное в Саламанке в 1597 г. Оно написано по следующей схеме: введение; предмет метафизики (рассуждение I); понятие бытия (рассуждение II); общие свойства бытия (рассуждения III—XI); учение о причинности (рассуждения XII—XXVII); разделение бытия (рассуждение XXXI); бесконечное бытие (рассуждения XXIX—XXX); конечное бытие (рассуждение XXXI); субстанция и привходящее в конечное бытие (рассуждение XXXII); нематериальная и материальная субстанции (рассуждения XXXIII—XXXVI); теория случайного бытия (рассуждения XXXVII; —II); сущее разума (рассужде-

[1] *Arboleya G.* Francisco Suarez. Granada, 1946. P. 4.

ние IV). По праву этот грандиозный труд можно назвать энциклопедией схоластического философского знания. В нем не только затронуты все вопросы, поставленные за годы существования схоластики, но и приведены и рассмотрены все сколько-нибудь значительные мнения по этим вопросам, подробно рассмотрены все аргументы за и против предложенных решений. Поэтому столь велик объем этой работы — 6 томов по 800 страниц.

Все это делает текст громоздким, изобилующим повторениями, и затрудняет его восприятие. В веренице доказательств и опровержений подчас бывает трудно вычленить позицию самого Суареса. Тем не менее мы постарались, насколько это возможно, сохранить стиль автора.

Вниманию читателя предлагается фрагмент из этой работы — общее введение в раздел 1 первого рассуждения о «предмете метафизики».

Перевод выполнен М. Р. Бургете и сверен Л. И. Чернышовой по изданию «Disputationes Metafisicae» (Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid, 1960) на латинском и испанском языках.

ФРАНСИСКО СУАРЕС

ПРЕДИСЛОВИЕ К КНИГЕ «МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ» И 1 РАЗДЕЛ ПЕРВОГО РАССУЖДЕНИЯ «О ПРИРОДЕ ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ ИЛИ МЕТАФИЗИКИ»

ЦЕЛЬ И ПОРЯДОК ВСЕЙ РАБОТЫ. ЧИТАТЕЛЮ

Так как невозможно стать хорошим теологом, не овладев вначале твердыми основами метафизики, я всегда считал важным — прежде чем писать теологические комментарии (часть из них уже увидела свет, а другую часть я стараюсь как можно скорее, с божьей помощью, завершить) — выполнить труд, который теперь, христианский читатель, передаю в твои руки, тщательно доработав его. Правда, по уважительным причинам я не мог отложить и мои ночные бдения над третьей частью «Суммы» Святого Фомы, чей плод должен был направить в типографию раньше всего остального. Однако с каждым днем я все настойчивее убеждался, насколько божественная и сверхъестественная теология нуждается, испытывает потребность в этой естественной и человеческой теологии [1], и, не колеблясь, временно прервал начатую работу, чтобы предоставить или, вернее, вернуть метафизической науке ее место и положение. И несмотря на то что этот труд занял у меня больше времени, чем предполагалось вначале и чем требовали

многие из тех, кто желал видеть оконченными комментарии к третьей части или (если можно надеяться) и ко всей «Сумме» Святого Фомы, я никогда не сожалел о проделанной работе и надеюсь, что читатель будет иметь возможность на собственном опыте убедиться в правильности моего решения.

Выступая в этой работе в роли философа, я тем не менее ясно отдаю себе отчет в том, что наша философия должна быть христианской и служить божественной теологии. Такова цель, которую я себе поставил не только при разработке проблем, но и прежде всего при выборе суждений или мнений, отдавая предпочтение тем, которые казались более полезными для благочестия и для доктрины откровения. По этой причине, прерывая иногда ход философского изложения, я отклоняюсь в сторону теологических проблем, однако не для того, чтобы рассмотреть и объяснить их подробно (что не соответствовало бы настоящему предмету), а для того, чтобы как бы указать читателю, каким образом метафизические принципы должны применяться и приспосабливаться к утверждению теологических истин. Допускаю, что на рассмотрении божественных совершенств, называемых атрибутами, я задержался дольше, чем, может быть, по мнению некоторых, требовала цель, поставленная в данной работе, но меня побудила к этому прежде всего значительность и возвышенность анализируемых проблем, а кроме того, мне казалось, что я никогда не переходил границ естественного разума, и тем более границ метафизики.

Поскольку я всегда считал, что многое в изучении вещей зависит от соответствующего метода исследования и рассуждения (который я вряд ли бы мог соблюсти, если по обычаю комментаторов излагал бы все вопросы, слепо следуя порядку их расположения в тексте философа [2]), постольку я счел более удобным и полезным, следуя порядку самого учения, рассмотреть и ясно представить читателю все то, что относится к общему предмету этой мудрости и может быть подвергнуто рассмотрению. О каком предмете идет речь, объясняет первое рассуждение данного сочинения, одновременно в нем мы говорим о достоинстве, полезности и прочем, что авторы обычно рассматривают во вводных разделах излагаемых ими дисциплин. Затем в первом томе подробно рассматривается высшее и наиболее всеобщее понятие этого предмета, которое называется сущее, а также его свойства и причины. На рассмотрении причин я задержался дольше, чем принято, потому что считаю сей предмет равно трудным и исключительно полезным для всякой философии и теологии. Во втором же томе подвергаются анализу более низкие понятия сущего, начиная с его деления на сотворенное и творящее, имея в виду, что такое деление должно быть первым и наиболее близко подводить к определению понятия сущего, а также являться наиболее удобным для развития науки — развития, которое проходит через дальнейшее деление упомянутых частей ко всем родам и степеням сущего, содержащимся в границах или рамках рассматриваемой науки.

Однако, так как многие захотят сравнить эту науку с книгами Аристотеля — не только для того, чтобы постичь, какие принципы этого великого философа лежат в ее основе, но и для того, чтобы с ее помощью легче и отчетливее понять самого Аристотеля,— я постарался помочь читателю, разработав указатель, который, если за ним внимательно следить, поможет легко (если я не ошибаюсь) понять и запомнить все то, что Аристотель рассматривает в книгах «Метафизики», и вместе с тем позволит постоянно держать в поле зрения все те вопросы, которые обычно возникают при их толковании.

И наконец, нам кажется уместным предупредить благосклонного читателя о том, что вначале мы не собирались делить сей единый труд на два тома, и не сделали бы этого, не будь на то серьезных оснований. Прежде всего мы сделали это из-за неудобства большого объема, а также и для того, чтобы исполнить, насколько возможно, свой долг перед теми, кто следит за нашими работами. Мы выпускаем данный том, как только он вышел из типографии. И, хотя второй том уже находится в работе, все же он, наверное, выйдет не ранее, чем первый будет прочитан. Да послужат обе эти и другие задуманные работы славе Всевышнего на пользу католической церкви.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ, ОХВАТЫВАЮЩИЕ ВСЕ УЧЕНИЕ ДВЕНАДЦАТИ КНИГ «МЕТАФИЗИКИ» АРИСТОТЕЛЯ

ВВЕДЕНИЕ

Хотя божественная и сверхъестественная теология опирается на божественное озарение и на принципы божественного откровения, она, ввиду того что дополняется человеческим размышлением и постижением, также помогает себе истинами, познанными благодаря естественному свету, и пользуется ими как посредниками и инструментами для осуществления своих рассуждений и прояснения с их помощью божественных истин. А среди всех естественных наук именно та, которая занимает первое место и получила название первой философии, оказывает сверхъестественной теологии главную помощь — и потому, что она ближе всех других подходит к познанию божественных вещей, а также потому, что она объясняет и утверждает естественные принципы, общие всем вещам и определенным образом питающие и поддерживающие любую науку. Именно по этой причине я, занятый составлением и публикацией более важных трактатов и рассуждений по святой теологии, был вынужден на время прервать или, вернее, отложить эту работу, чтобы на досуге переработать заметки относительно естественной теологии, которые я составил и излагал публично, много лет назад, будучи еще молодым. Моей целью было отдать их во всеобщее пользование. Так, когда в рассуждениях о божественных таинствах передо мной вставали метафизические

истины, без знания и понимания которых трудно и даже невозможно рассматривать божественные таинства с подобающим им достоинством, я часто оказывался вынужденным или смешивать менее возвышенные проблемы с божественными и сверхъестественными вещами, что приносит мало пользы и неудобно для читателя, или — чтобы избежать этого недостатка — я излагал в краткой форме свое мнение по этим вопросам, как бы требуя от читателя слепой веры, что мне и самому было в тягость, да и читателям вполне справедливо могло показаться навязчивым. В действительности же метафизические истины так переплетаются с выводами и рассуждениями теологии, что, если исключить знание и достаточное понимание первых, то и знание последних неизбежно поколеблется, и весьма существенно. Таким образом, исходя из этих соображений, а также по многочисленным просьбам читателей, я решил написать прежде всего настоящий труд, расположив в нем все метафизические рассуждения в соответствии с таким методом, который наиболее подходил бы для понимания и скорейшего познания как данных рассуждений, так и мудрости откровения. Поэтому нет необходимости распределять или разделять эту работу на несколько книг, так как в небольшом числе рассуждений можно будет охватить и исчерпать все проблемы, относящиеся к этой науке или принадлежащие ее предмету в соответствии с принятой здесь точкой зрения, проблемы же, относящиеся к чистой философии или диалектике [3] (на которых подробно останавливаются другие авторы метафизик), мы, по возможности, ограничим как посторонние данной науке.

Но, прежде чем начать рассуждать о предметном содержании этой науки, я с божьей помощью приступлю к объяснению самой мудрости, или метафизики, ее предмета, необходимости, ее задач и назначения.

РАССУЖДЕНИЕ I
О ПРИРОДЕ ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ, ИЛИ МЕТАФИЗИКИ

Различные наименования метафизики. Если начать, как это принято, с названия, то разные названия были даны этой науке как самим Аристотелем, так и другими авторами. Во-первых, она была названа мудростью — «Метафизика», кн. I, гл. 2, так как она трактует о первых причинах вещей и о вопросах, наиболее возвышенных и трудных, а также некоторым образом о всех сущих [4]. Неважно, что в I кн. «Метафизики» она называется благоразумием (prudentia), ибо это название применяется к ней не в прямом смысле, а по некоторой аналогии: то, к чему мы должны стремиться в практическом смысле, называется благоразумием, а в спекулятивном — мудростью. Во-вторых, она называется абсолютно и как бы по принципу антономасии * философией

---

* Антономасия — грамматическая операция, состоящая в том, что имя собственное заменяется на родовое понятие, и наоборот.

в тексте 5 «Метафизики», и здесь же — в тексте 4 и в кн. VI тексте 3 — она называется первой философией: в самом деле, философия — стремление к мудрости, а это стремление в пределах естественного порядка вещей наилучшим образом применимо в данной науке, ибо она есть не что иное, как сама мудрость, и занимается познанием божественных вещей. Отсюда и другое ее название — естественная теология (если судить по VI кн. «Метафизики» и XI кн. гл. 6), ибо она изучает Бога и божественные вещи, насколько это возможно, в естественном свете; поэтому она была названа также метафизикой — и не Аристотелем, а его интерпретаторами, которые повторили название, данное им самим его книгам по метафизике, а именно τῶν μετά φυσιχά, т. е. о тех вещах, которые идут после наук или естественных вещей. Таким образом, эта наука не занимается вещами чувственными или материальными (которые называются физическими потому, что ими занимается естественная философия), а рассматривает вещи божественные, отделенные от материи, и общие основы бытия, которые могут существовать без материи. Поэтому и назвали ее метафизикой, что она располагается после физики (или «за» физикой); я говорю «после» не в смысле достоинства или порядка в природе, а соответственно тому, как она достигается, получается, создается. И если мы хотим понять это с точки зрения самого предмета, то надо сказать: то, чем занимается эта наука, находится после физических, или естественных, вещей, потому что превосходит их и занимает более высокий порядок реальности. И потому, наконец, эта наука была названа также принцем и госпожой — кн. VI «Метафизики», гл. 1 и кн. XI, гл. 6,— что она опережает в достоинстве остальные науки и определенным образом обосновывает и утверждает их принципы. Все эти названия взяты из предмета, или материи, изучаемой данной наукой, что легко можно увидеть в их интерпретации и мотивах. Действительно, ученые имеют обыкновение, как указывал Платон в «Кратиле», давать названия вещам после того, как рассмотрят их природу и достоинство, а поскольку природа и достоинство науки зависят главным образом от ее предмета, необходимо сначала изучить предмет науки, или ее материю, так как, познав это, легко будет определить ее функции, ее необходимость или полезность и установить, насколько велико ее достоинство.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ
ЧТО ЯВЛЯЕТСЯ ПРЕДМЕТОМ МЕТАФИЗИКИ?

1. По этому вопросу существует несколько мнений, каждое из которых в отдельности мы должны кратко изложить и проанализировать, с тем чтобы получить полное представление об изучаемых проблемах, развивая доктрину так, чтобы не выходить за обозначенные пределы и не оставлять неизученной какую-либо включенную в нее вещь.

2. Таким образом, первое мнение заключается в том, что всеобъемлющим предметом этой науки является сущее, взятое в его наибольшей абстракции, в такой форме, которая заключала бы в своем объеме не только все реальные сущие, как сущности per se, так и per accidens [5], но также и сущее разума. Это мнение доказывается, во-первых, тем, что сущее, понимаемое таким образом, может быть предметом какой-то одной науки, а именно науки наиболее абстрактной. Первый довод вполне очевиден ввиду того, что сущее предстает перед разумом во всей указанной широте; следовательно, сущее может быть предметом одной-единственной науки по той же самой причине, что подобно тому, как разум рассматривает все вещи, так и эта наука касается всех вещей, а именно сущих разума и реальных сущих, причем сущих per se и per accidens; затем, если по указанной причине они содержатся в предмете разума, по той же самой причине они должны содержаться в соответствующем предмете этой науки; далее, сущее, рассматриваемое как предмет данной науки, должно браться в такой абстракции и широте, которая непосредственно содержит в себе все эти вещи, а также общие атрибуты, о которых говорит наука (такие, как единство, множество, истина и другие подобные). Я выделяю второй аргумент, а именно то́, что принадлежит совершенству и широте этой науки в разделении и выделении всех вещей и в учении о тех из них, о которых можно знать что-то достоверное, поскольку они, как и некоторые другие, принадлежат доводам мудрости; затем все эти сущие, согласно их общим основаниям, непосредственно содержатся в адекватном предмете данной науки. В-третьих, ведь если что-то и могло бы воспрепятствовать тому, чтобы сущее, взятое таким образом, было предметом науки, то только его неоднозначность, тем не менее это не столь важно, чтобы стать предметом науки, сущему достаточно быть аналогичным, в противном случае оно не могло бы быть общим по отношению ко всем реальным свойствам и сотворенной и несотворенной субстанции. Таким образом, сущее, будучи аналогичным, включает также сущие разума, как это следует из книги IV «Метафизики», текст 2, где Аристотель распространяет аналогию бытия * на лишенности и отрицания (не сущее), поскольку они доступны разуму (интеллигибельны); значит, сущее, аналогичное таким образом, может быть адекватным предметом этой науки. Это подтверждается тем, что все лишен-

---

* Аналогия бытия (analogia entis) — одно из центральных понятий томистской онтологии, которой следует Суарес. Его смысл заключается в том, что различным объектам приписываются одинаковые свойства (так называемая атрибутивная аналогия). Это понятие необходимо для того, чтобы, с одной стороны, показать качественное отличие сущего (ente) от бытия (esse), а с другой стороны, исключить возможность теологического агностицизма.

ности и отрицания входят в соответствующую абстракцию науки, которая обходится без всякой чувственной и познаваемой материи, ибо все основания сущего могут быть найдены независимо от нее. И наконец, сущие разума, таким образом, включаются в свойства, которые доказываются в этой науке относительно общего сущего, что без сущих разума, как мы увидим позднее, свойства не могут быть поняты, следовательно, необходимо, чтобы эта наука говорила о них.

3. Недостаточно сказать, что эта наука действительно имеет своим предметом сущие разума, но не сами по себе — в качестве объекта, а попутно, занимаясь другими вещами, или для того, чтобы объяснить свои объекты, или потому, что их познание легко достигается посредством познания своего собственного предмета. Я утверждаю это, потому что приведенные доводы, кажется, доказывают нечто большее, так как в противном случае это можно было бы применить также к свойствам и даже к сотворенным субстанциям, в большинстве своем являющимися этими сущими разума и другими подобными, познаваемыми сами по себе, и можно было бы узнать и, естественно, сказать многое о них, не предполагая, однако, никакой другой науки, к предмету которой эти вещи принадлежали бы по праву. И хотя некоторые, несмотря ни на что, оставляют исследование сущих разума диалектике, этого не только нельзя утверждать обо всех сущих разума, а можно сказать лишь о некоторых взаимоотношениях, вытекающих из операций разума: но диалектика не исследует их и относительно участия в основании сущего и его свойств, занимаясь этим только попутно, когда это необходимо для объяснения понятий разума и происходящих из них названий.

4. Второе мнение может состоять в том, что объектом этой науки является реальное сущее (ens reale), взятое во всем его объеме таким образом, что в него не входит сущее разума, ибо оно не обладает бытием и реальностью; и вместо этого охватывает не только сущее per se, но также и сущее per accidens, ибо они также реальны и на самом деле участвуют в смысле сущего и его состояниях, и в отношении к ним еще более применимы доводы, выдвинутые для подтверждения предыдущего мнения. И кроме того, это подтверждается существованием частных наук, предметом которых является сущее per accidens; к тому же предмет нашей науки непосредственно включает в себя все предметы частных наук, следовательно...

ОПРОВЕРГАЮТСЯ ДВА ПЕРВЫХ МНЕНИЯ

5. Тем не менее эти два мнения находятся в явном противоречии с тем, что утверждает Аристотель в книге VI «Метафизики». Потому что, во-первых, касаясь сейчас сущего per accidens, можно сказать, что оно как таковое не может вместиться ни в какую науку, как доказывает Аристотель там же в тексте 4, ибо оно называется здесь сущим per accidens не в смысле результата,

а в смысле сущего, т. е. не потому, что оно создано случайно, но потому, что оно действительно есть не нечто существующее само по себе, а определенное дополнение ко множеству; об этом различии мы будем говорить потом, когда займемся единством. Итак, не будучи таким случайным сущим, но являясь дополнением ко множеству, оно не может иметь ни собственного определения, ни реальных чувств, которые бы им самим выражались, и потому не попадает в сферу науки. И если это сущее (поскольку оно каким-то образом едино и его единство каким-то образом реально), не считается полностью per accidens, оно понимается некоторым образом в сфере сущего per se, хотя, возможно, в ней оно занимает низшую ступень, ибо в свое время, когда будем говорить о единстве, мы скажем, что на самом деле есть различные виды сущего per se или per accidens. По этой причине я сказал, что здесь говорится о сущем per accidens как таковом, ибо оно как таковое является не сущим, а сущими и потому не считается непосредственно предметом только одной науки, но нескольких, к которым могут относиться сущие pers se, из которых состоят сущие per accidens, как отметил Св. Фома в комментариях к названной книге VI «Метафизики», гл. 4. Но если это единство не является реальным, а есть только результат познания или умственного восприятия, то это сущее как таковое не должно было бы называться действительно реальным и потому к нему применимо то же самое правило, что и к другим сущим разума. Они были исключены из прямого рассмотрения этой наукой самим Аристотелем, книга VI «Метафизики», и, наконец, как заметили все его интерпретаторы, причина заключается в том, что названные сущие не являются в действительности сущими, а являются таковыми только по названию и не совпадают с реальными сущими в самом понятии сущего, но только по некоторой аналогии несовершенного соответствия, как увидим позднее; между тем адекватный предмет одной науки требует некоторого объективного единства.

6. Почему исключаются сущие разума из предмета этой науки. Сказанному не противоречит тот факт, что Аристотель в некоторых случаях объяснял аналогию сущего, включая в не сущие разума, потому что там он не претендовал на определение предмета этой науки, а хотел лишь объяснить значение названия во избежание двусмысленности. Однако позднее, в соответствующем месте, он заявил, что сущее не превращается в предмет, понимаемый в соответствии с указанной аналогией, которая основывается скорее на совпадении по названию, чем по предмету. Поэтому также не существует подобного мнения о реальных акциденциях (accidens) [6], ибо они действительно суть сущие и понимаются некоторым образом в единстве объективного понятия сущего, что увидим позднее. Не является необходимым также, чтобы все, что считается одной наукой, включалось прямо в адекватный предмет этой науки, ибо многие вещи рассматриваются только попутно и по некоторой аналогии или сведению, или для

того, чтобы сам предмет стал более понятен в его познании, или потому, что познание предмета достигается по аналогии с таким же познанием других предметов, без которого они, возможно, остались бы недоступными. Точно так же не нужно, чтобы свойства (proprietates), доказываемые относительно субъекта, включались непосредственно в сам предмет, по крайней мере относительно всего их содержания. Таким образом, хотя эта наука изучает много вещей, связанных с сущими разума, тем не менее последние исключаются из предмета сами по себе и непосредственно (исключая случай, когда говорится о названии) по одной или другой из названных причин. Действительно, если эта наука в какой-то форме уделяет свое внимание сущим разума, то это не из-за них самих, а по некоторому соответствию с реальными сущими и с целью отличить одни от других, и дать лучшее и более ясное понимание того, что в сущих есть действительное и реальное, а что — только видимость. Таким образом, рассуждение об этих сущих разума направлено, так сказать, более на то́, чтобы предупредить, что они не являются действительно сущими, а не на то́, чтобы приобрести знание о них. Кроме того, они изучаются также для того, чтобы объяснить свойства реального сущего и предмета этой науки, свойства, которые мы не можем ни представить себе, ни выразить в полной мере, кроме как через такие сущие разума; по этой причине матафизика касается некоторым образом рода и вида, чтобы объяснить единство вещей, а также других тем, как можно видеть в IV книге «Метафизики», гл. 1 и 2, и в книгах VI и VII, что более ясно будет в дальнейшем, и, наконец, она часто касается этих сущих по причине некоторой реальной основы, которую они имеют в вещах, или даже потому, что ни сама такая основа не может быть достаточно познанной, ни ее реальность достаточно объяснимой, пока не будет выяснено, какие названия привнесены туда разумом.

7. Опровергаются основы предыдущих мнений. Таким образом, аргументы предыдущих мнений несомненно доказывают, что такие сущие действительно изучаются этой наукой, но не потому, что они непосредственно содержатся в ее предмете. Более того, на мой взгляд, они сами по себе изначально не принадлежат никакой науке, так как, являясь не сущими, а отсутствием сущих, они познаваемы сами по себе лишь постольку, поскольку являются вещами, отклоняющимися от подлинных свойств сущих, которые являются именно тем, что изучается само по себе, или в какой-то мере относятся к сущему. В первом случае философ говорит о слепоте, мраке, пустоте как недостатках и явном отсутствии зрения, света и реального места. Во втором — многие касаются связей и названий чисто умозрительных. Диалектик — ввиду того что именно он должен направлять и упорядочивать реальные понятия мышления, из которых извлекаются понятия разума и на которых связи разума основываются; но они изучаются также и философами, или могут изучаться ими, ввиду того что именно философы исследуют, собственно говоря, операции

интеллекта, не только прямые, но также и отраженные, и их предметы. И наконец, они изучаются метафизиком по ранее изложенным мотивам.

ИЗЛОЖЕНИЕ ТРЕТЬЕГО МНЕНИЯ

8. Отбросив, таким образом, эти мнения, очень расширявшие предмет этой науки, мы обнаруживаем еще и другие, которые, напротив, его сильно ограничивают. Таким образом, согласно третьему мнению, диаметрально противоположному предыдущим, единственным предметом этой науки считается высшее реальное бытие, т. е. Бог. Излагает это мнение Св. Альберт Великий в начале своей Метафизики и заимствует его у Альфараби в книге «О разделении наук». Это мнение можно приписать также Аверроэсу в кн. I Физики, последний комментарий. В нем он делает замечание Авиценне за то, что тот утверждает, что метафизик должен доказать существование первого принципа; однако, возражает Аверроэс, нет такой науки, которая бы доказывала существование своего предмета, а Бог, или первый принцип,— это предмет всякой философии. Аристотель в начале I кн. «Метафизики» также утверждает, что эта наука изучает первопричину вещей и поэтому она более божественна и, как мы уже видели, называется теологией. А так как теология — не что иное, как наука о Боге, Бог будет, таким образом, предметом этой науки: ибо именно от предмета получает каждая наука свое достоинство и значимость, а также атрибуты и названия, которыми достоинство обозначается, и, так как Бог есть самый возвышенный объект, он должен быть предметом самой возвышенной и достойной из наук.

9. Ответ на возражение. Недостаточно утверждать, что Бог — основной предмет данной науки, и что этого достаточно, чтобы признать за ней такое достоинство и название, даже если он не является ее собственным предметом, ибо это опровергалось бы приведенным аргументом. Прежде всего потому, что более возвышенно и превосходно иметь Бога в качестве адекватного предмета, чем главного; и, так как эта наука самая достойная из всех, которые могут быть постигнуты естественным светом разума, Бог должен быть ее всеобъемлющим предметом. Первая посылка доказывается ее собственным основанием потому, что Бог — нечто более благородное, чем может быть любое основание, общее Богу и его творению, что очевидно, ибо Бог — это бесконечное совершенное бытие, согласно его собственному понятию, и любое другое более абстрактное основание не говорит о себе и не требует бесконечного совершенства. Однако та наука, которая имеет Бога своим всеобъемлющим предметом, стремится к нему немедленно, главным образом и в первую очередь согласно его собственному основанию, между тем как наука, которая считает Бога лишь своим главным предметом, может говорить в крайнем случае существенно и первично о каком-нибудь основании бытия, общем Богу и его творениям; следовательно, та первая наука будет зна-

чительно более благородной, так как благородство любой науки исходит от того предмета, к которому она стремится главным образом и в первую очередь.

То же самое может быть доказано и подтверждено примерами, ибо божественный разум, так как он является наиболее достойным, имеет адекватным предметом лишь Бога и постигает лишь то́, что проявляется в самом Боге или через Бога. Подобным же образом более достойным является божественное ви́дение (Visio beata), имеющее своим адекватным предметом Бога, если оно непосредственно постигает Бога и что бы то ни было другое на общем основании. И наконец, потому считается, что сверхъестественная теология имеет своим предметом только Бога, что он сверхъественным образом дается в откровении, следовательно, по той же причине Бог, поскольку он познаваем естественным светом нашего разума, будет адекватным предметом естественной теологии.

Более того, мы можем доказать, что Бог не может быть главным предметом этой науки, если он не является ее адекватным предметом, так как Бог и его творения не могут совпадать в одном и том же общем основании познаваемого предмета; следовательно, надо или признать Бога адекватным предметом этой науки, или полностью исключить его из ее предмета. Предшествующий довод очевиден, во-первых, потому что Бог является познаваемым предметом более высокого порядка, чем мог бы быть любой сотворенный им предмет, намного дальше отстоит бог от любого сотворенного предмета в смысле абстрактности и нематериальности, чем отстоят друг от друга все сотворенные предметы, рассматриваемые согласно их собственным основаниям; но как не могут сойтись все сотворенные предметы согласно их собственным основаниям в едином адекватном предмете этой науки, так тем более не могут соединиться Бог и все другие сотворенные сущие. Еще и потому что общий предмет имеет по природе приоритет перед теми предметами, которые в нем содержатся, так как он выше их и не взаимозаменяем с ними в плане существования (subsistentia) [7]; однако так как нет ничего, что по природе предшествовало бы Богу, то он не может быть главным предметом, подводимым под некий общий предмет. Значит, он будет адекватным предметом.

10. Разрешается возражение. Если возразить, что метафизика имеет своим предметом не только Бога, но и многие другие вещи, то следует ответить, что они трактуются этой наукой не сами по себе или ради самих себя, а лишь постольку, поскольку они могут содействовать познанию Бога. Именно так Аристотель в кн. XII «Метафизики» заканчивает учение о Боге, и все то, что изложил в предыдущих книгах, ведет к этой высшей точке, как к главному искомому заключению. Исходя из этого, Св. Фома, 1—2, q. 56, a. 2, и Каэтан [8] учат, что эта наука имеет дело с тем, что является высшим с точки зрения всего познания и судит о всех принципах через их соотношение с первыми причинами, причем Каэтан истолковывает это как одну первую или высшую причину,

преимущественно в себе содержащую первые основания причинности, которые и универсальны, и непосредственно ведут к совершенству, так как являются целью, производящей причиной, образом; но материя и форма не универсальны и содержат несовершенство.

ОПРОВЕРГАЕТСЯ ТРЕТЬЕ МНЕНИЕ

11. Однако такое мнение не может быть принято, ибо оно, как мы увидим, противоречит Аристотелю, его интерпретаторам и почти всем остальным философам; оно противоречит также, если можно так выразиться, практике и тому, чему эта наука обычно учит и что считается необходимым для ее совершенства и завершенности, ибо она изучает и содержит в себе, за исключением Бога, много такого, что само по себе необходимо для познания вещей и для совершенствования человеческого интеллекта в той мере, в какой он способен заниматься познанием вещей или основ и общих принципов, но что или мало, или ничего не дает для познания Бога и ни по характеру, ни по смыслу этой науки не ведет к тому, что входило бы в намерения познающего. Существует, наконец, и априорный довод, почему эта наука, исходя из естественного разумения, постигает Бога не таким, какой он [есть] сам по себе, а только таким, каким он может являться естественному свету человеческого интеллекта в творениях, и именно потому не может существовать никакая естественная наука, которая постигала бы и рассматривала его в качестве адекватного предмета, что разум, которым он постигается, всегда такого же рода что и другие сотворенные вещи. Из чего следует признать верным утверждение, в котором истолковано основание предыдущего мнения, а именно Бог входит в предмет этой науки как первый и главный, но не как адекватный предмет.

12. На вопросы же или замечания следует теперь ответить так. Относительно первого мы несомненно признаем, что для науки великая честь иметь своим предметом Бога, к которому она стремилась бы как к таковому самому по себе и в первую очередь, а уж через него — ко всем остальным вещам; однако мы говорим, что это совершенство превосходит естественные силы человеческого разума и науки, которая с их помощью может быть создана, и, следовательно, хотя эта наука является самой достойной в своем роде, ей не может быть приписано такое совершенство. И в этом ее нельзя сравнивать с божественным интеллектом и святым озарением, и конечно же — со сверхъестественной теологией, которая исходит из высшего света и из самых высших принципов. Впрочем, относительно сверхъестественной теологии не является общепризнанным, что только Бог есть ее адекватный предмет; ведь многие полагают, что не Бог, а сущее откровения является адекватным предметом этой науки, так как божественное откровение, являющееся формальным основанием ее предмета, одинаково объемлет и Бога, и другие вещи, что же касается силы и смыс-

ла познания, то, поскольку в смысле крайнего предела и превосходства данной откровением вещи Бог превосходит все остальные вещи, его обычно называют или главным предметом, или просто предметом, рассматривая вещи практически в привычном употреблении. Но об этом говорится в другом разделе.

13. Может ли Бог совпадать с творением в основании предмета? На это можно ответить, что не отвергается, что Бог, поскольку он познается через творения, совпадает с ними в некотором общем основании предмета; ибо хотя в своем бытии и согласно своей природе он отличается от любого творения больше, чем они друг от друга, при этом имея в виду то, что можно узнать о Боге посредством естественной науки относительно основания и способа проявления Бога в творениях, то может обнаружиться большее соотношение и совпадение между Богом и творениями, чем любых творений между собой.

Для нахождения подобного адекватного предмета, который включал бы Бога, не требуется, чтобы существовала какая-то вещь или какое-то основание сущего, которое было бы по природе раньше Бога, но достаточно, чтобы оно было дано в абстракции или в интеллектуальном созерцании, что не противоречит тому, что мы скажем о понятии сущего. Подобно тому как может пониматься некоторое совпадение или несовершенное сходство между Богом и творениями в смысле сущего, субстанции или духа, так же могут быть даны некоторые понятия, которые предшествуют Богу в смысле всеобщности высказывания, но их приоритет не по природе и не в смысле причинности, что очевидно, и не в смысле независимости или приоритета в существовании (in subsistendo), ибо если любое основание, даже самое абстрактное, и берется как общее Богу и творениям, оно так подчинено Богу, что не может существовать в природе, но только в самом Боге или в зависимости от Бога, и поэтому не может по природе предшествовать самому Богу.

ОПРОВЕРГАЕТСЯ ЧЕТВЕРТОЕ МНЕНИЕ

14. Два доказательства Аристотеля в пользу этого мнения. Благодаря сказанному против предыдущего суждения легко исключаются два других, действительно маловероятных.

Четвертое мнение заключается в том, что субстанция, или нематериальное сущее, поскольку оно включает в себя только Бога и интеллигенции, является адекватным предметом этой науки. Это мнение обычно приписывается Комментатору [9] (кн. I «Физики», последний комментарий). Но там говорится только, что интеллигенции сами по себе принадлежат предмету этой науки, а не то, что они являются адекватным ее предметом. Это мнение может выдвигаться на основании разветвления или разделения наук, ибо, исключая рациональные науки, которые скорее являются некими искусствами и занимаются словами или понятиями, и математические науки, которые не занимаются субстанцией,

а только количеством, среди наук, занимающихся субстанцией, философия изучает все субстанции, возникающие и уничтожимые, неуничтожимые телесные субстанции, субстанцию, состоящую из материи и нематериальной формы, т. е. человека, а также саму нематериальную форму, т. е. разумную душу, и, наконец, пять степеней или порядков материальных субстанций, а именно простые тела, сложные неодушевленные, исключительно растительные, исключительно чувствующие и разумные и все их свойства. Таким образом, нет ничего для познания выше нематериальных субстанций; они, следовательно, и составляют адекватный предмет этой науки.

Все это рассуждение может быть подтверждено, во-первых, двойным свидетельством Аристотеля. Одно находится в кн. IV «Метафизики», текст 4, где он говорит, что существует столько частей философии, сколько субстанций. Отсюда следует, что поскольку существует два класса субстанций — материальная и нематериальная, то двояка и наука, которая о субстанциях философствует, из чего он заключает, что первой философией является та, которая рассматривает первую, т. е. нематериальную, субстанцию. Второе свидетельство находится в книге VI «Метафизики», текст 3, где Аристотель утверждает, что если бы не существовало субстанций, лишенных материи в своем бытии, то естественная философия была бы первой и не было бы другой необходимой науки, кроме нее; следовательно, вся объективная основа этой науки, которая создает ее, в своем роде отличает ее от других, это нематериальная субстанция, и она, следовательно, является адекватным предметом.

Во-вторых, это мнение подтверждается тем, что обычно различают естественную философию, математику и метафизику по степени абстракции их предметов. Действительно, физика изучает вещи, наделенные чувственной материей; математика отвлекается от этой материи в разуме, а не в бытии, поэтому говорится, что она не абстрагируется от интеллигибельной материи; метафизика же абстрагируется от материи вообще, как от чувственной, так и от интеллигибельной не только в разуме, но и в бытии. Но только нематериальная субстанция лишена материи в бытии, следовательно, она является адекватным предметом этой науки.

15. Но это суждение, как я сказал, не более вероятно, чем предыдущее, поэтому нет ни одного серьезного автора, который бы его защищал, ибо все изложенные рассуждения малоосновательны. Это рассуждение верно доказывает, что нематериальные субстанции принадлежат более всего предмету этой науки. Оно доказывает также, что из всех вещей, реально существующих в природе, никакие другие сами по себе и по своим основаниям не попадают в предмет этой науки больше, чем нематериальные субстанции, как несколько позднее мы скажем против Эгидия [10]. Но оно не доказывает и прямо не заключает, что нематериальная субстанция как таковая является адекватным предметом этой науки потому, что в самой нематериальной субстанции могут быть

усмотрены другие объективные основания и более универсальные и общие понятия, о которых на достаточном основании может учить другая наука, поскольку этим основаниям отвечают собственные принципы и свойства; но никакая другая наука, кроме метафизики, не рассматривает эти основания, следовательно, адекватный предмет метафизики должен быть указан с некоего более универсального основания. Поэтому, хотя мы в рассуждении и фактическом выводе признаем, что все материальные вещи в их основаниях, в которых они совпадают с нематериальными, познаются в достаточной мере другими науками, отличными от метафизики, из этого прямо не делается заключения, что нематериальная субстанция как таковая является адекватным предметом этой науки, ибо еще остаются основания общие и тем и другим вещам или субстанциям, о которых могут существовать их собственные доказательства.

16. Свидетельства Аристотеля в пользу предыдущего мнения. Что значит абстрагироваться от материи в бытии. И из свидетельств Аристотеля также нельзя заключить что-нибудь противное, ибо, как мы сейчас увидим, он часто приписывает этой науке более универсальный предмет, чем нематериальная субстанция. В первом цитированном месте он говорит только, что материальные и нематериальные субстанции, согласно их собственным понятиям, принадлежат различным наукам, и та наука, которая изучает нематериальные субстанции, первенствует по природе и достоинству; и то и другое в высшей степени верно, хотя нематериальная субстанция как таковая не является адекватным предметом этой науки, но является в некотором роде собственным предметом, насколько он изучается только этой наукой, как в непосредственном своем основании, так и во всяком заключенном в ней высшем основании, а также во всяком низшем основании или субъективной части, которая может рассматриваться исходя из этого основания. В последнем тексте то условное предложение: если бы не было другой субстанции превосходящей материальные, естественная философия была бы первой, и не была бы нужна никакая другая наука,— в высшей степени истинно не потому, что нематериальная субстанция является адекватным предметом первой философии, а потому, что с исключением этой субстанции исчезает как собственный, так и адекватный предмет первой философии, ибо исчезает не только нематериальная субстанция, но и все основания сущего или субстанции, общие материальным и нематериальным вещам, а если принять эту гипотезу, то как не будет никаких нематериальных сущих, так не будет и никаких оснований сущих, абстрагированных от материи в бытии, и, следовательно, не будет необходимости ни в какой отдельной науке. Из чего также следует, что второе утверждение выведено неверно, так как не только нематериальная субстанция как таковая, но также и всякое основание сущего, более абстрактное или возвышенное, чем она, абстрагировано от чувственной и интеллигибельной материи в бытии потому, что быть абстрагированным от материи в бытии это значит

не что иное, как возможность в самой природе вещей существовать истинно и реально без материи; и это верно не только для нематериальной субстанции как таковой, но также и для любого высшего основания, которое, если может существовать в самой нематериальной субстанции, то ясно, что может также и в вещах существовать без материи.

17. Кто-то может сказать, что пусть даже это истинно, однако указанный вид абстрагирования по-разному свойствен нематериальной субстанции как таковой и высшим основаниям. Субстанции, или нематериальному сущему, он свойствен сам по себе положительным и необходимым образом, потому что ни общее основание нематериальной субстанции, ни что-либо иное, подводимое под это основание, не могут существовать в материи; между тем более общие основания, каковыми являются основания сущего, субстанции, акциденции и подобные им, в допустимых пределах (если можно так сказать) и как бы в силу чего-то другого участвуют в этом абстрагировании; они могут ведь существовать без материи как без одной из составных частей, однако это не мешает им существовать в материи в другой своей части. На это можно ответить, что указанное не является препятствием для того, чтобы эти меньшие основания были включены в предмет метафизики и принимали достаточное участие в ее абстрагировании, так как совершенно ясно, что уже по одному тому, что эти основания могут существовать без материи, они могут принадлежать к низшей философии, или науке. Они требуют также другой науки, кроме метафизики, потому, что та или предшествовала бы метафизике, чего нельзя признать, если метафизика является первой философией, как мы видим у Аристотеля, и если нет никакого более достойного предмета познания, чем нематериальная субстанция, которая включает в себя и Бога, или следовала бы за метафизикой и была бы более низкого порядка, хотя и этого тоже нельзя признать потому, что наука, которая изучает нематериальные субстанции в их собственных основаниях, намного больше может изучать другие основания, которые существуют благодаря первым, будучи общими другим низшим вещам; а также потому, что человеческая и естественная наука едва ли может постигать нематериальные субстанции, если не исходит из оснований, являющихся общими для названных субстанций и других вещей. Поэтому предмету этой науки достаточно не включать материю — ни чувственную, ни интеллигибельную — в свое предметное понятие. Если же этот предмет включает также нечто противоположное материи, то это может вести к некоему большему превосходству или особому значению предмета, но не составит адекватного предмета. И это, и предыдущее суждение может быть сведено также к тому, которое Авиценна излагает в начале своей «Метафизики», говоря о тех, кто учил, что адекватным предметом этой науки является первая причина или первые причины вещей. Это мнение, взятое абсолютно, само по себе невероятно; впрочем, до какой степени принадлежит этой науке познание причин, будет сказано в следующем разделе.

18. Пятое мнение, которое еще более недопустимо, чем уже рассмотренные, является совершенно отличным от двух предыдущих по их различным значениям; оно заявляет, что сущее, разделенное на десять категорий, является адекватным предметом этой науки; а это сущее может быть понято в двух разных значениях, согласно различным мнениям. Во-первых, если предположить, что материальные субстанции конечны и их акциденции полагаются в категориях, то в таком случае предметом будет конечное сущее и Бог будет исключен из основания предмета, хотя он не должен быть абсолютно исключен из рассмотрения в этой науке, по крайней мере как первая причина ее предмета. В этом смысле это мнение защищает Фландриа [11].

Второе значение может быть таким: если положим, вслед за некоторыми, что все нематериальные субстанции ни в какой категории не полагаются, то мы их исключаем из этого предмета, когда признаем, что сущее это лишь то, что разделимо на десять категорий. Такое заключение эти авторы выводят из Аристотеля, который после того, как в IV кн. Метафизики определяет сущее предметом этой науки, тут же, в V кн., делит его на десять категорий. Добавляют также свидетельство Св. Фомы, который в некоторых случаях говорит, что Бог и интеллигенции признаны метафизиком началами и причинами своего предмета, а не его частями. Приводят также некоторые предположения, которые частично были уже опровергнуты при рассмотрении третьего мнения. Эти доводы, которые, казалось бы, доказывают, что Бог не может быть главным предметом этой науки, если он не является адекватным предметом, используются этими авторами, чтобы доказать, что он не может быть ее предметом никоим образом, но на это мы уже ответили. Оставшаяся часть этих мнений будет решена при исследовании истинного мнения.

19. Бог подлежит изучению метафизикой не только как причина ее предмета, но также как ее главная часть. Данное мнение является, таким образом, ложным и невероятным и в одном, и в другом значении, и я отклоняю особенно второе значение, предлагающее явно ложное и неподходящее в данном случае рассуждение, а именно что конечные нематериальные субстанции и их свойства не охватываются категориями. Это безосновательное мнение, ибо в таких вещах есть истинные роды и различия и однозначные аналогии с низшими вещами, как мы покажем потом в соответствующем месте. Это также не имеет значения для определения предмета науки, ибо какое значение имеет то, охватывается ли вещь категорией или нет, для того чтобы включить ее в предмет науки? На этом же основании беспричинно исключается, согласно первому мнению, из этого предмета Бог потому, что он не включен в категории: ведь одно с другим не связано. И затем неверно, что эта наука не рассматривает Бога как свой первый и главный предмет, а только как внешнее начало. То же самое надо сказать и

о других интеллигенциях, как ясно выводится из Аристотеля, IV кн. «Метафизики», текст 7, где он говорит, что метафизика превосходит естественную философию потому, что изучает первую субстанцию именно как главный предмет, ибо, как внешнее начало, она иным способом также изучается философией, как утверждается в кн. VIII Физики. Кроме того, в кн. VI, гл. 1, Аристотель говорит, что, так как, помимо естественных субстанций, существует другая, высшая субстанция, должна существовать и другая наука, более высокая, чем естественная философия, которая распространяла бы свои рассуждения на эту субстанцию. Следовательно, он имеет в виду, что она рассматривала бы ее как главный предмет. В этом же достаточно убеждают все аргументы, приведенные в пользу третьего и четвертого мнений. Ведь Бог — это объект в определенном смысле естественно познаваемый (это же относится всегда и к прочим интеллигенциям); следовательно, он может войти в сферу естественной науки не только как внешнее начало, но и как главный предмет, следовательно, эта честь принадлежит данной науке (метафизике.— *М. Б.*). С очевидностью следует вывод, что это первая и наиболее достойная из всех естественных наук, которую нельзя лишить без причин ее превосходства, и что нельзя, естественно, изучать Бога путем и методом более возвышенным, чем тот, который использует эта наука. Отсюда утверждается, что эта наука не только изучает Бога исключительно в качестве принципа, но, кроме этого, после того как пришла к нему и обнаружила его в указанном смысле как принцип, она всецело изучает его природу и атрибуты, насколько это возможно в естественном свете, как утверждается в кн. XII «Метафизики»; следовательно, Бог всецело принадлежит предмету этой науки. Далее утверждается, что так как эта наука является наиболее совершенной естественной мудростью, то, следовательно, она рассматривает вещи и первые и наиболее общие причины, а также наиболее общие первые принципы, которые охватывают даже самого Бога, как «все, что существует», и тому подобное; следовательно необходимо, чтобы она включала Бога в свой предмет.

20. И Св. Фома никогда не учит чему-либо противному, но лишь тому, что эта наука приходит к познанию Бога как причины; однако он не отрицает, что эта же наука трактует Бога как свой главный предмет, что легко можно заключить из тех же высказываний и из того, что мы скажем дальше. Тот факт, что Аристотель разделил сущее на десять категорий, здесь не является препятствием, ибо если такое разделение относить только к тем вещам, которые непосредственно охватываются категориями, то видно, что разделению этому не подлежит сущее в качестве адекватного предмета этой науки, поскольку он включает не только сущие, непосредственно охваченные категориями, но также и другие трансцендентальные основания и аналогии, такие, как акциденции, формы и тому подобное, а также отличительные признаки сущих. Но если под таким разделением понимаются те вещи, которые сводятся к названным главам, то Бог тоже может быть сведен к суб-

станции; следовательно, сущее, или субстанция, в качестве предмета этой науки не исключает Бога и интеллигенции.

21. Предлагается шестое мнение, и дается суждение о нем.

Шестое мнение, приписываемое Буридану, состоит в том, что адекватным предметом этой науки является субстанция как таковая, т. е. в той мере, в какой она абстрагирована от материальности или нематериальности, конечности или бесконечности. Что этот предмет не может быть сужен, достаточно доказывает то, что сказано против трех предшествующих мнений. То, что он не может быть расширен, можно видеть у Аристотеля, кн. VII «Метафизики», текст 5, где разделив сущее на субстанцию и акциденции и сказав, что только субстанция является простым сущим, он так заключает: «Поэтому мы должны исследовать в первую очередь, прежде всего и только, так сказать, что есть сущее в этом смысле». Как видно из слов, только субстанция составляет объект этой науки. Поэтому в кн. XII, в начале, он пишет так: «Наше изучение касается субстанции, ибо ищутся начала и причины субстанций». Из этих двух отрывков можно извлечь вывод: субстанция и акциденция соотносятся таким образом, что субстанция существует сама по себе, а акциденция — как свойство субстанции; следовательно, эта наука говорит о субстанции как о своем объекте и об акциденции — как о свойстве объекта; следовательно, адекватный объект этой науки не должен быть более широким, чем субстанция как таковая. Очевидно следствие, что ничто не может быть более абстрактным, если только это не есть что-то прямо или непосредственно общее субстанции и акциденции; но этого нельзя признать, так как адекватный предмет науки не является чем-то общим самому объекту, тому, чьи свойства доказываются, и самим свойствам, ибо адекватный предмет — это такой объект, свойства которого доказываются, ибо в противном случае в область науки вошли бы с одинаковым правом объект и изучаемые в нем свойства, и об общем основании и того и другого (что должно было указываться как адекватный предмет) ничего нельзя было бы доказать, а это совершенно абсурдно. Следовательно, так как субстанция и акциденция являют себя как объект и свойства, не может быть указано в качестве предмета этой науки что-то, что было бы более абстрактным, чем они оба, и непосредственно и само по себе общим им обоим; предметом будет, таким образом, только субстанция как таковая, акциденция же им быть не может, как неопределимая сама по себе она будет изучаться этой наукой как адекватное проявление субстанции.

22. Это можно прояснить и подтвердить некоторыми примерами. Так, наука, которая рассматривает человека и показывает его свойства, имеет адекватным предметом не что-то общее человеку и его свойствам, а только самого человека. Подобным же образом естественная философия имеет адекватным объектом естественную субстанцию, свойства которой она показывает, а не что-то общее ей и ее свойствам. Следовательно, в данном случае можно утверждать то же самое относительно субстанции и акциденции как

таковых. Если возражать против того суждения, что метафизика рассматривает основание сущего как такового, которое является более широким, чем субстанция, и показывает ее свойства как более широкие и общие акциденции, то можно ответить, что все это аналогии и все это прежде всего и просто сводимо к субстанции. и поэтому равным образом оно должно указывать на сущее и на субстанцию. потому что сущее, попросту говоря, это не что иное, как субстанция, особенно, если истинно, что сущему как таковому соответствует не одно, а много объективных понятий.

23. Это суждение не лишено некоторого правдоподобия и вероятности; действительно, те, кто отрицает объективное понятие сущего, достаточно последовательны, высказываясь таким образом, ибо если нет никакого объективного понятия, общего субстанции и акциденции, то нельзя абстрактно представить себе ничего реального, что могло бы быть адекватным предметом этой науки. Тем не менее это суждение явно ложно и чуждо учению Аристотеля, ибо, как будет доказано позднее, более верно то, что объективное понятие сущего дается на основании абстрагирования от субстанции и от акциденции, и с ним самим по себе и как таковым может иметь дело определенная наука, объясняя его основание и единство и доказывая некоторые из его атрибутов. Именно это и происходит в данной науке, как явствует из ее содержания, и не может принадлежать сфере другой науки, ибо нет такой [науки], которая бы предшествовала ей, нет другой [науки], кроме нее, которая рассматривала бы основания сущих, абстрагированные от материи в бытии, а объективное понятие сущего как такового абстрагировало бы от материи в бытии; и, конечно же, оно, это понятие, первое и наиболее абстрактное из всех и потому должно принадлежать первой науке, или философии. Следовательно, понятие субстанции как таковой не может быть адекватным основанием предмета этой науки, ибо оно не содержит в себе понятия сущего как такового, но скорее само содержится в нем; и так как указанное основание по понятию и объективно отлично от основания субстанции и шире его, то оно имеет и более универсальные и абстрактные принципы и атрибуты и потому не может надлежащим образом сводиться к нему в качестве основания познаваемого объекта, ибо хотя оно и аналогично [бытию], однако все же является единым и общим, не только по единству названия, но также по объективному понятию и абстракции.

24. Из чего видно также, что это суждение неверно в своем основании или развитии. Во-первых, потому, что предполагает, что акциденция является адекватным атрибутом, который эта наука выявляет в своем собственном предмете, что, однако, ложно, ибо она прежде всего выявляет в своем предмете другие атрибуты, более универсальные, чем акциденция как таковая, а именно такие, как *единство*, *истина и добро*; затем потому, что о субстанции как таковой не свидетельствует акциденция как ее адекватное проявление, так как существует некая субстанция, которая может не иметь никакой акциденции; отсюда если бы субстанция

была адекватным предметом этой науки, как бы являясь адекватным объектом акциденции, то не субстанция как таковая, а субстанция конечная должна была бы считаться адекватным предметом этой науки, что, однако, ошибочно, как мы уже показали. Поэтому, исходя из обратного, если субстанция как таковая полагается адекватным предметом, должны быть указаны свойства, которые могли бы адекватно свидетельствовать о ней и подходить всем субстанциям, они же, возможно, являются не чем иным, как теми, которые общи сами по себе и подходят сущему как таковому, а ведь конечная и бесконечная субстанция, кажется, не имеют общего и адекватного проявления, кроме основания существования и отрицания, которые внутренне сопровождают субстанцию. К этому можно добавить, что, хотя всякая акциденция называется свойством субстанции как ее проявление, при всем при том не всегда это свойство таково, что само по себе следует из основания субстанции; и поэтому не всегда рассматривается как свойство, которое исходит из субстанции как из адекватного объекта, поэтому, таким образом, могут быть доказаны только те свойства, которые сами по себе следуют из основания объекта. И наконец, хотя сама акциденция будет чем-то принадлежащим субстанции, тем не менее в акциденции как таковой иногда может быть усмотрено как бы абсолютное и поэтому может существовать наука, которая имеет дело только с акциденциями, как математика с количеством.

25. Акциденция может быть собственным предметом какой-нибудь науки. Итак, эта самая универсальная наука рассматривает акциденцию не только как свойство, свидетельствующее о субстанции, но как то́, что само по себе участвует в основании и свойствах сущего, хотя участвует в них всегда в связи с субстанцией. Поэтому не одинаковы примеры, которые приводились ранее. Слова Аристотеля также не противоречат тому, чему он учил в других высказываниях, как мы сейчас увидим. Действительно, он не намерен исключить акциденцию, но только предпослать ей субстанцию и предоставить субстанции первое и главное место, как верно сказал Св. Фома и что можно видеть у Аристотеля, кн. IV «Метафизики», текст 20, и его же слова из цитированного места кн. VII, если их правильно понимать; он говорит следующее: «Главным образом и в первую очередь надо изучать субстанцию», и, когда добавляет «в только», присоединяет это ограничение: «если можно сказать», как бы обозначая, что сказал это с преувеличением, ибо ясно, что нельзя размышлять только о ней; тем не менее в известном смысле можно сказать, что только ее одну и следует изучать, так как только она изучается сама по себе, между тем как акциденция — почти только на основании субстанции.

ОПРЕДЕЛЯЕТСЯ,
ЧТО ЕСТЬ АДЕКВАТНЫЙ ПРЕДМЕТ МЕТАФИЗИКИ

26. Итак, надо сказать, что сущее как реальное сущее является адекватным предметом этой науки. Это суждение Аристотеля, высказанное почти в самом начале кн. IV Метафизики, и ему следуют Св. Фома, Александр из Алеса [12], Дунс Скот, Альберт Великий, Александр Афродизийский [13] и почти все другие; и Комментатор в кн. III, комм. 14 и в кн. XII, комм. 1; Авиценна в кн. I Метаф., гл. 1; Сонцин в кн. IV. Метаф., вопр. 10; Эгидий в кн. I, вопр. 5 и почти все остальные авторы. Это утверждение доказано тем, что говорилось до настоящего времени против других суждений. Было показано, что адекватный предмет этой науки должен включать Бога и остальные нематериальные субстанции, но не только их. Равным образом он должен включать не только субстанции, но также и реальные акциденции, но не сущие разума и не те, которые были бы полностью per accidens, но таковым предметом не может быть что либо иное, кроме сущего как такового, следовательно, оно и есть адекватный предмет.

27. Разрешается возражение против этого утверждения. Но, чтобы лучше объяснить это утверждение, следует дать отпор одному возражению, которое тотчас появляется: так как для установления какого-либо предмета науки необходимо, чтобы он имел свойства, которые могли бы о нем свидетельствовать, а также принципы и причины, с помощью которых они могли бы быть засвидетельствованы; однако сущее как таковое не может иметь этих свойств, принципов и причин; следовательно Бóльшая посылка ясна, так как это — задача науки показывать свойства своего объекта, которые она должна показывать с помощью причин, чтобы быть совершенной наукой, как утверждается в I кн. «Аналитики». Меньшая посылка в своей первой части также очевидна, так как сущее как сущее в этой степени абстракции включено само по себе и существенно во всякое сущее и во всякий модус или свойство любого сущего; следовательно, оно не может иметь столь адекватного и собственного свойства, ибо объект не может свидетельствовать о сущности своего свойства. Что касается второй части, она доказывается потому, что сущее как таковое включает Бога, существующего без начал и причины; следовательно, сущее как таковое не может иметь начал и причин, ибо в противном случае такие начала и причины должны были бы подходить всякому сущему, так как тó, что подходит высшему как таковому, должно подходить всему содержащемуся в нем. И утверждается, поскольку эта наука достойнейшая, то, следовательно, она должна иметь достойный предмет; однако сущее как таковое является несовершеннейшим предметом потому, что оно является наиболее общим и включено даже в низшие сущие; между тем намного более совершенным предметом была бы субстанция, или духовная субстанция, или Бог.

28. Какие свойства своего предмета доказывает метафизика. Следует отвечать, отрицая первую часть меньшей посылки, так

как действительно сущее имеет свойства различимые, если не реально, то по крайней мере в разуме, каковыми являются единство, истина и доброта, как мы покажем позднее, в третьем рассуждении, где выясним, включается ли сущее существенно и само по себе в такие свойства и должен ли тот принцип, что субъект не может быть частью сущности свойства, устанавливаться для реально различных свойств для объектов, которые не обладают трансцендентальными основами, или, лучше сказать, что такие свойства не являются вообще реальными, поскольку они дополняют сущее, и что достаточно, чтобы сущее не включалось в них именно потому, что они его дополняют, а это, как мы увидим, более вероятно. Отсюда предложенный аргумент может быть обращен против него самого, так как многие свойства, которые показывает эта наука, подходят непосредственно только лишь сущему как таковому, и в ее объяснении оно занимает значительное место, следовательно, оно является адекватным предметом этой науки, так как объектом науки является то́, о чем наиболее общие в этой науке свойства свидетельствуют сами и непосредственно.

29. Какие принципы доказываются. На последнюю часть меньшей посылки следует ответить прежде всего то, что в науке требуются два вида принципов: одни называются сложными, или составными, таковы те, что служат для обоснования доказательства; другие являются простыми среднего члена и обозначены терминами, которые играют роль средней посылки в априорном доказательстве. Первые называются принципами познания, вторые — принципами бытия. В этой науке, следовательно, нет недостатка в сложных принципах; напротив, как мы увидим позднее, именно ей приходится объяснять и утверждать принципы и определять первый принцип, посредством которого доказываются все остальные. Принципы несложные, между тем могут пониматься двояко: во-первых, как истинные реальные причины, отличные определенным образом от следствий и свойств, которые мы посредством них доказываем; и такие принципы или причины не являются абсолютно необходимыми для основания предмета, потому что они не являются необходимыми для образования истинных доказательств, что очевидно из I кн. Второй Аналитики. Бог, действительно, есть предмет познаваемый, и относительно него могут быть засвидетельствованы атрибуты не только апостериорно и исходя из следствий, но также и априорно, выводя одно из другого, как бессмертие из нематериальности и способность свободной деятельности — из разумности. В другом смысле принципом или причиной называют то, что является основанием другого, согласно этому основанию вещи объективно постигаются и различаются, и этот вид принципа достаточен, чтобы служить средним членом доказательства, ибо достаточен для образования как бы формального основания, благодаря которому определенное свойство подходит такой-то вещи. Следовательно, хотя именно сущее как таковое не имеет причин, взятых собственно и строго в пер-

вом смысле, оно тем не менее имеет некоторое основание своих свойств, и в этом смысле такие основания могут находиться также и в Боге, а именно из бесконечного совершенства Бога мы выводим причину его единства, и подобным же образом в остальном. Поэтому мы можем обернуть против него самого и эту часть аргумента, ибо сущее как таковое есть само по себе познаваемый предмет, имеющий достаточное основание и принципы, достаточные для доказательства своих свойств; следовательно, о ней может существовать определенная наука, которой и является именно метафизика. Относительно того, имеет ли сущее как таковое в определенной степени истинные и реальные причины, мы скажем ниже в рассуждении о причинах.

30. Как надо понимать, что основание сущего более совершенно и более несовершенно по отношению к низшим. Для подтверждения следует ответить словами Св. Фомы, I, q. 4, a. 2, ad 3 («Summa Theologiae»), что, хотя сущее, взятое абстрактно и различенное разумом, было бы менее совершенно, чем низшие ступени, которые включают само сущее и нечто другое, однако простое сущее, или само бытие, согласно которому вещь осуществляется с таким совершенством, какое заключается в понятии существа, является чем-то совершеннейшим. Следовательно, эта наука, хотя, с одной стороны, рассматривает строгое и абстрактное основание сущего, однако не останавливается на нем, а рассматривает все совершенства бытия, которые в самой реальности может иметь сущее, по крайней мере без конкретизации и чувственной материи, и, таким образом, включает в себя самые совершенные сущие, от которых происходит высшее совершенство этой науки, если она рассматривается в отношении с изучаемыми ею вещами. Действительно, если мы коснемся метода познания, а также ясности и достоверности науки, то это в значительной мере зависит от степени абстракции ее предмета, благодаря которой иногда он может иметь совершенство в смысле доступности познанию, хотя, возможно, в самом бытии он не будет более совершенным.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Естественная и сверхъестественная теология — в последующем тексте Суарес определит эти понятия: сверхъестественная теология — дисциплина, познающая бога, опираясь на божественное откровение; естественная теология познает бога в естественном свете человеческого разума. Суарес явно не различает естественную теологию и метафизику, часто употребляя их как синонимы, хотя, как будет видно из его дальнейших рассуждений, такое разделение явится одним из результатов, достигнутых в процессе решения проблемы предмета метафизики.

[2] Философом Суарес называет Аристотеля.

[3] «Диалектика» для Суареса синоним логики.

[4] «Сущее», «сущие» или «сущности» (ente, entis) — в наиболее общем смысле под сущим понимается «то, что существует»; «сущие» или «сущности» — это единичные вещи.

[5] Сущее per se — то, что существует само по себе; сущее per accidens — случайное или привходящее. Аристотель выделяет два смысла привходящего: 1) то́, что находится в вещи не по необходимости и не в большин-

стве случаев — и причина его случайна; 2) то́, что хотя и не принадлежит к сущности вещи, однако есть необходимое следствие ее основной природы (см.: Мет. Кн. 5. Гл. 30)

[6] Исходя из второго смысла привходящего акциденция определяется как то, что само по себе существовать не может, а нуждается в чем-то другом (в субстанции),— в данном смысле термин акциденция совпадает с понятием свойства, и именно в этом качестве используется схоластикой.

[7] Subsistentia (существование) — специфическая характеристика бытия субстанции в отличие от inherentia (быть присущим) — бытия акциденции.

[8] Каэтан де Вио (1468—1534) — кардинал и епископ Гаэты, комментатор Фомы Аквинского, инициатор реформы испанской схоластики.

[9] Комментатор — имеется в виду Аверроэс.

[10] Эгидий Римский (1247—1316) — средневековый теолог и философ, ученик Фомы Аквинского.

[11] Фландриа де Доминьго (1500) — малоизвестный философ-томист.

[12] Александр из Алеса (1180—1245) — представитель францисканского ордена, приверженец реалистической традиции.

[13] Александр Афродизийский (200 г. до н. э.) — древнегреческий философ, преподаватель перипатетической философии.

К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА СТАТЬИ ДЖ. Э. МУРА «ОПРОВЕРЖЕНИЕ ИДЕАЛИЗМА»

И. В. Борисова

Джордж Эдвард Мур (1873—1958) — классик английской философии, один из основоположников англо-американского неореализма, лингвистической ветви аналитической философии и метаэтических исследований в философии морали. Его работы, наряду с трудами Б. Рассела и Л. Витгенштейна, сыграли ведущую роль в трансформации проблематики, основных установок и самого стиля британской философии. «Джордж Эдвард Мур был одним из самых влиятельных философов двадцатого столетия, и следствия изменений, введенных им в наши способы философского мышления, невозможно даже предвидеть. Философия после Мура никогда не сможет стать такой, какой она была до Мура, — из-за стандартов точности и утонченности, которые он внес в философствование, и, что более важно, из-за направления, заданного им философским исследованиям»[1] — эти слова учеников Мура А. Амброуз и М. Лазеровица выражают мнение многих философов.

Поступив в 1892 г. в Тринити-колледж Кембриджского университета, Мур первоначально специализировался в области классических языков и литературы (это в немалой степени повлияло на «лингвистический крен» его философских изысканий). По совету Б. Рассела, он оставил занятия филологией и обратился к собственно философским исследованиям.

[1] *Moore G. E.* Essays in Retrospect. L., 1970. P. 11.

Первое знакомство Мура с преобладавшей тогда в Англии философией абсолютного идеализма произошло во время дискуссии, в ходе которой Дж. Э. Мак-Таггарт активно отстаивал известный неогегельянский тезис о нереальности времени. Неискушенный в философских тонкостях Мур, озадаченный непривычным рассуждением, принялся доказывать обратное. Постепенно идеи, казавшиеся ему сначала, по его словам, «совершенно чудовищными», проникали в его сознание.

Первые опубликованные работы Мура «В каком смысле, если есть таковой, существуют прошлое и будущее?» (1897) и «Свобода» (1898) написаны в духе абсолютного идеализма его учителей Ф. Брэдли и Дж. Э. Мак-Таггарта. Однако вскоре Мур пришел к выводу, что осуществляемая Брэдли (в «Принципах логики», 1883) критика психологизма английских эмпириков от Локка до Милля недостаточно радикальна. Последовательное развертывание этой критики, а также занятия Мура кантовской философией способствовали его идейному самоопределению. Размежевание Мура с абсолютным идеализмом сказалось уже в статье «Природа суждения» (1899), которая стала первым выражением позиции «концептуального реализма». В этой статье наметились тенденции, четко проявившиеся в зрелом философствовании Мура: защита в противоположность идеалистическому монизму плюралистической онтологии, тезис о независимом от субъекта существовании реальности и ее познаваемости, первые наметки теории «внешних отношений», антипсихологизм в толковании логики и гносеологии. Все они были развиты в эволюции Мура от «концептуального реализма» к реализму «здравого смысла». Работа «Природа суждения» оказала воздействие на формирование концепции «логического атомизма» Рассела и Витгенштейна.

К 1903 г. определились философские интересы Мура — более всего он интересовался философией морали и гносеологией. Публикации этого года — «Principia Ethica» и «Опровержение идеализма» — свидетельствуют о начале нового реалистического и аналитического этапа его творчества.

Позиция Мура-этика, определяемая обыкновенно как «интуитивизм» и «негедонистический утилитаризм», вполне сформировалась в «Principia Ethica». В этой книге Мур использовал аналитический метод (пока еще это концептуальный анализ), который впоследствии наполнился лингвистическим содержанием и стал специфической чертой философствования Мура. Философ стремился построить этику как научное исследование, поэтому он обсуждал не только само определение «добра», но и логическую правомерность различных способов этической аргументации. Он предложил разграничить «добро как таковое» и «добро как средство» и в зависимости от того, с чем мы имеем дело в каждом конкретном случае, использовать соответствующие возможные аргументы. «Добро как таковое» есть простое и неопределимое, интуитивно постигаемое понятие. Любое суждение о «добре» является синтетическим, т. е. «добро как таковое» нельзя исчерпывающе квали-

фицировать ни как, например, «удовольствие», ни как «то, чего желают». Всякая попытка определить «добро как таковое» приводит к натуралистической ошибке.

Определение «добра как средства» основано на интуитивном представлении о «добре как таковом» (нередуцируемом к чему-либо естественному, в том числе к удовольствию) и на знании причинных зависимостей между поступком и его результатом. Из отождествления Муром ценности и долга с «пользой» следует, что утверждение «я морально обязан совершить этот поступок» тождественно утверждению «этот поступок обеспечит наибольшую возможную сумму добра в универсуме». В этом смысле Мур является негедонистическим утилитаристом.

Самым ценным среди сущего Мур считает «определенные состояния сознания, которые можно определить как удовольствие общения с людьми и наслаждение прекрасным» [2].

Примечательно, что в обосновании Муром морали полностью отсутствуют отсылки к существованию бога или бессмертию души. В этом вопросе Мур был последовательным агностиком. Так, в статье «Защита здравого смысла» (1925) он отметил: «Думаю, надо упомянуть об одной важной стороне моей позиции: я не согласен со всеми философами, которые считают гипотезу о самом существовании бога достаточно обоснованной По мнению некоторых философов, у нас имеются достаточные основания предполагать, будто все мы, человеческие существа, будем существовать и осознавать после смерти своих тел. Я же не нахожу это предположение достаточно обоснованным» [3].

Книгу Мура «Principia Ethica» читали не только философы-профессионалы: своими «здравыми» выводами и специфическим утилитаризмом она соответствовала мировосприятию нескольких поколений молодых англичан и американцев. Кроме того, нацеленная на демонстрацию методологических ошибок, лежащих в основе предшествующих теорий этики, — гедонистических, метафизических, натуралистических и утилитаристских, — эта работа является началом метаэтических исследований. Несмотря на то что Мур ставил вполне традиционные этические проблемы, он оказался инициатором смещения интересов современных философов морали с практической морали к метаэтическим проблемам языка этических и нормативных суждений, к методологическим проблемам этических теорий и т. п., к языку самих теоретиков морали [4].

В своих гносеологических представлениях Мур исходил из того, что убеждения «здравого смысла» достоверно истинны. В частности, мы с абсолютной достоверностью знаем о существовании материальных предметов и других сознаний. Мур пытается

[2] *Мур Дж. Э.* Принципы этики. М., 1984. С. 281.
[3] *Moore G. E.* Philosophical Papers. L., 1959. P. 52.
[4] Подробнее см.: *Нарский И. С., Коновалова Л. В.* Дж. Э. Мур как философ и основоположник новейшей английской этики: Вступит. ст. // Мур Дж. Э. Принципы этики.

ответить в основном на два вопроса: I) чем объясняется достоверность нашего знания, если мы непосредственно воспринимаем не сами материальные предметы, но лишь чувственно данные; 2) какова природа восприятия чувственно данных, как они соотносятся с материальными предметами.

Аргументы «за» и «против» того или иного из многочисленных мнений Мура об этих и других вопросах составляют преимущественное содержание большинства его публикаций. Философ постоянно не был удовлетворен результатами своих изысканий: «я совершенно не представляю, каков правильный ответ»,«я чувствую крайнее замешательство в том, что касается всего этого предмета» — весьма обычная реакция Мура на свою работу. В то же время долгий поиск решений, порождающий очередные проблемы, открывал перед ним возможности многообразных форм анализа.

Мур оказал серьезное влияние на современную англоязычную философию. С одной стороны, его позиция реализма «здравого смысла» была оценена именно как реалистическая. Поскольку «ранний» Мур был абсолютным идеалистом, впоследствии он хорошо понимал, что сами убеждения «здравого смысла» действительно нуждаются в защите. Однако работа Мура уже при жизни его была проинтерпретирована как «защита обыденного словоупотребления»; и тем самым он был объявлен родоначальником лингвистической философии. Очевидно также и то, что аналитическая практика (которую философ считал средством прояснения и постановки философских проблем) все же превалировала в его философствовании. И хотя оценки этой практики колебались от «утонченной» до «весьма несовершенной», она, будучи отрефлектированной в трудах Витгенштейна и других философов, вошла в плоть современной философии.

Ученики и последователи Мура говорят также о явном непосредственном воздействии свойств его личности на их философское становление. К таким характерным чертам Мура они относят «абсолютную скромность и простоту, хранящие его от опасностей жаргона и помпезности; полную погруженность в философию, которую он находил бесконечно волнующей; сильные ментальные способности и безупречную честность (integrity), которая объясняет его твердость и страстное [стремление] к ясности» (Н. Малколм); Р. Б. Брайтуэйт отмечает: «Одно присутствие Мура поднимало тон философской дискуссии; оно делало невозможным дерзость, сарказм или напыщенность» [5].

Публикации Дж. Э. Мура состоят в основном из статей и сборников статей, а также лекций: Philosophical Studies. L., 1922; Some Main Problems of Philosophy. L., 1953; Philosophical Papers. L., 1959; Lectures in Philosophy. L., 1966. Исключение составляют сравнительно крупные книги «Principia Ethica» (L., 1903) и «Ethics» (L., 1912). В 1962 г. в Лондоне опубликованы дневники философа: *Moore G. E.* Commonplace Book of Philosophy, 1919—1953.

[5] *Moore G. E.* Essays in Retrospect. L., 1970. P. 37—38, 30.

* * *

Предлагаемая вниманию читателей статья Дж. Э. Мура «Опровержение идеализма» («The Refutation of Idealism») впервые была опубликована в 1903 г. в журнале «Mind» (vol. XII). Перевод выполнен по изданию: *Moore G. E.* Philosophical Studies. L., 1922. P. 1—31.

«Опровержение идеализма» является самой радикальной «реалистической» работой Мура. Здесь Мур подвергает критике тезис Беркли «Esse est percipi», который с учетом несущественной модификации он считает основополагающим и в аргументации объективных идеалистов.

Центральная тема статьи — анализ сознания, являющегося, по мнению Мура, неизменным в ощущении, восприятии и мышлении. Суть основного тезиса автора состоит в том, что логика сознания одинакова для всех его объектов — как для тех, которые Мур вскоре станет называть «чувственно данными», так и для самих материальных предметов. Мур стремится показать, что существование материальных предметов засвидетельствовано точно так же, как и существование наших ощущений: и те и другие непосредственно представлены в сознании субъекта. В статье Мур отождествляет суждения: «я воспринимаю объект» и «я знаю об объекте». От многих своих утверждений этого времени Мур впоследствии откажется. Так, непосредственную данность сознанию материальных предметов он станет отрицать, по существу, уже в 1906 г., обратившись к разработке представлений о чувственно данных (статья «Природа и реальность объектов восприятия»). Откажется Мур и от отождествления знания и восприятия. Многие положения статьи «Опровержение идеализма» ее автор впоследствии пересмотрит, другие же будут смягчены. Недаром при переиздании работы в 1922 г. Мур написал: «Эта статья кажется мне сейчас очень запутанной и к тому же содержащей довольно много явных ошибок...» [6]. Однако статья не случайно была им переиздана. Главный тезис о достоверном знании о существовании материальных предметов Мур упорно отстаивал во всех своих публикациях.

Как справедливо отметил Дж. Пассмор, «Опровержение идеализма» является «первым образчиком той детальной философской процедуры, с ее тщательным различением вопросов, с ее настаиванием на том, что в *этом*, а не в *том* заключается реальная проблема, — где *это* и *то* обычно считались альтернативными формулировками одной и той же проблемы, — [той процедуры], которая должна была стать отличительным философским стилем Мура, оказавшим как таковой значительное влияние на его последователей, в частности в Кембридже» [7]. Работа Мура интересна как

---

[6] *Moore G. E.* Philosophical Studies. L., 1922. P. VIII.
[7] *Passmore John.* A Hundred Years of Philosophy. L., 1970. P. 207.

с точки зрения содержащейся в ней аргументации, так и с точки зрения понимания теоретических истоков, специфики и противоречий современной английской философии. Значение статьи для «реалистических» направлений в философии XX в. трудно переоценить.

ДЖОРДЖ ЭДВАРД МУР
ОПРОВЕРЖЕНИЕ ИДЕАЛИЗМА

Общий вывод современных идеалистов о вселенной — если, конечно, они вообще его делают — сводится к тому, что вселенная *духовна*. Здесь надо обратить внимание на два момента. Каким бы ни было точное значение этого утверждения, оно в любом случае подразумевает, (1) что на самом деле вселенная весьма отличается от наших представлений о ней и (2) что она обладает довольно большим числом свойств, о которых мы и не подозреваем. Это только *кажется*, что столы, стулья и горы сильно от нас отличаются; но, когда всю вселенную объявляют духовной, это явно предполагает, что они гораздо более сходны с нами, чем мы думаем. Идеалист хочет сказать, что *в некотором смысле* они ни безжизненны, ни бессознательны, какими несомненно выглядят; и я не считаю его язык столь вопиюще обманчивым, чтобы мы не могли допустить, что он верит, будто в реальности эти вещи значительно отличаются от того, чем кажутся. И с другой стороны, наделяя их *духовностью*, идеалист намерен включить в этот термин множество различных свойств. Когда всю вселенную объявляют духовной, это означает не только то, что она в каком-то смысле *сознательна*, но и то, что она обладает теми *высшими* формами сознания, которые мы находим и в себе самих: она разумна, полагает цели и не является механизмом. В общем, можно сказать, что эта фраза — «реальность духовна» — одновременно порождает и выражает веру в то, что *всей* вселенной присущи *все те качества*, благодаря которым мы явно превосходим неодушевленные предметы: во всяком случае, если она и не обладает такими же свойствами, то у нее есть несколько других, равных — если судить на основании того же этического критерия — нашим собственным или еще более выдающихся. Когда говорят, что вселенная *духовна*, имеют в виду, что у нее довольно много замечательных качеств, отличающихся от всех тех, какими мы привыкли наделять звезды и планеты или чашки и плошки.

Почему я говорю об этих двух моментах? Увлеченные тонкостями философской дискуссии, мы склонны не замечать всей глубины расхождений между идеализмом и привычной точкой зрения на мир — мы не видим, что идеалист должен еще очень многое доказать. Думаю, именно из-за серьезности этих расхождений, а также из-за того, что идеалисты приписывают вселенной

множество превосходных свойств, вопрос об истинности или ложности идеализма и кажется таким интересным и важным. Однако, начиная его обсуждать, мы, по-моему, забываем, сколь велико число аргументов, которые высказываются за или против точки зрения идеализма; мы считаем, что, доказав одно-два положения, разрешили уже весь спор. Я говорю об этом, дабы не подумали, что моих аргументов вполне достаточно, чтобы опровергнуть поистине интересное и важное суждение о духовной природе реальности, а опровержения этих аргументов, в свою очередь, достаточно для доказательства этого суждения. Хотелось бы, чтобы ясно поняли следующее: я нисколько не претендую на доказательство того, что реальность не является духовной; и вряд ли можно опровергнуть хотя бы одно из многих важных положений, подразумеваемых таким утверждением. Реальность, быть может, и духовна — я искренне надеюсь, что это так. Но термин «идеализм» имеет более широкий смысл и заключает в себе не только этот интересный вывод, но и ряд аргументов, если не достаточных, то по крайней мере *необходимых* для его доказательства. Я думаю, современные идеалисты отличаются главным образом некоторыми общими для них аргументами. В том, что реальность духовна, были убеждены многие теологи; но все же по одной этой причине вряд ли стоит называть их идеалистами. Кроме того, многие люди, о которых нельзя сказать, что их называют идеалистами по ошибке, придерживаются некоторых характерных положений, не отваживаясь считать, что их достаточно для доказательств столь грандиозного вывода. Таким образом, меня интересуют лишь идеалистические *аргументы*; и если какой-то идеалист думает, что *ни один* аргумент не докажет с необходимостью, что реальность духовна, то я вряд ли смогу опровергнуть его идеализм. Я, однако, подвергну критике по крайней мере один довод, который — по моему твердому убеждению — *все* идеалисты считают необходимым. Хочется отметить, что это дает преимущество, оправдывающее мою цель: если мои аргументы здравы, то они будут служить опровержением идеализма. Если я смогу опровергнуть одно-единственное положение, необходимое и существенно важное для всех идеалистических доказательств, тогда, независимо от того, сколь хороши будут остальные аргументы, я докажу, что у идеалистов *нет вообще никакого основания* для заключения, что реальность духовна.

Допустим, мы имеем следующее доказательство: поскольку A есть B, B есть C, а C есть D, то A есть D. Если в таком доказательстве оба суждения «B есть C» и «C есть D» истинны, но «A есть B» ложно, то у нас не больше оснований утверждать, что A есть D, чем в том случае, когда ложны все три посылки. Отсюда, правда, не следует, что «A есть D» ложно, и что какие-то другие аргументы не доказали бы истинность этого заключения. Но отсюда все же следует, что оно является чистейшим предположением и не имеет ни малейших свидетельств в свою пользу. Я хочу подвергнуть критике суждение, которое, видимо, нахо-

дится именно в таком отношении к выводу «реальность духовна». Я не собираюсь оспаривать, что «реальность духовна», и не отрицаю, что есть основания так считать. Но мне хотелось бы показать, что одно из оснований, которое, насколько я понимаю, обусловливает все остальные аргументы идеалистов, является *ложным*. Эти аргументы могут быть чрезвычайно остроумными и истинными; они весьма многочисленны и разнообразны, и идеалисты приводят самые различные доводы, чтобы обосновать одни и те же важнейшие заключения. Некоторые из этих аргументов *могут* оказаться достаточными для доказательства «*B* есть *C*» и «*C* есть *D*»; но если, как я постараюсь показать, их «*A* есть *B*» ложно, то заключение «*A* есть *D*» остается всего лишь приятным предположением. Я не отрицаю, что философия, быть может, и должна заниматься выдвижением заманчивых и правдоподобных предположений. Но думаю, что термин «идеализм» следует применять только там, где имеется какая-то претендующая на последовательность аргументация.

Предмет этой статьи поэтому довольно неинтересен. Даже если мое доказательство будет успешным, оно ничего не докажет в отношении самой вселенной. Оно не будет иметь и отдаленнейшего отношения к тому важному вопросу, духовна реальность или нет. Я лишь попытаюсь разобраться в том, что само по себе совершенно тривиально и незначительно и из чего, насколько я вижу, — и об этом, конечно же, я позже скажу, — нельзя сделать никаких выводов о тех вещах, о которых мы больше всего хотели бы знать. Я вправе считать предмет своего исследования важным лишь потому, что в этом вопросе путались не только идеалисты, но все вообще философы и психологи; и, исходя из этой ошибочной точки зрения, они делали (оправданно либо неоправданно) свои самые поразительные и интересные заключения. Впрочем, вряд ли я смогу доказать, что он важен даже в этом смысле. Если он значим, то из этого следует, что самые любопытные философские результаты — равно сенсуализм, агностицизм и идеализм,— несмотря на все аргументы в их пользу, не более обоснованны, чем лунные химеры. Следовательно, пока не найдены новые, никогда прежде не выдвигавшиеся доводы, с этими важнейшими философскими учениями можно согласиться не более, чем с самыми нелепыми суевериями отсталых дикарей. Поэтому мои рассуждения будут касаться *оснований* наших мнений об этих интереснейших предметах, хотя, возможно, они повлияют и на вопрос об истинности этих мнений.

Тривиальное положение, которое я хочу обсудить, таково: *esse* есть *percipi* *. Это очень неясное суждение, но в том или другом толковании его высказывали очень многие философы. То, что в каком-то смысле оно передает саму суть идеализма, мы пока примем без доказательства. Доказать же я хочу следующее: во

---

* *Esse* есть *percipi* — Быть — значит быть воспринимаемым.

всех когда-либо придававшихся ему значениях это суждение ложно.

Но прежде полезно будет кратко пояснить, каково, на мой взгляд, его отношение к идеалистическим аргументам. Идеалисты полагают, что везде, где можно законно (truly) предицировать *esse*, можно столь же законно предицировать и *percipi*, в том или ином смысле этого термина. И это является, по-моему, необходимым шагом во всех идеалистических доказательствах, больше того — во всех доказательствах, приводившихся до сего дня в защиту идеалистического заключения. Если «*esse* есть *percipi*», то мы сразу же видим, что это суждение эквивалентно другому суждению: все, что есть, воспринимаемо; а это последнее, в свою очередь, эквивалентно еще одному: все, что есть, есть нечто ментальное. Но смысл *заключения* идеалиста не в том, что реальность *ментальна*. *Заключение* идеалиста в том, что *esse* есть *percipere*[2*]; и поэтому независимо от того, будет *esse percipi* или нет, необходимо дальнейшее специальное обсуждение, чтобы выяснить, является оно также *percipere* или не является. Кроме того, даже если *esse* будет *percipere*, потребуется еще очень долго доказывать, что то́, что обладает *esse*, обладает также теми высшими ментальными качествами, которые именуются «духовными». Поэтому я и сказал, что вопрос, который следовало бы обсудить, а именно является *esse percipi* или нет, совершенно недостаточен ни для доказательства, ни для опровержения того, что реальность духовна. Но, с другой стороны, я уверен, что всякий аргумент, когда-либо применявшийся для доказательства духовной природы реальности, выводил свое заключение (правильно либо неправильно) из «*esse* есть *percipere*», как одной из предпосылок; и при обосновании этого всегда привлекалась посылка «*esse* есть *percipi*». Доказательство, которое для этого используется, довольно известно. Утверждается, что, поскольку все, что существует, воспринимаемо и поскольку есть некоторые вещи, которые не воспринимаются индивидом, они все-таки должны составлять часть какого-то восприятия. Или же поскольку объект обязательно предполагает субъекта и поскольку весь мир должен быть объектом, мы должны уразуметь, что он принадлежит некоему субъекту или субъектам — в том смысле, что все, что является объектом нашего восприятия, принадлежит нам. Или же поскольку мышление входит в сущность всей реальности, мы должны вообразить *за* ней *в* ней или в качестве ее сущности дух, родственный нашему, который мыслит. «Дух встречается с духом» в своем объекте. Я сейчас не намерен раздумывать о том, насколько эти выводы обоснованны: это, очевидно, серьезный вопрос, требующий долгого обсуждения. Хочу только отметить, что сколь бы обоснованными они ни были, все-таки если *esse* не есть *percipi*, то они так же мало приближают нас к доказательству того, что реальность духовна, как если бы все они были ложными.

2* *Esse* есть *percipere* — Быть — значит воспринимать.

Итак, верно ли, что *esse* есть *percipi*? В этом суждении три весьма смутных термина, и я должен начать с выяснения того, что здесь может иметься в виду.

Прежде всего что касается *percipi*. Этот термин пока что не вызывает беспокойства. Вероятно, первоначально его употребляли только для обозначения «ощущения»; но я не хочу быть несправедливым к современным идеалистам — тем идеалистам, которых сегодня можно без оговорок так называть, — полагая, что когда они говорят «*esse* есть *percipi*», то разумеют под *percipi* только ощущение. Напротив, я полностью с ними согласен, что если вообще *esse* есть *percipi*, то *percipi* должно включать не только ощущение, но и другой тип ментальных фактов, который называется «мышлением». И независимо от того, верно или нет, что *esse* есть *percipi*, я считаю главной заслугой этой философской школы различение, которое идеалисты настойчиво проводят между «ощущением» и «мышлением», подчеркивая значимость последнего. В противовес сенсуализму и эмпиризму они выражают правильную точку зрения. Но мы не будем задерживаться на этом различении. Ибо, в каком бы отношении ни различались «ощущение» и «мышление», общим для них является уже то, что оба они — формы сознания, или — если воспользоваться другим термином, который сейчас более моден,— способы восприятия (ways of experience). Соответственно, что бы ни означало суждение «*esse* есть *percipi*», оно, *по крайней мере*, содержит утверждение, что все, что есть, *воспринимаемо*. А поскольку я хотел бы показать, что даже это неверно, то вопрос о том, воспринимается ли это «все» через ощущение, мышление или то и другое вместе, не имеет ровно никакого значения. Если оно не воспринимается вовсе, то не может быть ни объектом мышления, ни объектом ощущения. Вопрос о том, подразумевает ли оно ощущение, мышление или то и другое вместе, становится значимым только в том случае, если бытие подразумевает «восприятие». Прошу поэтому понимать далее *percipi* как термин, обозначающий то *общее*, что имеется у ощущения и мышления. В одной недавней статье со всей возможной (desirable) ясностью формулируется значение «*esse* есть *percipi*» — в том, что касается *percipi*. «Я берусь показать,— пишет м-р Тэйлор,— что то, что делает [некий факт] реальным,— не что иное, как его присутствие в качестве неотъемлемого аспекта *некоторого ощущения* (*a sentient experience*)» [3*]. Я рад, что м-р Тэйлор столь своевременно снабдил меня ясно выраженным утверждением, что это — фундаментальная посылка идеализма. Моя статья опровергнет хотя бы идеализм м-ра Тэйлора: ибо я берусь показать, что то́, что делает предмет реальным, никак не может быть его присутствием в качестве неотъемлемого аспекта ощущения.

Но утверждение м-ра Тэйлора, ясное в отношении *percipi*, неопределенно, на мой взгляд, в других отношениях. Оставим пока

[3*] *International Journal of Ethics*. Октябрь, 1902 г.

percipi и рассмотрим вторую неясность в утверждении «*esse* есть *percipi*». Что означает эта связка? Что может подразумеваться под словами «esse *есть* percipi»? Есть лишь три смысла, тот или иной из которых *должно* иметь это суждение, если оно истинно; а если оно еще и значимо, то может обладать только одним из этих смыслов. (1) Суждение может подразумевать, что *esse* означает не что иное, как *percipi*, что эти слова — синонимы, просто разные имена одной и той же вещи и то, что имеют в виду под *esse*, абсолютно тождественно тому, что имеют в виду под *percipi*. Я думаю, излишне доказывать, что принцип «*esse* есть *percipi*» *не* нацелен просто на определение слова, и даже если бы это было и так, определение было бы крайне неудачным. Поэтому остаются только два смысла. (2) То, что подразумевают под *esse*, хотя и не тождественно тому, что подразумевают под *percipi*, однако *включает* последнее как *часть* своего значения. В таком случае высказывание о реальности вещи не означало бы, что она воспринимаема. Это означало бы, что она воспринимаема, и *еще кое-что*: «воспринимаемость» («being experienced») была бы *аналитически существенной* [чертой] реальности, но не являлась бы полным значением этого термина. Из того, что вещь реальна, мы с помощью закона противоречия могли бы сделать вывод, что она воспринимаема, поскольку последнее *частично* означало бы первое. Но, с другой стороны, из того, что вещь воспринимаема, мы *не* смогли бы заключить, что она реальна: поскольку из того, что ей присущ один из атрибутов реальности, не следовало бы, что она обладает *также* другим или другими атрибутами. Понимая «*esse* есть *percipi*» в этом втором смысле, надо различать *три* различных утверждения, которые содержатся в этом принципе. Прежде всего он дает определение слова «реальность», утверждая, что данное слово обозначает сложное целое, а то, что имеется в виду под «*percipi*», — его часть. И во-вторых, он утверждает, что «воспринимаемость» образует часть некоторого целого. Оба эти суждения могут быть истинными, во всяком случае, я не желаю их оспаривать. Не думаю, правда, что в обычном словоупотреблении «реальность» включает «*percipi*», но мне не хотелось бы спорить о значении слов. Несомненно, многие воспринимаемые предметы являются также чем-то еще; быть воспринимаемым — значит быть частью определенных целостностей. Но я все-таки хотел бы подчеркнуть, что эти суждения ничего нам не дают, если не добавить к ним *третье* суждение. То, что «реальный» — подходящее название для единства атрибутов, которое *иногда* встречается, может быть, не стоило бы утверждать: ведь из этого нельзя сделать никаких сколько-нибудь важных выводов. Наш принцип мог бы лишь означать в таком случае, что если вещь обладает *percipi*, наряду с другими качествами, входящими в *esse*, то она обладает *percipi*; и мы никогда не смогли бы *заключить*, что она воспринимаема — разве только из суждения (которое уже упоминалось), что она является как воспринимаемой, так и чем-то еще. Соответственно если утверждение, что *percipi* образует часть того целого, которое

называется реальностью, имеет хоть какую-то значимость, оно должно означать, что это целое является органическим по крайней мере в том смысле, что другая его составная часть (или части) *не* имеет места, если отсутствует *percipi*, даже если *percipi* может встречаться и без нее. Назовем эти другие составные части x. Суждение, что *esse* заключает в себе *percipi* и что, следовательно, из *esse* можно вывести *percipi*, значимо только в том случае, если *percipi* выводимо из x. Вопрос о том, содержит ли целое *esse* в качестве своей части *percipi*, осмыслен, таким образом, только в том случае, если одна часть — «x» — необходимо связана с другой частью — «*percipi*». (3) И это третий возможный смысл суждения «*esse есть percipi*»,— причем, по-видимому, единственный, имеющий значение. «*Esse* есть *percipi*» утверждает, что везде, где имеется x, имеется также и *percipi* и что все, обладающее свойством x, обладает также другим свойством — оно *воспринимаемо*. И в таком случае было бы удобно далее использовать термин *esse* для обозначения *одного лишь* x. Я не хочу тем самым поднимать вопрос о том, включает или не включает «реальное» не только x, но и *percipi*. Меня вполне устраивает, что мое определение *esse* как обозначающего x следует считать произвольным вербальным определением. Как бы то ни было, единственный интересный вопрос здесь — можно ли *percipi* вывести из x, и я предпочел бы выразить его в такой форме: можно ли *percipi* вывести из *esse*? Давайте только условимся, что, когда я говорю *esse*, это не означает *percipi*: этот термин обозначает лишь тот x, который идеалисты (возможно, с полным правом) включают *наряду с percipi* в *свой* смысл термина *esse*. То, что такой x существует, они вынуждены допустить ценой превращения суждения в *абсолютную* тавтологию; а то, что из этого x можно вывести *percipi*, им приходится допустить ценой превращения его в совершенно пустое аналитическое суждение. Бессмысленно спорить, следует или не следует только x называть *esse*; стоит, однако, обсудить вопрос о том, является ли *percipi* необходимо связанным с x.

Мы обнаружили неопределенность связки в суждении «*esse* есть *percipi*» и видим, что этот принцип устанавливает такое соотношение терминов, что, какими бы свойствами ни обладал *один* из них, который я называю *esse*, он обладает *также* тем свойством, что является воспринимаемым. Этот принцип утверждает необходимую связь между *esse*, с одной стороны, и *percipi* — с другой; каждое из этих двух разных слов является особым термином, причем в *esse* не входит то, что обозначается термином *percipi*. Мы имеем дело, следовательно, с *необходимым синтетическим* суждением, которое я пытаюсь опровергнуть. И могу сказать сразу, что, понимаемое таким образом, оно не может быть опровергнуто. Если идеалист станет утверждать, что оно является просто самоочевидной истиной, я скажу только, что мне оно таким не кажется. Но я убежден, что ни один идеалист никогда так не считал. Хотя то, что два разных термина с необходимостью связаны, является единственным смыслом, который может иметь «*esse* есть *percipi*», если оно истинно и

значимо, это суждение *может* иметь и другой смысл, если оно ложно, но в то же время значимо (important falsehood). Я убежден, что все идеалисты исповедуют эту «осмысленную ложь». Они не сознают, что если суждение «*esse* есть *percipi*» истинно, то оно должно быть *просто* самоочевидной синтетической истиной; они либо отождествляют его с другим суждением, которое ложно в силу своей противоречивости, либо приводят это последнее как его основание (reason). Если они этого не делают, то им приходится признать, что «*esse* есть *percipi*» является совершенно необоснованным утверждением; а признав его *необоснованность*, они не могут считать его истинность очевидной. Суждение «*esse* есть *percipi*» в принятом нами смысле *может*, правда, быть истинным,— я не в состоянии его опровергнуть. Но, отчетливо поняв этот смысл, никто не *поверил* бы, пожалуй, что оно истинно.

Идеалисты, как мы видели, утверждают, что все, что воспринимаемо, является таковым *с необходимостью*. И проповедуя это учение, они обычно говорят, что «объект восприятия непредставим отдельно от субъекта». До сих пор я занимался выяснением того, каким должен быть смысл этого суждения, если оно является осмысленной истиной. Теперь я хотел бы показать, что оно может иметь смысл, но быть при этом ложным в силу своей противоречивости.

Из истории философии хорошо известно, что все *необходимые* истины, а в особенности те из них, противоположность которых полагается непредставимой, обычно считались *аналитическими* — в том смысле, что отрицать их было бы противоречиво. До Канта считалось, что многие истины можно доказать единственно с помощью закона противоречия. Но это ошибка, и ее делают даже лучшие из философов. И после Канта многие продолжали утверждать это; известно, впрочем, что среди философов, которые действительно заслуживают того, чтобы их называли идеалистами, стало модным утверждать, что истины являются *одновременно* и аналитическими и синтетическими. Меня не интересуют многочисленные основания, которые они приводят для доказательства этого утверждения: возможно, что в некоторых отношениях оно полезно и истинно. Но если мы понимаем «аналитическое» в том смысле, что оно доказывается *единственно* с помощью закона противоречия, то очевидно (если при этом под «синтетическим» понимать то, что *не* доказывается единственно с помощью этого закона), что никакая истина не может быть одновременно и аналитической и синтетической. Впрочем, как мне кажется, когда утверждают, что истины могут быть одновременно и аналитическими и синтетическими, все-таки имеют в виду и этот смысл. В самом деле, крайне маловероятно, чтобы столь существенный в историческом плане смысл слов «аналитическое» и «синтетическое» можно было полностью отбросить, тем более что мы не обнаруживаем ясно выраженного признания, что его отбрасывают. В таком случае можно предположить что на современных идеалистов повлияло то воззрение, согласно которому некоторые истины можно доказать един-

ственно с помощью закона противоречия. Конечно, они специально оговаривают, что истины *не* могут быть таким способом доказаны; но это отнюдь не убеждает в том, что они не допускают и обратное,— ведь очень легко придерживаться двух противоречащих друг другу мнений. Думаю, что идеалисты пришли к этой особой теории, об отношении субъекта и объекта через восприятие, так как они считают это отношение аналитической истиной в том узком смысле, что она доказывается единственно с помощью закона противоречия.

Видимо, идеалист настаивает на необходимой связи объекта и субъекта главным образом потому, что не видит их *различия*. Он вообще не видит, что их *два*. Когда он думает о «желтом» и об «ощущении желтого», он не замечает, что в последнем есть нечто, отсутствующее в первом. Если это так, то отрицать, что желтое когда-либо может *быть* отдельно от ощущения желтого,— значит отрицать, что желтое может быть иным, чем оно есть, поскольку желтое и ощущение желтого абсолютно тождественны. Утверждать, что желтое с необходимостью является объектом восприятия,— значит утверждать, что желтое с необходимостью является желтым,— это суждение чисто тавтологическое и, следовательно, доказывается единственно с помощью закона противоречия. Разумеется, это суждение предполагает, что восприятие все же отличается от желтого, иначе мы не могли бы настаивать на том, что желтое является ощущением. Аргумент, таким образом, и утверждает, и отрицает, что желтое и ощущение желтого различны,— и этого довольно, чтобы его опровергнуть. Но это противоречие легко проглядеть, ибо хотя мы и убеждены, по другим основаниям, что «восприятие» означает нечто, причем это «нечто» — чрезвычайно важная вещь, однако никогда ясно не сознаем, *что* же именно оно означает, и потому в каждом отдельном случае не замечаем его. Возникает своего рода антиномия: (1) восприятие *есть* нечто уникальное и отличное от всего остального; (2) восприятие зеленого совершенно неотличимо от зеленого. Эти суждения не могут быть оба истинными. Идеалисты, соглашаясь и с тем и с другим, выходят из положения, рассматривая эти суждения в разных отношениях.

Многие идеалисты отвергли бы, как совершенно беспочвенное, обвинение в том, что они не различают ощущение (или идею), и то, что можно назвать его объектом. Наверное, они не просто отличают зеленое от ощущения зеленого, но и особо настаивают на таком отличии в своих системах; пожалуй, они только уточнили бы, что ощущение и объект ощущения образуют неразделимое единство. Отмечу, однако, что многие из тех, кто на словах признает это различие, не снимают с себя тем самым обвинение в том, что отрицают его на деле. Ибо существует весьма распространенная в наши дни среди философов теория, по которой, если свести ее к сути дела, два различных предмета одновременно различны и тождественны. Настаивают на различии, но *тут же* утверждают, что различные предметы образуют «органическое единство» и что, входя в такое един-

ство, каждый из них не будет таким, каков он *вне своего отношения к другому*. Следовательно, рассматривать каждый из них сам по себе — значит производить *незаконную абстракцию*. Признание «органических единств» и «незаконных абстракций» считается одним из главных завоеваний современной философии. Но какой смысл придается этим терминам? Абстракция является незаконной лишь в том случае, когда мы пытаемся утверждать о *части* (т. е. о том, что абстрагировано) то, что можно утверждать только в отношении *целого*, которому эта часть принадлежит. Делать этого, разумеется, не следовало бы. Но то, как этот принцип обычно применяют, вряд ли может принести пользу. Считают, как правило, что некоторые абстракции *во всех случаях* незаконны и что, когда бы вы ни пытались утверждать *что бы то ни было* о *части* органического целого, то́, что вы утверждаете, может быть истинным только в отношении всего целого. Этот принцип отнюдь не является полезным и истинным, он очевидно ложен. Ведь если целое может и даже *должно* заменяться частью во всех суждениях и для различных целей, то это происходит лишь по той причине, что оно абсолютно тождественно части. Поэтому когда говорят, что зеленое и ощущение зеленого безусловно различны, но тем не менее неразделимы или что рассматривать одно в отрыве от другого было бы незаконной абстракцией, то, по существу, утверждают, что, хотя две эти вещи и различны, вы не только можете, но и должны относиться к ним как если бы они не были различными. И многие философы, признавая различие, тем не менее, вслед за Гегелем, смело отстаивают свое право (хотя и более невразумительно) его отрицать. Принцип органических единств, как и принцип единства анализа и синтеза, используют главным образом для оправдания возможности *одновременно* утверждать два противоречащих друг другу суждения там, где в этом возникает нужда. В данном вопросе, как и в других, главной заслугой Гегеля было возведение ошибки в принцип и изобретение для нее названия. Как показывает опыт, эту ошибку могут допустить наравне с другими людьми и философы, поэтому неудивительно, что у него были последователи и почитатели.

Итак, я показал, что когда идеалист постулирует принцип «*esse* есть *percipi*», то подразумевает следующее: все, что воспринимаемо, *должно* быть таковым. Я показал также, что идеалист *может* отождествить с этим суждением или привести в качестве его основания ложное (в силу своей противоречивости) суждение. Но здесь я хотел бы прервать эту свою аргументацию. Суждение «*esse* есть *percipi*», как мы видели, содержит два термина, которые отличаются друг от друга так же, как, например, «зеленое» и «сладкое», и утверждает, что все, присущее одному, присуще также и другому: оно утверждает, что «существование» и «воспринимаемость» необходимым образом связаны; что все, что *есть*, *также* воспринимаемо. Согласен, что это нельзя непосредственно опровергнуть. Но я убежден, что это ложно; и любой, кто видит, что *esse* и *percipi* столь же различны, как «зеленое» и «сладкое», готов по-

верить в то́, что все, что *есть*, *при этом* воспринимается, не больше, чем в то́, что все зеленое является также сладким. Я утверждал, что никто не поверил бы, что *esse* есть *percipi*, если бы видел, как *esse* отличается от *percipi*,— но *это* я доказывать не буду. Я утверждал, что все, кто по-настоящему убеждены, что *esse* есть *percipi*, отождествляют с этим принципом или считают его основанием противоречивое суждение,— но и это я не стану доказывать. Я только попытаюсь разъяснить, что некоторые суждения, в истинности которых многие убеждены, являются ложными. В них верят и, не будь этой веры, не стали бы верить в «*esse* есть *percipi*»,— но это я также вынужден оставить без доказательства.

Я перехожу, таким образом, от неинтересного вопроса «является ли *esse percipi*?» к еще менее интересному и неуместному на первый взгляд вопросу «что такое ощущение или идея».

Все мы знаем, что ощущение синего отличается от ощущения зеленого. Но ясно, что если оба они — *ощущения*, то у них есть что-то общее. В чем состоит это общее? И как это общее соотносится с тем, в чем они различны?

Я буду называть это общее «сознанием», не вдаваясь при этом в вопрос, что это такое. В каждом ощущений мы имеем два разных элемента: (1) «сознание», по отношению к которому все ощущения подобны друг другу; и (2) что-то еще, что отличает одно ощущение от другого. Позволю себе называть этот второй элемент «объектом» ощущения,— по-прежнему не поясняя, что здесь имеется в виду.

Итак, в каждом ощущении есть два элемента, один из которых я называю сознанием, а другой — объектом сознания. Так и должно быть, если ощущения синего и зеленого, различные в одном отношении, сходны в другом: ведь синее есть один объект ощущения, а зеленое — другой; сознание же, общее этим ощущениям, отличается от каждого из объектов.

Однако иногда ощущение синего существует в моем сознании, а иногда — нет; и, если мы знаем, что ощущение синего включает два разных элемента — сознание и синее, встает вопрос: что же именно существует — сознание, синее или то и другое вместе,— когда существует ощущение синего? Одно, по крайней мере, ясно: все эти альтернативы друг от друга отличаются. Так что если кто-то говорит, что высказывание «синее существует» *тождественно* высказыванию «и синее, и сознание существуют», он ошибается, причем впадает тем самым в противоречие.

Но ясно также и другое: если существует ощущение, то несомненно существует и сознание. Ибо когда я говорю, что ощущение синего и ощущение зеленого существуют, то имею в виду, что то общее, благодаря чему их называют ощущениями, существует в любом случае. Значит, остается такая альтернатива: *или* сознание и синее оба существуют, *или* существует одно сознание. Если, следовательно, кто-то говорит, что существование синего равноценно существованию ощущения, то он ошибается, причем противоречит себе, так как утверждает *или* то́, что синее есть то же самое,

что синее вместе с сознанием, *или* то́, что оно тождественно одному сознанию.

Поэтому отождествлять «синее», да и другие так называемые «*объекты*» ощущения, с соответствующими ощущениями — значит всякий раз ошибаться, впадая в противоречие. Это значит отождествлять часть либо с целым, которому она принадлежит, либо с другой частью того же целого. Когда говорят, что утверждение «синее существует» *бессмысленно*, если мы не подразумеваем «ощущение синего существует», то говорят что-то явно ложное и противоречивое. Когда говорят, что существование синего непредставимо отдельно от существования ощущения, нам, *вероятно*, хотят сообщить, пользуясь этим смутным выражением, что-то противоречивое. Ибо мы можем и должны представлять, что существование синего совершенно отлично от существования ощущения. Мы можем и должны представлять, что синее существует, а ощущение синего при этом может и не существовать. Что касается меня, то я не только это представляю, но и считаю истинным. Поэтому одно из двух: или это ужасающее заявление о непредставимости является ложным и противоречивым, или оно означает лишь, что синее *фактически* никогда не может существовать, если при этом не существует ощущения синего.

По моему мнению, еще ни одному философу не удалось успешно разрешить это противоречие: самые поразительные результаты и идеализма и агностицизма получены только благодаря отождествлению синего с ощущением синего; *esse* отождествляют с *percipi* единственно потому, что *то*, *что дано в восприятии*, считают тождественным *его восприятию*. Пожалуй, очевидно, что эту ошибку совершили и Беркли, и Милль; ее делают и современные идеалисты,— я надеюсь, что вскоре это покажется более правдоподобным. А сейчас приведу основания для своего мнения. Первое. Язык не предлагает нам никаких средств отсылки к таким объектам, как «синее», «зеленое» и «сладкое»; явным насилием над языком будет называть их «предметами», «объектами» или «элементами»,— остается называть их «ощущениями». Подобно этому, у нас нет готовых средств отсылки к таким объектам, как «каузальность», «подобие» или «тождественность»; остается называть их «идеями», «понятиями» или «представлениями». Но, если бы в прошлом философы четко различали ощущение (или идею) и то́, что я назвал его объектом, вряд ли у них не было бы специального термина (name) для последнего. Для обозначения этих двух разных «вещей» (если я могу их так называть) всегда существовал один-единственный термин; и значит, в какой-то степени вероятно, что философы считали эти «вещи» *не* особыми и различными вещами, по одной и той же вещью. Во-вторых, есть очень хорошее объяснение, почему они должны были так считать: когда мы с помощью интроспекции пытаемся понять, что такое ощущение синего, очень легко подумать, что перед нами находится только один элемент. Элемент «синее» довольно легко отличить, но другой элемент (который я назвал «сознанием») зафиксировать чрезвычайно трудно. О том, что мно-

гим людям вовсе не удается его уловить, достаточно свидетельствует само существование материализма. И вообще, то́, что делает ощущение синего ментальным фактом, кажется, ускользает от нас: оно, если использовать метафору, как бы прозрачно — мы смотрим сквозь него и не видим ничего, кроме синего; мы убеждены, что *нечто существует*, но *каково* оно — ни один философ, по-моему, до сих пор не постиг.

Но это отступление. Пока что мы установили, что в каждом ощущении (или идее) надо различать два элемента: (1) «объект» — то́, чем ощущения отличаются друг от друга; (2) «сознание» — то́, что принадлежит им всем, что делает их ощущениями или ментальными фактами. Если это так, то, когда существует ощущение (или идея), мы должны выбирать: существует либо один объект, либо одно сознание, либо существуют оба. Я показал, что одна из этих альтернатив, а именно существование одного лишь объекта, исключается, ибо мы безусловно утверждаем существование ментального факта. Остается выяснить: существуют ли они оба? — или существует одно сознание? До сих пор обычно отвечали, что существуют оба.

Ответ этот основан на достигнутом к сегодняшнему дню понимании характера отношения «объекта» и «сознания» в любом ощущении (или идее). Утверждают, что то́, что я называю «объектом», является просто «содержанием» ощущения или идеи и что в любом случае мы можем различать два и только два элемента: (1) тот факт, что существует чувство или восприятие, и (2) *то́, что* чувствуется или воспринимается; говорят, что ощущение (или идея) есть некое целое, в котором мы различаем два «неотъемлемых аспекта» — «содержание» и «существование». Я попытаюсь показать, что этот анализ ложен; с этой целью зададим вопрос, который сначала может показаться странным: что имеют в виду, когда говорят, что одна вещь является «содержанием» другой? Странно об этом спрашивать — ведь термин «содержание» используется так, словно каждый должен его понимать. Но я хотел бы показать, что «синее» *не* есть содержание ощущения синего, больше того, что если бы оно им и было, то такой анализ упустил бы самый важный элемент в ощущении синего. Необходимо подробно разъяснить, что именно я буду отрицать.

Итак, что же подразумевается под словами, что одна вещь есть «содержание» другой? Возьмем синий цветок. Прежде всего я хотел бы отметить, что «синее» по праву считают частью его содержания. Поэтому, если мы утверждаем также, что оно есть часть содержания ощущения синего, это означает, что к другим частям (если они имеются) этого целого оно находится в том же отношении, что и к другим частям цветка,— и только это мы и утверждаем; невозможно, чтобы «синее» относилось к ощущению синего как-то иначе, чем к синему цветку. Мы видели, что ощущение синего содержит, кроме синего, по крайней мере еще один элемент, а именно то́, что я называю «сознанием»; это и делает его ощущением. Говоря, что синее есть содержание ощущения, мы полагаем, что отношение его

к «сознанию» такое же, как и к другим частям синего цветка — и не более того. Не хочу вникать в вопрос, каково это отношение между «синим» и «синим цветком», в силу которого мы называем первое частью «содержания» второго. Для моих целей достаточно, что это общее отношение чаще всего и подразумевают, когда говорят о вещи и ее качествах, и оно таково, что высказывание о существовании вещи предполагает также существование качеств. *Содержание* вещи есть *то, что*, как мы считаем, существует, когда существует сама вещь.

Когда, следовательно, синее считают частью содержания «ощущения синего», последнее толкуется как если бы оно было целым, устроенным точно так же, как устроена любая другая «вещь». «Ощущение синего», с этой точки зрения, отличается от синей бусины или синей бороды точно так же, как эти последние отличаются друг от друга: синяя бусина сделана из стекла, а синяя борода состоит из волос. «Ощущение синего» отличается от них тем, что вместо стекла или волос предполагает сознание. Отношение синего к сознанию точно такое же, как его отношение к стеклу или волосам: во всех трех случаях мы имеем дело с *качествами* некоторых *вещей*.

Но, как я только что сказал, ощущение синего разделяют на «содержание» и «существование» и о синем говорят, что оно составляет *все* содержание (*the* content) идеи синего. Здесь есть неясность, а возможно, и ошибка, которую я должен по ходу дела отметить. Термин «содержание» можно использовать в двух смыслах. Если мы используем «содержание» как эквивалент тому, что м-р Брэдли называет «*что*» («*what*»), и подразумеваем под ним то *целое*, которое существует, когда существует вещь, тогда синее безусловно не есть *все* (*the*) содержание ощущения синего: ведь *частью содержания* ощущения является, в этом смысле термина, тот другой элемент, который я назвал сознанием. Разделение этого ощущения на «содержание», «синее», с одной стороны, и простое существование — с другой, является поэтому несомненно ложным; здесь мы снова имеем дело с противоречивым отождествлением суждений «синее существует» и «ощущение синего существует». Но есть и другой смысл, в котором синее можно по праву считать *всем* (*the*) содержанием ощущения, — а именно тот смысл, в котором содержание, подобно εἶδος, противопоставляется «субстанции» или «материи». Ибо элемент «сознания», являясь общим для всех ощущений, может рассматриваться и рассматривается в каком-то смысле как их «субстанция»; под «содержанием» каждого из ощущений имеется в виду то́, чем одно из них отличается от другого. В этом смысле, следовательно, о «синем» можно сказать, что оно есть *все* (*the*) содержание ощущения; но тогда разделение на «содержание» и «существование» по меньшей мере вводит в заблуждение, поскольку в «существование» должно входить «*то́, что* существует» в ощущении и отличается от синего.

Общепринятое мнение, следовательно, таково: синее относится к ощущению (или идее) синего как его *содержание*, и если это верно, то синее есть часть *того, что* считают существующим, когда

говорят о существовании ощущения. Сказать, что существует ощущение,— значит сказать, что синее существует, и вместе с тем, что «сознание» — называем ли мы его субстанцией, всем содержанием которой является синее, или другой частью содержания — тоже существует. Любое ощущение (или идея) есть некая *«вещь»*, а так называемый объект его — качество этой вещи. Такая «вещь» есть то́, о чем мы думаем, когда представляем *ментальный образ*. Последний же представляют так, будто он относится к тому, образом чего является (если какая-либо такая вещь существует), в точности так, как зеркальное отражение соотносится с тем, что оно отражает. В обоих случаях налицо тождество содержания, и зеркальный образ отличается от образа в сознании только тем, что в первом случае другой составной частью образа является «стекло», а во втором — сознание. Если образ отображает синее, то это «содержание» образа не имеет какого-либо отношения к сознанию, помимо того, какое оно имеет к стеклу: синее является *всего лишь содержанием* образа. И благодаря тому, что все ощущения (или идеи) рассматриваются как *целостные единицы* этого описания — вещи в сознании, вопрос: «Что мы познаем?» — отождествляют с вопросом: «Какое у нас есть основание предполагать, что вне сознания существуют вещи, *соответствующие* тем, которые находятся в нем?».

Хочу подчеркнуть следующее: (1) у нас нет оснований считать, что такие вещи, как ментальные образы, вообще существуют,— что синее *есть* часть содержания ощущения синего, и (2) даже если ментальные образы и существуют, то ни один ментальный образ и ни одно ощущение (или идея) не являются *только* вещами такого рода: синее, даже будучи частью содержания образа, ощущения (или идеи) синего, всегда *при этом* относится к ним еще и совершенно иначе; это иное отношение, упущенное в традиционном анализе, и есть то *единственное*, что вообще делает ощущение синего ментальным фактом.

Правильный анализ ощущений или идей таков. Общий всем им элемент, который я назвал «сознанием», действительно является сознанием. Ощущение в действительности есть ситуация «знания», «осведомленности о» чем-то или «восприятия» чего-то. Зная, что ощущение синего существует, мы фактически знаем, что существует осведомленность о синем. И эта осведомленность сама по себе не есть просто нечто особое, уникальное, полностью отличное от синего (а как мы до сих пор видели, она должна быть таковой): она также имеет совершенно особое, уникальное отношение к синему, отношение, которое *не* соотносит вещь или субстанцию с содержанием или одну часть содержания с другой его частью. Это отношение есть именно то́, что мы всегда подразумеваем под «знанием». Иметь в сознании «знание» о синем — *не* значит иметь в сознании «вещь» (или «образ»), содержанием которой является синее. Быть осведомленным об ощущении синего — *не* значит быть осведомленным о ментальном образе, о «вещи», составными частями которой являются «синее» и некий другой элемент, в том же смысле,

в каком синее и стекло являются составными частями синей бусины. Это значит быть осведомленным об осведомленности о синем: «осведомленность» берется в обоих случаях совершенно в одном и том же смысле. Этим элементом, как мы видели, явно пренебрегает теория «содержания»; ей никак не удается выразить, что в ощущении синего присутствует это уникальное отношение между синим и другой составной частью. И я утверждаю, что это упущение *не* есть просто небрежность в выражении, но обязано тому факту, что, хотя, как философы признали, под сознанием (consciousness) подразумевается *нечто* особое, они тем не менее никогда ясно не представляли, *каково* же это нечто. Они не могли удержать перед собой в сознании (before their minds) *это нечто* и *синее* и сравнить их так же, как можно сравнить *синее* и *зеленое*. И это происходит по той причине, которую я привел выше: как только мы пытаемся фиксировать свое внимание на сознании и рассмотреть, *каково* оно, оно словно исчезает — как если бы перед нами была просто пустота. Когда мы пытаемся всмотреться с помощью интроспекции в ощущение синего, все, что мы можем увидеть,— это синее: другой элемент как бы прозрачен. Однако его *можно* отличить, если присмотреться повнимательнее и если знать, что искомое нечто существует. Моя главная цель в этом параграфе — постараться заставить читателя *увидеть* это; но я боюсь, что мне едва ли удастся ее выполнить.

Если, следовательно, ощущение синего включает (помимо синего) *как* уникальный элемент «осведомленность», *так* и уникальное отношение этого элемента к синему, то могу пояснить, что же я имею в виду, утверждая две разные вещи: (1) что синее, видимо, вовсе не есть часть содержания ощущения и (2) что, даже если бы оно и было такой частью, ощущение все-таки никогда не было бы ощущением синего (*of* blue), если бы синее имело к нему только такое отношение. Первую гипотезу сейчас можно выразить так: если синее есть часть содержания ощущения, то в том случае, когда существует ощущение синего, существует и *синяя осведомленность*; форма выражения, быть может, и пострадала, но тем не менее она передает именно то, что должно подразумеваться и подразумевается в высказывании, что синее является, в таком случае, *содержанием* сознания или восприятия. Являются или не являются мое сознание и осведомленность синими, когда я ощущаю синее,— об этом интроспекция не позволяет мне с уверенностью судить; но не вижу оснований думать, что они являются синими. Однако это неважно — ибо интроспекция *все-таки* (*does*) позволяет решить, что истинно следующее: я осведомлен *о* синем, и под этим я подразумеваю, что моя осведомленность имеет к синему совершенно иное и особое отношение. Я допускаю возможность, что моя осведомленность является синей — *так же*, как и синева (being *of* blue). Но я совершенно уверен в том, что она является осведомленностью о синем, т. е. имеет к синему простое и уникальное отношение, одно существование которого уже позволяет нам с полным правом различать знание о предмете и познанный предмет, сознание и мате-

рию. И этот результат я могу выразить следующим образом: так называемое *содержание* ощущения есть на самом деле то́, чем я называл его с самого начала,— это *объект* ощущения.

Но если все это верно, то что отсюда следует?

Идеалисты признают, что реально существуют некоторые вещи, о которых они не осведомлены. Например, они думают, что есть некоторые вещи, не являющиеся неотъемлемыми аспектами *их* восприятия, даже если они и являются неотъемлемыми аспектами какого-либо другого восприятия. Далее, они утверждают, что некоторые из вещей, о которых они иногда осведомлены, реально существуют, даже когда они не осведомлены о них: так, они считают, что иногда осведомлены о других сознаниях, продолжающих существовать, даже когда они о них не знают. Они, следовательно, подчас осведомлены о чем-то, что *не* является неотъемлемым аспектом их собственного восприятия. Они действительно *знают некоторые* вещи, *не* являющиеся просто частью или содержанием их восприятия. И мой анализ ощущения должен был показать, что всегда, когда я имею простое ощущение (или идею), я фактически осведомлен о чем-то, что в равной мере и в том же смысле *не* является неотъемлемым аспектом моего восприятия. Осведомленность, входящая, как я утверждал, в ощущение, и есть тот уникальный факт, который конституирует любого рода знание: «синее» в той же степени объект, а не просто содержание моего восприятия (когда я его воспринимаю), как и самая возвышенная и независимая реальная вещь, о которой я осведомлен. Следовательно, вопрос о том, как нам «вырваться из круга наших собственных идей и ощущений», просто не существует. Иметь ощущение — значит уже *быть* вне этого круга. Это значит знать что-то, так же подлинно и реально *не* являющееся частью *моего* восприятия, как и все, что я вообще могу знать.

И, видимо, я не ошибаюсь, утверждая, что причина, по которой идеалисты предполагают, что все, что *есть*, должно быть неотъемлемым аспектом некоторого восприятия, состоит в том, что они считают по крайней мере некоторые вещи неотъемлемыми аспектами *их* восприятия. Разумеется, они ни в чем так твердо не убеждены, как в том, что неотъемлемым аспектом их восприятия является то́, что они называют *содержанием* своих идей и ощущений. Поэтому, когда всякий раз оказывается, что это нечто (вне зависимости от того, будет ли оно еще и содержанием или нет), во всяком случае, *не* является неотъемлемым аспектом его восприятия, то с готовностью признается, что ничего из того, что *мы* вообще воспринимаем, не является таким неотъемлемым аспектом. Но, если мы никогда не воспринимаем ничего, кроме того, что *не* есть неотъемлемый аспект *этого* восприятия, как же мы можем сделать вывод, что вообще что-то, не говоря уже обо *всем*, есть неотъемлемый аспект *какого-либо* восприятия? И тогда становится ясно, сколь необоснованно допущение «*esse* есть *percipi*».

Но, я думаю, вполне понятно, что если бы объект ощущения был, как полагают идеалисты, *не* объектом, но просто содержани-

ем этого ощущения, если бы, так сказать, он реально был неотъемлемым аспектом восприятия, то ни один идеалист никогда не мог бы быть осведомлен ни о себе, ни о каком-либо другом реальном предмете. Ибо отношение ощущения к его объекту, разумеется, то же самое, что и отношение любого другого восприятия к его объекту; и в этом согласны друг с другом даже сами идеалисты; они охотно соглашаются и с тем, что *то́, о чем* (*what*) судят, мыслят или что воспринимают, есть *содержание* суждения, мышления или восприятия, и с тем, что голубое есть содержание ощущения голубого. Однако если это так, то когда идеалист думает, что он *осведомлен* о себе или о ком-то еще, то на самом деле он не может быть осведомлен. Дело в том, что по его собственной теории он сам и этот другой человек в действительности являются только *содержаниями* осведомленности, которая осведомлена совершенно ни *о* чем. Можно сказать лишь то, что у него имеется осведомленность вместе *с* определенным содержанием: не может того быть, чтобы у него было сознание *о* чем-то. И точно так же он не осведомлен ни о том факте, что он существует, ни о том, что реальность духовна. Реальный факт, который он описывает в своих понятиях, состоит в том, что его существование и духовная природа реальности суть *содержания* осведомленности, которая осведомлена ни о чем, а потому не осведомлена и о своем собственном содержании.

И далее, если все, о чем, по его мнению, он осведомлен, на деле есть просто содержание его собственного опыта, у него явно нет *основания* утверждать, что кроме него что-либо существует; конечно, сохраняется возможность существования других людей — солипсизм не следует отсюда с необходимостью; но ни из одного своего положения идеалист не сможет заключить, что солипсизм не является истинным. Собственное его существование будет, разумеется, следовать из посылки, что многие вещи суть содержания *его* восприятия. Но ведь все, о чем, по его мнению, он осведомлен, в реальности есть просто неотъемлемый аспект этой осведомленности, и эта посылка не позволяет сделать вывод, что какое-либо из содержаний (а еще менее — какие-то другие сознания) вообще существуют, кроме как в качестве неотъемлемого аспекта его осведомленности, другими словами, как часть его самого.

Таковы подлинные, а не выдуманные идеалистом следствия из его предположения, что объект восприятия в реальности есть просто какое-то содержание или неотъемлемый аспект этого восприятия. Если, с другой стороны, нам будет ясна природа того особого отношения, которое я назвал «осведомленностью *о чем-то*»; если мы увидим, что *эта последняя* в равной мере входит в состав *каждого* восприятия — от простейшего ощущения до самых развитых перцепции и рефлексии — и что *она* фактически является единственным существенным элементом восприятия — единственной вещью, которая одновременно обща и специфична для всех восприятий, тем единственным, что позволяет нам называть какой-либо факт ментальным; если, далее, мы признаем, что эта осведомленность такова и во всех случаях должна быть таковой, что ее объект,

когда мы о нем осведомлены, в точности такой же, каким он был бы, не будь мы о нем осведомлены,— тогда становится ясно, что существование стола в пространстве имеет точно такое же отношение к моему восприятию *его*, как существование моего собственного восприятия — к моему восприятию *этого* последнего. О том и другом мы просто осведомлены; если мы осведомлены, что существует одно, мы осведомлены точно так же, что существует и другое. И если верно, что мое восприятие может существовать даже в том случае, когда я не осведомлен о его существовании, то у нас точно такие же основания считать, что и стол тоже может это делать. Поэтому, когда Беркли полагал, что единственной вещью, о которой мы непосредственно осведомлены, являются наши собственные ощущения и идеи, он ошибался; и, когда Кант полагал, что объективность вещей в пространстве *состоит* в том, что они суть «Vorstellungen», отношения между которыми иные, нежели между теми же «Vorstellungen» в субъективном восприятии, он тоже ошибался. Я столь же непосредственно осведомлен о существовании материальных предметов в пространстве, как и о своих собственных ощущениях; и *то́*, *о чем* я осведомлен в отношении каждого, полностью совпадает: а именно в одном случае реально существует материальный объект, а в другом — реально существует мое ощущение. Итак, по поводу материальных вещей требуется ответить на вопрос: «На чем основано наше предположение, что существует не нечто, *соответствующее* нашим ощущениям?», а на вопрос: «Какие у нас основания полагать, что материальные предметы *не* существуют, если *их* существование засвидетельствовано точно таким же образом, как существование наших ощущений?». То́, что существуют и те и другие, *может* быть ложным. Но если основание для сомнения в существовании материи состоит в том, что она есть неотъемлемый аспект нашего восприятия, то такое же рассуждение убедительно докажет, что не существует и наше восприятие, поскольку оно также должно быть неотъемлемым аспектом нашего восприятия *его* самого. Единственно *здравой* (*reasonable*) альтернативой допущению, что материя существует *наравне* с духом, является абсолютный скептицизм: одинаково вероятно и невероятно, что вообще *ничего* не существует. Все же остальные предположения: и предположение агностика — что все-таки что-то существует, и предположение идеалиста — что существует дух, являются, если у нас нет основания верить в [существование] материи, столь же беспочвенными, как и самые нелепые предрассудки.

ВЛ. СОЛОВЬЕВ И ШЕЛЛИНГ

А. В. Гулыга

Владимир Соловьев — последний русский шеллингианец. Такое утверждение может показаться слишком категорическим и вызвать возражения. Готов их выслушать, а пока приведу аргументы в пользу высказанного тезиса.

Когда Соловьев защищал докторскую диссертацию («Критика отвлеченных начал»), один из официальных оппонентов заметил, что соискатель отстаивает воззрения, близкие Шеллингу. Отвечая оппоненту, Соловьев провел различие между «умозрительным пантеизмом» раннего Шеллинга и «теософическими построениями второй Шеллинговой системы (так называемой положительной философии); докторант признал сродство своих взглядов только с этой последней системой Шеллинга» [1]. Цитата заимствована из отчета о защите, составленного самим диссертантом.

Противник Соловьева неизменный и бескомпромиссный — Гегель. У позднего Шеллинга заимствует Соловьев свои аргументы против Гегеля. Гегелевская философия доводит до абсурда абстрактный рационализм, панлогизм. По Гегелю, отмечает Соловьев, нет ничего непосредственно существующего, все есть «бываемость понятия». Соловьев же считает, что «*понятие не есть все*, иначе: понятие как *такое* не есть еще сама действительность (как *только* понятие, оно имеет действительность лишь насколько я его мыслю, т. е. только в моей голове...)» [2].

Сопоставим мысль Соловьева с соответствующим высказыванием Шеллинга: «Понятия как таковые существуют только в сознании; объективно рассмотренные, они не предшествуют природе, а следуют за ней. Гегель лишил их естественного места, поставив их в начале философии» [3]. Соловьев был знаком с «Историей новейшей философии» Шеллинга, откуда взята цитата: он ссылается на эту работу.

По Соловьеву (как и по Шеллингу), истинная наука предполагает широкий эмпирический базис. «Не отрицая этого в принципе, Гегель на деле вовсе не считался с возможностью будущих открытий в науке и новых явлений в историческом процессе. Провиденциальное предостережение, которое он получил относительно этого, мало на него подействовало. Его философия истории еще более, чем философия природы, представляет собой сильнейшую самокритику гегельянства с этой стороны. Нельзя было, конечно, требовать, чтобы Гегель (хотя и претендовавший

---

[1] *Соловьев В. С.* Письма. СПб., 1909. Т. 2. С. 100. Л. Мюллер в своей содержательной работе «Соловьев и протестантизм» посвятил главу проблеме «Шеллинг и Соловьев», где привел многочисленные примеры текстовых параллелей у двух мыслителей. См.: *Müller L.* Solovjev und Protestantismus. Freiburg, 1951. S. 93—125.

[2] *Соловьев В. С.* Собр. соч. 2-е изд. СПб., 1911. Т. 1. С. 62.

[3] *Schelling F. W. J.* Sämtliche Werke. Stuttgart, 1861. Bd. 10. S. 140.

на «абсолютное» знание) предсказывал будущие исторические события, как только в шутку можно было от него требовать, чтобы он априори знал, сколько градусов показывает термометр в данный день. Но можно было по праву ожидать, что Гегелева философия истории оставит место для будущего, особенно для будущего таких явлений, важность которых уже обозначилась при жизни философа... В философии истории Гегеля не оставлено никакого места ни для социализма, ни для национальных движений нынешнего века, ни для России и славянства как исторической силы. По Гегелю, история окончательно замыкается на установлении бюргерско-бюрократических порядков в Пруссии Фридриха-Вильгельма III, обеспечивающих содержание философа, а через то реализацию содержания абсолютной философии» [4]. Сказано остроумно и зло. Только до этого нечто подобное о гегелевском учении уже говорил Шеллинг: «Эта философия заканчивается обожествлением государства» [5].

Как и Шеллинг, Соловьев называет свое учение философией «всеединства». И видит в ней начало нового типа философствования. С требованием «самобытной, не зависящей от понятий действительности кончается век чисто логической или априорной философии, кладется начало философии положительной» [6]. Здесь (в работе «Кризис западной философии») речь, правда, идет о «положительной» философии кантовского типа, но в дальнейшем Соловьев приходит к вполне шеллинговскому пониманию «положительности». По Шеллингу, положительная философия фиксирует то́, что создается актом воли, утверждающей идеал. «Все системы, которые объясняют все чисто логической связью и которым не хватает положительного действия, следует назвать негативными, а положительной я назову систему, объясняющую личность, волю, поступок» [7].

Шеллингу принадлежит различение между сущим и бытием, на чем настаивает и Соловьев. Сущее не может определяться как бытие, потому что бытие — только предикат. Сущее представляет собой субъект как внутреннее начало всякого бытия, это абсолют, бог. «Сущее не есть бытие, но ему принадлежит всякое бытие в том смысле, как мы должны сказать, например, что человек (мыслящий) не есть мышление, но ему принадлежит мышление. Как мыслящий не тождествен с мышлением, но имеет мышление, так и сущее не тождественно с бытием, но имеет бытие или обладает бытием. Обладать чем-либо — значит иметь над ним силу,

---

[4] *Соловьев В. С.* Собр. соч. 1912. Т. 10. С. 319. Говоря о «провиденциальном предостережении», Соловьев имеет в виду габилитационную работу Гегеля, где, вопреки уже открытому факту, утверждалось, что между Марсом и Юпитером не может быть небесных тел.

[5] *Schelling F. W. J.* Grundlegung der positiven Philosophie. Torino, 1972. S. 235.

[6] *Соловьев В. С.* Собр. соч. Т. 1. С. 62.

[7] *Schelling F. W. J.* Grundlegung der positiven Philosophie. S. 83.

так что сущее должно определяться как сила или мощь бытия, как его положительная возможность» [8].

Противоположность бытия — ничто, небытие, величина отрицательная. А что представляет собой противоположность сущего? Соловьев вводит понятие «положительное отрицание». Противоположность сущего — ничто как положительная величина, т. е. наполненное содержанием другое. А самоотрицание в этом случае становится самоутверждением. Так Соловьев приходит к пониманию «смысла любви».

«Любовь есть самоотрицание существа, утверждение им другого, и между тем этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение. Отсутствие самоотрицания или любви, то есть эгоизм, не есть действительное самоутверждение существа,— это есть только бесплодное, неудовлетворимое стремление или усиление к самоутверждению, вследствие чего эгоизм и есть источник всех страданий; действительное же самоутверждение достигается только в самоотрицании, так что оба эти определения суть необходимо противоположные себя самих. Итак, когда мы говорим, что абсолютное первоначало, по самому опредению своему, есть единство себя и своего отрицания, то мы повторяем только в более отвлеченной форме слово великого апостола: Бог есть любовь» [9].

Бог есть любовь. Соловьев исследует обе стороны этого равенства. Он пишет о боге и о любви. В данном контексте для нас важно второе. В статье для энциклопедии Соловьев определяет любовь как «влечение одушевленного существа к другому для соединения с ним и взаимного восполнения жизни» [10]. Из обоюдности отношений он выводит три вида любви. Во-первых, любовь, которая больше дает, нежели получает, или нисходящая любовь. Во-вторых, любовь, которая больше получает, нежели дает, или восходящая любовь. В-третьих, когда то и другое уравновешено.

В первом случае — это родительская любовь, она основана на жалости и сострадании, включает в себя заботу сильных о слабых, старших о младших; перерастая родственные отношения, она создает отечество. Второй случай — любовь детей к родителям, она покоится на чувстве благодарности и благоговения; за пределами семьи она рождает представление о духовных ценностях, о Боге и религии. Полнота жизненной взаимности достигается в половой любви; жалость и благоговение в соединении с чувством стыда создают эмоциональную основу этого третьего вида любви.

По словам Соловьева, половая любовь создает «расцвет индивидуальной жизни». Как ни парадоксально, но эгоизм несет гибель личностному началу. По видимости утверждая свою персону, эгоист на самом деле губит ее, выдвигая на первый план животное или житейское начало в ущерб духовному. Подлинное

[8] *Соловьев В. С.* Собр. соч. Т. 2. С. 306.
[9] Там же. С. 310.
[10] Там же. Т. 10. С. 236.

самоутверждение человека как одухотворенного существа состоит в преодолении эгоизма, в том, чтобы утвердить себя в другом. «Тогда только эгоизм будет подорван или упразднен не в принципе только, а во всей своей конкретной действительности. Только при этом, так сказать, химическом соединении двух существ, однородных и равнозначительных, но *всесторонне* различных по форме, возможно (как в порядке природном, так и в порядке духовном) создание нового человека» [11].

Итак, смысл любви — создание нового человека. Это следует понимать и в переносном смысле — как рождение нового духовного облика у человека, и в прямом. Простите, вправе перебить читатель, но Соловьев недвусмысленно начал свою работу «Смысл любви» с утверждения того, что размножение не является смыслом любви. Здесь необходимы уточнения.

Один из первых читателей «Смысла любви» — Н. Я. Грот обратил внимание автора на несуразность выдвинутого им тезиса, и автор вынужден был согласиться. «Согласен juxta modum с тем, что ты, Грот, возражаешь насчет размножения. Дело в том, что я употребил это слово, чтобы избежать термина (coitus), принятого в медицинской и зоологической, но не философской литературе. Размножение же в точном смысле, т. е. деторождение, по справедливому твоему замечанию, не есть грех, а, по моему справедливому дополнению, есть даже искупление греха» [12].

«Дополнение», т. е. разъяснение своей позиции, Соловьев сделал в работе «Оправдание добра», работать над которой он начал вскоре после завершения «Смысла любви». Здесь Соловьев пишет: «Нравственно-дурное (плотский грех) следует видеть, конечно, не в физическом факте деторождения (и зачатия), который, напротив, есть некоторое искупление греха,— а только в безмерном и слепом влечении (похоть плоти, concupis cençia) к внешнему, животно-материальному соединению с другим лицом (на деле или в воображении), которое ставится как цель само для себя, как независимый предмет наслаждения» [13].

Соловьев выступает против любой «робинзонады» любви. Любящая пара живет не на необитаемом острове, а среди людей, среди таких же любящих пар. Преодоление эгоизма не может ограничиться тем, что ты перенес свою исключительность на объект любви, считаешь центром вселенной не только себя, но и своего партнера. «Из того, что самое глубокое и интенсивное проявление любви выражается во взаимоотношении двух восполняющих друг друга существ, никак не следует, что это взаимоотношение могло отделять и обособлять себя от всего прочего как нечто самодовлеющее, напротив, такое обособление есть гибель любви» [14].

---

[11] Там же. Т. 7. С. 19.
[12] *Соловьев В. С.* Письма. СПб., 1909. Т. 3. С. 211.
[13] *Соловьев В. С.* Собр. соч. 1910. Т. 8. С. 78.
[14] Там же. 1909. Т. 7. С. 50.

Соловьевская философия любви ведет свое происхождение от Шеллинга. Об этом, в частности, свидетельствует публикуемая ниже неизвестная ранее работа Соловьева о Шеллинге. Внимание Соловьева в данном фрагменте привлечено к работам «среднего» Шеллинга, еще не создавшего своей «положительной» философии, но устремившегося к ней после того, как он перешел от проблем философии природы к проблемам философии духа. Это прежде всего так называемые «Штуттгартские беседы» — цикл лекций, прочитанных Шеллингом в узком кругу в 1810 г. после кончины его первой жены, а также относящийся к 1813 г. обмен письмами с Эшенмайером по поводу трактата Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы».

В недавно опубликованном тексте «Штуттгартских бесед» приведен конспект самого Шеллинга, запись одного из слушателей, выверенная самим Шеллингом, и письма Шеллинга к этому слушателю, где он поясняет свои мысли. Вот характерный отрывок, уточняющий взгляды философа: «Я отличаюсь а) от Декарта тем, что не утверждаю абсолютного дуализма, исключающего тождество, б) от Спинозы тем, что не утверждаю абсолютного тождества, исключающего всякий дуализм; в) от Лейбница тем, что идеальное и реальное (А и Б) не растворяю в одном идеальном (А), но утверждаю реальную противоположность обоих принципов при их единстве; г) от собственно материалистов тем, что духовное и идеальное не растворяю целиком в реальном (Б)... д) от Канта и Фихте тем, что не полагаю идеальное только субъективно (в Я), напротив, идеальному противопоставляю нечто реальное — два принципа, абсолютным тождеством которых является бог» [15].

Из тождества реального и идеального, эгоизма и любви возникает мир в результате преобладания любви и преодоления эгоизма. Любовь есть преодоление эгоизма. Этот тезис Шеллинга из «Штуттгартских бесед», отнесенных к богу, Соловьев переносит на человека. Отталкиваясь от него, он строит свою высокоморальную концепцию взаимосвязи людей в браке.

У Шеллинга Соловьев ищет ответа на вопрос о природе и судьбах зла. Зло разрушительно, оно противостоит творчеству и любви. Зло порождается преобладанием реального над идеальным. Но как оправдать бога за существование зла? Зло — не от бога, а от его «отрицательного» основания (Ungrund), включающего в себя реальный принцип, зло — порождение человеческой свободы. Вместе с тем это «пожирающая ярость», которая держится лишь своим еще не полностью проведенным отличием от добра. Когда зло окончательно отделится от добра, оно погибнет, идеальное восторжествует над реальным. Шеллинг представлял себе конец истории как торжество любви и достижение мировой гармонии; у Соловьева та же мысль окрасится в апокалиптические

---

[15] *Schelling F. W. J.* Stuttgarter Privatvorlesungen. Torino, 1973. S. 221.

тона. Однако близость двух мыслителей очевидна. Публикуемый текст — лишнее тому свидетельство.

Рукопись хранится в ЦГАЛИ (Ф.446. Оп. 2. Ед.хр. 10). Обнаружена и подготовлена к печати Н. А. Корминым. Заголовок у рукописи отсутствует. Датировки рукопись не имеет. В угловые скобки заключены слова и буквосочетания, отсутствующие в тексте рукописи, но необходимые для правильной передачи смысла. В квадратные скобки заключены слова и буквосочетания, неразборчиво написанные в тексте. Знаки препинания расставлены в соответствии с современной пунктуацией.

Выражаем благодарность Н. Б. Пилюгиной за помощь в расшифровке рукописи.

ВЛ. СОЛОВЬЕВ
‹СВОБОДА И ЗЛО В ФИЛОСОФИИ ШЕЛЛИНГА›

Статья «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit», вышедшая в 1809 г., была последней из крупных статей его ‹Шеллинга›, напечатанных при его жизни. В ней система Шеллинга достигает окончательного развития, и в ней она вся изложена в короткой и ясной форме. Все, что он писал после того (появившееся в печати после его смерти), является или пояснением идей, развитых в этой статье, или более детальной разработкой их и по достоинству стоит ниже ее, что сознавал, вероятно, и сам Шеллинг, не решившийся ничего напечатать. Но, не представляя шага вперед, эти статьи служат все же значительным подспорьем для понимания ее, как, например, лекции, читанные Шеллингом в Штуттгарте в 1810 г. в небольшом кругу знакомых и почитателей. Затем непосредственно связан с этой статьей ответ Шеллинга на письмо Эшенмайера. В этом ответе мы находим отдельные названия для различных потенций Божества. В статье «Über die Freiheit» дается одно название «Бог», здесь же Шеллинг Богом называет божество как субъект существования, существо же, заключающее в себе основание и субъект, он называет Абсолютом. Здесь же он дает более точное понятие основания. Полнее это понятие развито в статье «Die Weltalter», которую Шеллинг все собирался напечатать и которая даже была объявлена в ярмарочном каталоге, но, уже набранная, была взята Шеллингом обратно. Истинное назначение науки есть история развития живого, действительного существа. Высшая наука имеет своим предметом старейшее высшее существо — Бога. История развития живого Бога или его самооткровения разделяется на три периода, эти периоды, или зоны, века (Weltalter) суть: прошлое, настоящее и будущее. В большей части статьи «Die Weltalter» Шеллинг рассказывает прошедшее бога, ибо только оно известно, а только известное

может быть рассказано, настоящее же только познается и, следовательно, может быть только изображено, а будущее предчувствуется и, следовательно, может быть только предсказываемо.

Таким образом, «Die Weltalter» является скорее предисловием к «Über die Freiheit» чем дальнейшим учением о свободе. Живое и реальное понятие свободы состоит в том, что она есть способность к добру и злу, следовательно, задачей всякой философской системы (и в то же время камнем преткновения) является выяснение происхождения зла. Этой задаче может удовлетворить только натурфилософия, благодаря тому что эта система соединяет в себе идеализм с реализмом и признает Божество абсолютным единством реального и идеального. Признание абсолютного Божества есть необходимое основание всякой философии, не доказываемое ею, подобно тому как в геометрии не доказывается существование пространства, а принимается как необходимое *№. Всеми признается, что Божество есть сущее всех существ, чистейшая любовь и как таковое имеет личное существование. Но сама по себе любовь не может достигнуть бытия, ибо бытие заключается в самости, эгоизме обособленности, [и, как сущее всех сущих,] Божество является противоположностью личности. Следовательно, если бы существовало одно идеальное начало, Божество не могло бы быть личностью, необходима такая же вечная сила самости, эгоизма, которая и есть реальное начало [2*].

Божество есть первосущество; не имея ничего вне или раньше себя, оно необходимо заключает в себе оба начала (реальное и идеальное). Но всякое существование начинается с бессознательного состояния, для Божества это есть индифферентность, неразделенность его начала, т. е. они не содержатся в нем ни как противоположности, ни как единство [3*]. Такое первосущество есть Божество безличное и безжизненное, ибо жизнь и личность имеют место только ⟨тогда⟩, когда существуют противоположности (Grundgesetz des Gegensatzes — всякая вещь для своего проявления нуждается в том, что не есть она сама sensu stricto).

Это первосущество свободно пожелало (ибо, так как ⟨нет⟩ ничего вне его, что могло бы его побудить действова[ть] только по законам своей природы) себя проявить. Для этого оно должно было выделить из себя то, что могло бы служить противоположностью ему как субъекту и что поэтому является основанием его личной сознательной жизни. Сознание начинается с того момента, когда Божество часть самого себя противопоставляет другой части: Божество полагает себя в первый момент как бессознательное, реальное, но в тот же момент оно полагает себя и как противоположность, идеальное. Высшее идеальное начало отталкивает от себя низшее, с которым оно находится в бессознательном смешении, и обратно, низшее, замыкаясь, обособляется

---

* *Schelling.* Sämmtliche Werke, 1861. Erste Abtheilung. 1860—61. T VII. Ст. 423. (Здесь и далее прим. В. С. Соловьева).

[2*] Там же. Т. VIII, ст. 210.

[3*] Там же. Т. VII, ст. 432.

от высшего и таким образом возникает двойственность начал [4*]. Это дифференцирование первосущества не следует понимать как распадение целого на части, нам первосущество в обоих началах является как целое, следовательно, эти начала тождественны по сущности и отличны только по форме [5*]. (Подобно тому как чувство и ум данного человека тождественны по сущности, ибо принадлежат одному и тому же существу, но в своем проявлении они вполне различны и независимы друг от друга.)

Все различие начал проистекает от того, что одно есть основание существования и, следовательно, само по себе несуществующее, другое же есть существующее в себе самом [6*].

Основание должно предшествовать существующему во времени, но существующее является высшим началом, ибо и основание существует только для того, чтобы могло проявиться существующее. Но выше этих двух начал — Абсолют, который есть живое единство их.

Так [как] первое начало является условием личного существования Бога, то его основной характер есть эгоизм, желание личной жизни, замкнутость. Являясь целым Божеством, оно тоже заключает в себе оба принципа, но ⟨еще⟩ и ⟨наделено⟩ характером первого начала, т. е. и жаждой отдельного бытия. Поэтому первое начало, рассматриваемое независимо от второго, представляется вечной сменой жизней, вечным круговоротом, ибо его принципы имеют одинаковое право на бытие, которого они жаждут, вечно сменя⟨я⟩ друг друга. Благодаря этому постоянному возвращению к началу и вечному возобновлению жизнь становится субстанцией в действительном значении этого слова; вечнопребывающей [7*].

Следовательно, первое начало само по себе не может создать ничего постоянного, оно должно подчиниться второму началу, основной характер которого есть любовь, отказаться от самостоятельного существования, стать только средой, в которой будет действовать любовь, для того чтобы творение имело место. Это подчинение божественного эгоизма божественной любви и есть

[4*] Там же. Т. VII, ст. 435.

[5*] Там же. Т. VIII, ст. 165.

[6*] Отношение Бога — субъекта к основанию подобно отношению света к тьме, разума — к неразумному, сознательного — к бессознательному. Свет как понятие есть существующее в себе самом и для этого (в себе самом существовании) не нуждается ни в каком ином принципе. Но для того, чтобы проявить себя как таковое, обнаружиться деятельно, он нуждается в противодействующем принципе, который поэтому и является основанием, условием его актуализации и как таковое предшествует свету не как понятие, но во времени. Следовательно, тьма не имеет первоначально бытия в себе самой, а только бытие извне себя, ибо существует только ради проявления света, и только свет является для нее причиной некоторого бытия в себе самой. Следовательно, свет есть творящее начало, вызывающее из несуществующего начала существующее (тварь). Т. VIII, ст. 173—174.

[7*] Там же. Т. VIII, ст. 230.

начало творения [8*], результатом которого является видимая нами природа, которая есть первое начало, или божественный эгоизм, смягченное и покоренное божественной любовью. В первом начале заключается целое божество, но бессознательно, в нем принципы находятся в смешении; дело любви и состоит в разделении их для того, чтобы, возбудив их противоположность, выделить из основания то, что в нем заключается собственно божественного,— единство принципов. Разделенные принципы образуют тело как продукт субстанции, связь же их есть душа [9*].

Второе начало есть вечная свобода, воля, лишенная всякого желания. Являясь целым божеством, оно также заключает в себе два принципа, но с печатью любви, которая есть основной характер второго начала. Эти принципы вначале не разделены. Стремление породить Бога живого вызывает разделение их, ибо второе начало может вступить в единение с основанием только через принцип, который в нем самом есть низшее и служит основанием для высшего. Этот принцип есть разум. По воле любви он проникает всю природу и уже не может произвольно отделиться от нее. Силы вечной природы становятся его орудиями. Но это слияние не уничтожает первоначального различия [10*], и каждое родившееся существо заключает в себе оба начала, слившиеся воедино в большей или меньшей степени. Первое начало есть самоволие, но, пока оно не вполне просвещено разумом, оно является только слепой волей, которой подчиняется разум как универсальной воле.

Действие разума на первое начало состоит в том, что он пробуждает его к сознанию, т. е. к разделению заключенных в нем принципов. Это разделение не может быть достигнуто тотчас же, ибо первое начало по своему характеру (замыкающий) должно противиться ему, и поэтому является целый последовательный ряд тварей, в котором разделение идет все глубже и глубже, пока не достигается цель творения, т. е. такое сознательное существо, в котором произошло полное разделение принципов и через это достигнуто единство их [11*], а только оно как собственно божественное, заключенное в природе, и может слиться с идеальным началом. Такое существо, заключающее в себе оба начала, [слившиеся воедино], является божеством, отличным от абсолютного Божества только тем, что оно есть божество рожденное, вызванное к существованию от несуществующего [12*] Это и есть человек до грехопадения, завершающий первый период творения.

Но слияние начал возможно только при том условии, чтобы низшее начало признало себя основанием высшего, и человек является божеством и, следовательно, вечным добром только

[8*] Там же. Т. VII, ст. 439.
[9*] Там же. Т. VII, ст. 442.
[10*] Там же. Т. VIII, ст. 318.
[11*] Единство имеет место только тогда, когда существуют противоположности, до того имеется только смешение.
[12*] Там же. Т. VII, ст. 442.

в том случае, если в нем низшее, реальное начало вполне отказалось от существования для себя и существует только как основание высшего идеального начала. Если же, напротив, реальное начало будет стремиться к самостоятельной деятельности, тогда единство будет разрушено (но не уничтожено), т. е. произойдет извращение принципов, а это и есть зло.

Но такое разрушение единства возможно только в существе свободном по отношению к обоим началам, и такое существо есть человек. Абсолютно свободным существом является только Бог, абсолютно существующее. Человек же есть существующее, вызванное к существованию из несуществующего, и через это пользуется совсем особенной свободой [13*]. Он свободен по отношению к идеальному началу, ибо вызван из независимого от него основания и свободен относительно этого последнего, ибо оно (самость) является в человеке одухотворенным вследствие своего единства с идеальным началом. И так как человек как одухотворенная самость независим от обоих начал и может по желанию возвысить реальное начало над идеальным, ⟨он⟩ дает начало злу и тем обусловливает его возможность в природе, со всеми тварями которой он последовательно связан, являясь их средоточием [14*].

Но для того, чтобы человек решился на это, необходимо, чтобы существовало нечто, побуждающее его к тому, некоторый общий принцип, желающий разделения начал.

До сих пор Божество проявляло себя как разум или свет, т. е. низшая потенция, для проявления которой было достаточно понятия основания как тьмы или смешения принципов. Но для проявления Божества как высшей потенции (любви, которая есть единство) необходимо и высшее понятие основания, а это и будет разрушенное единство начал, т. е. зло. А так как основание есть стремление к проявлению Бога, то, следовательно, в нем должен заключаться принцип, побуждающий к разрушению единства, к злу, ибо любовь как единство может проявиться только в своей противоположности — разделении. Следовательно, основание вызывает зло, не будучи само злом.

Определив понятие зла, его возможность и происхождение, мы достигли реального понятия свободы. Теперь перейдем к ее формальному понятию, т. е. к ее проявлению в человеке.

Идеализмом установлено, что интеллигибельная сущность всякой твари и особенно человека находится вне причинной связи и вне времени; она не может определяться чем-либо ей предшествующим, так как она должна уже существовать как абсолютное единство для того, чтобы в ней было возможно отдельное действие или направление. А следовательно, всякое действие данного человека вытекает непосредственно из его интеллигибельной сущности. Но всякое действие есть необходимо опреде-

---

[13*] Там же. Т. VII, ст. 457.
[14*] Там же. Т. VII, ст. 458.

ленное действие, например злое или доброе, но определенное не может вытекать из абсолютно неопределенного, следовательно, интеллигибельная сущность должна быть ⟨некоей⟩ определенно[й], но так как она не может быть определена чем-либо, находящимся вне ее, то она определяется своей собственной природой, т. е. она есть интеллигибельная сущность данного человека, а следовательно, она должна действовать сообразно своей природе, т. е. по закону тождества и [с] абсолютной необходимостью, которая и есть абсолютная свобода, ибо свободно только то, что действует по законам своей природы, а не направляется чем-либо извне. Если бы интеллигибельная сущность была бы сообщена человеку, то поступки его, необходимо вытекая из нее, не были бы свободны. Но, как было ⟨выше⟩ доказано, в начале творения человек является одухотворенной самостью, свободным по отношению к обоим началам, но еще не решившимся на добро или на зло. Что бы он ни выбрал, это будет результатом свободного акта. Хотя каждый человек родится [...] во времени, но выбор этот, определяющий его интеллигибельную сущность, совершается не во времени, а в вечности. Поэтому-то, несмотря на формальную необходимость поступков, в каждом человеке живет сознание ответственности за свои действия, ибо хотя этот свободный акт и предшествует человеку как отдельному существу (определяет его), но все же в нем остается некоторое воспоминание о нем. Теперь остается описать, какой вид принимает зло в человеке.

Если реальное начало, или самость, человека разрывает единство с идеальным началом, тогда на место духа любви, связующего все силы в человеке, становится дух зла, извращенное божество, которое никогда не может перейти из потенции к акту, который может быть познан только извращенным воображением, но никогда совершенным разумом. Таким образом, человек под его влиянием переходит от бытия к небытию, от истины — ко лжи, от света — к тьме; но так как в нем осталось сознание, что он был вечным, как центр творения, то и теперь он стремится творить ⟨и⟩ быть вечным, но уже не как центр, а как отдельное самобытное существо ⟨[15*]⟩. Отсюда и является жажда себялюбия, порождающая злого человека. Обратно, добро есть полное единство обоих начал, поэтому оно состоит не в том, что человек из сознания долга решается на тот или иной поступок, но в том, что добрый человек не в состоянии поступать иначе, как только

[15*] Вечность не слагается из времен, она содержит его, но не измеряется им. Время является только тогда, когда является жизнь, т. е. смена явлений. Поэтому только с божественного самооткровения (с дифференцирования Первосущества) начинается время, а следовательно, само начало самооткровения лежит не во времени, а в вечности. Первосущество вне всякого времени, оно по своей природе вечно, ибо нет ничего вне или раньше его, чем бы оно могло измеряться. Поэтому его начало есть вечное начало, ибо оно заключается в нем самом, а не вне его. То же относится и ко всякому существу, рассматриваемому само по себе, а не в его отношении к окружающим его предметам (Т. VII, ст. 428—431. Т. VIII, ст. 225).

честно и справедливо. Такое подчинение низшего начала высшему Шеллинг называет истинной религиозностью.

Итак, возможность и действительность зла вытекает из акта божественного самооткровения. Как же Бог как нравственное существо относится к самооткровению, есть ли оно свободное и сознательное действие, и если да, то как оправдать Бога за зло?

Что самооткровение есть свободный акт, было уже выше доказано, но оно есть и сознательное действие, т. е. такое, следствия которого были предвидены Богом, ибо для того, чтобы самооткровение имело место, надо чтобы любовь превозмогла сопротивление внутренней сущности Божества (сопротивление необходимо должно существовать, иначе воля к откровению была бы безжизненной). При этом сопротивлении возникает отраженное изображение, в котором Бог осуществляется идеально или созерцает себя в своем осуществлении и видит все следствия его. Поэтому, когда любовь превозмогает противодействие самооткровения, то решение к нему является сознательным и нравственно свободным актом.

Что касается второй части вопроса, то ответ на него таков: Бог не есть система, а жизнь. Всякая жизнь, чтобы быть личной жизнью, требует некоторого условия (основания), точно так же и Бог не мог бы существовать как личность, если бы не содержал в себе основания своего существования, поэтому он не может уничтожить его, но может просветлять его, победив его любовью. Следовательно, то, что вытекает из основания, не вытекает непосредственно из Бога, хотя и необходимо для его осуществления. Но к тому же зло и не вытекает из основания, и воля основания не есть виновник зла, она причастна злу только постольку, что она возбуждает самость, своеволие, жизнь, но она это делает только для того, чтобы могла проявиться любовь. И самость сама по себе не есть зло, она становится им только тогда, когда, не довольствуясь ролью среды для проявления идеального начала, стремится к самостоятельной жизни и к преобладанию над ним. Но и таковое [не] непосредственное возбуждение зла основанием не происходит по воле Бога, ибо Бог действует в основании не по своей воле или сердцу, а по своей природе, по своим свойствам.

Следовательно, если утверждают, что Бог хотел зла, то нужно искать подтверждение этому уже в самом акте самооткровения как творения: тот, кто пожелал сотворить Вселенную, должен был желать и зло. Но воля к творению была волей к рождению света, а с ним — добра, и если творение и повлекло за собой зло, то все же Бог не мог от него отказаться, ибо это значило бы пожертвовать положительным в пользу того, что является только как противоположность, вечным — временного. Утверждение, что Бог, если и не желает зла, все же продолжает действовать в злом человеке, совершенно справедливо; но злой человек ощущает его как пожирающую ярость, которая приводит все к большему разъединению и к самоуничтожению.

Остается еще остановиться на вопросе: кончается ли зло и как? Имеет ли вообще творение конечную цель, и если да, то почему она не достигается с самого начала?

Ответ на вторую часть вопроса тот же, что и на предыдущий вопрос: потому что Бог есть жизнь, а не простое бытие, всякая же жизнь имеет свою судьбу и подчинена страданию и становлению, становление же состоит в осуществлении через противоположение. Первый период творения — прошедшее — есть, как было раньше показано, рождение света или разума. Разум как вечная противоположность темного начала есть творящее слово, которое освобождает от небытия скрытую в основании жизнь, возвышает ее из потенции к свету. Выше слова стоит дух, который есть первое существо, соединяющее в себе оба начала и становящееся через это личным и действительным. Против этого единства начал действует основание и старается сохранить первоначальную двойственность, достигая этим полного разделения добра от зла. Это и составляет второй период творения, настоящий век. Конечная цель творения есть выделение того, что может быть актуальным, т. е. добра, из независимого от Бога основания для того, чтобы оно слилось с первоначальным добром. Зло же, отделенное от добра, является полной нереальностью и как таковое не представляется уже больше противоречием божественной любви. Тогда произойдет то слияние реального начала с идеальным, которое не было достигнуто в первый период творения. Это единство начал и является полным торжеством любви, тогда Бог-Абсолют будет действительно всем во всем — Богом пантеизма.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРА

Интервью с А. Битовым,
И. Золотусским,
Ф. Искандером, В. Лакшиным,
И. Роднянской

Философия является органической частью культуры. Ее развитие непредставимо без взаимосвязи с искусством, наукой — со всем спектром видов общественного сознания. История философии, в саму задачу которой входит связь многообразия духовного опыта в осмысленное единство, тем более тесно соприкасается с жизнью культуры. Исходя из этого, редколлегия ежегодника будет стремиться к освещению места истории философии в сознании современного общества, к прояснению тех путей, которыми наследие философии приходит (или не приходит) к участию в культурном процессе. Один из способов такого прояснения — дать слово самим деятелям культуры, узнать их непосредственное отношение к истории философии — как к современной науке, и как к опыту мировой философской мысли.

Писателям и критикам, мнения которых представлены на этих страницах, редколлегия задавала вопрос, который при всем различии его формулировок можно свести к следующему: «Ваше отношение к истории философии как 2500-летней духовной сокровищнице человечества, как элементу сегодняшней культурной жизни, как элементу Вашего творчества?».

Редколлегия глубоко признательна литераторам, ответившим на ее вопрос, и намеревается продолжить беседы и интервью с деятелями культуры в следующих выпусках.

Андрей Битов: Мои 50 относятся к этим 2500, как один к 50. Скорее всего в такой же пропорции я овладел этой «сокровищницей». Я вполне, разделил свой опыт и знания с моим поколением, моим временем, моей страной. И опыт относился к знанию, как 50 к одному. И не было по этому поводу переживания, потому что не было и представления. Все мы автоматически «вещали творение» и находились на вершине всех человеческих знаний; мы были одновременно «зарею человечества»: вся эта «сокровищница» лишь подготовила наше рождение, для чего и потребовалось все это 2500-летие. Отношение к знанию, таким

образом, было *снисходительным*: то был закат и тупик, кабы не наш восход и светлый путь,— никто и не намеревался сходить с вершины к подножию. Там сгущался мрак первобытных, примитивных, идеалистических и прочих представлений вплоть до «мрака средневековья», освещенного лишь костром мучеников.

Впервые некий философский текст я осилил, с большим удивлением и восторгом (более к самому себе: что я на это способен...), в 22 года — это было послесловие Л. Толстого к «Войне и миру», в школе неизбежно пропущенное. Эти его «заблуждения» поразили меня естественностью и живостью. Я, однако, не хлынул в приоткрывшуюся щель и никак ее не расширил, потому что уже *сам писал* и предпочел не сбивать себя с толку, не смущать открывавшуюся мне картину мира, якобы ясную и прозрачную, данную мне «в ощущении». Таким образом, пропуская мир сквозь опыт, еще пятилетку спустя, мне довелось впервые открыть Новый завет. Я был удивлен, до какой степени я его *уже знал*. Не менее я был потрясен мыслью о том, что мог бы многое знать и *до опыта*.

Было в этом, однако, и своего рода историческое достижение — до такой уж степени ничего не знать. Эта философическая невинность, tabula rasa, «никелированный нуль отсчета» (геодезическая терминология, привилегия моего геологического образования). Конечное знание мудреца о том, что он ничего не знает, было нам дано сразу, правда, без столь глубокого осознания; для того, чтобы достичь высшего состояния пустоты и немоты, нам не требовалось усилий медитации. Переход от примитива представлений к их *элементарности* содержал в себе переживание ЗНАНИЯ, пусть когда-то и давно пройденного, но зато, как *в первый раз* — новорожденный творческий потенциал, избыток энергии. Всё впервые: любовь, смерть... — будто до нас и не было никого.

Приоткрывалась, со временем, и возможность «открывать» гениев, в самом неожиданном порядке: то Паскаль, то Платон, то Розанов, то Кришнамурти... Бессистемность компенсировалась ощущением, что берешь только «свое». Неведомое теперь не просто отсутствовало, а становилось *чужим*. Мы продолжали оставаться «на вершине знаний». Книги скорее обнюхивались, чем прочитывались. Знание подменялось чутьем; эрудиция — на слух, на имя, на запах — необыкновенно возросла, вполне ее заменяя. Модно стало недолюбливать экзистенциалистов или Фрейда с полным основанием, ни разу в них не заглядывая. Ниспровержение или возведение кумиров производилось заочно.

Однако, вот так наглотавшись разреженного воздуха культуры, иные из нас достигли достаточно самостоятельных результатов, а главное, *прожили жизнь*, с чем уже трудно не посчитаться. Догадка о культуре произошла. Это не мало.

Страшнее догадка о пропущенном образовании. Меня она настигла окончательно и теперь сковывает своей непоправи-

мостью. Мне кажется, я постиг десятка два книжек, преимущественно художественных, и десяток кинофильмов. Для писателя, имеющего репутацию философического, по-видимому, недостаточно. Это сейчас я имею представление о том, что бы мне следовало знать с самого начала, ДО опыта, ДО писательства. Представление достаточно точное, но незнание — уже окончательное. Мне не хватает классического образования. Пользуясь терминологией заочно нелюбимого Фрейда, это мой комплекс.

Но жизнь индивидуума — есть однократный опыт. Он не может быть повторен. Условия опыта не могут быть воспроизведены. И что бы это было, если бы было — лучше или хуже? — гадать нет смысла.

Зато мысль и образ для меня нераздельны. Я не отделю знание от чувства. «Нечто» я чувствую, а не вывожу логически. И мысль есть высший образ этого чувства.

Почему сегодня литература берет на себя функции мировоззрения, тогда как философии все меньше удается стать мировоззрением для не-философа? Почему современная философия часто заимствует художественный способ осмысления реальности, а литература обретает мировоззренческий характер?

Дело, по-видимому, не только в изоляции, не только в занавесе, не только в оторванности мировой культуры, не только и в невежестве. Процессы кажутся самостоятельными, сосуды — несообщающимися. Процессы окажутся подобными, параллельные пересекутся, сосуды сообщатся.

Не знаю, как в остальном мире, но в русской культуре с самого начала ее мирового внутри себя состояния (с Пушкина) это было только так: мировоззренческий характер художественной литературы и художественный — философской. Мысль и не мыслилась вне художественно преображенного слова. Придя позже, мы оказались дальше: менее дискретны, более синтетичны. Кстати, это был единственный способ избежать почти неизбежной эклектичности молодой культуры. В этом движении обобщения мысли и художественного слова, возможно, и осуществился наш вклад в мировую культуру, с которым мы опоздали (сетования Чаадаева). И может, не только по невежеству, но и по принадлежности русской культуре, я обнаруживаю некоторую неспособность к усвоению систем и методологий. Я всегда предпочту в культуре вещи, которые не учат меня понимать, а толкают думать. Свобода, предоставляемая мне искусством, не предоставляется мне наукой в том случае, если и наука — не то же самое искусство.

И если русская литература XIX в. вошла в мировое сознание, то русская философия со своим художественным мышлением не вошла еще и в отечественное: поначалу не была и признана за философию, а потом была забыта как недефицитный антиквариат. Между тем, вполне возможно, что именно сегодня, к концу XX-го, уже пробил ее час, хотя это почти никак еще не подтверждается.

Общая тенденция гуманитаризации человеческого знания (тоже более назревшая, нежели проявленная) наблюдается уже и в науках точных, где потребность культурного, обобщающего взгляда, почти что на популярном уровне, стала потребностью узких специалистов, условием дальнейшего развития науки. Сейчас видно, что специализация, столь, казалось бы, ускорившая наш прогресс, по сути дела, почти поссорила человека с миром, раздробив его, отделив человека от природы. Этот торжествующий от имени человека союз «И» тому доказательство: человек и природа, человек и космос, человек и закон, человек и общество, человек и — все остальное,— союз этот из соединительного давно стал разъединительным. Потребность обобщающего, культурного и философского, взгляда на жизнь стала насущной для человека.

Поэтому задачи, стоящие сейчас перед культурой и философией, практически одни и те же — выработка целостного взгляда на мир, на жизнь, на феномен человека в жизни и в мире. И тут русская культура — надежная опора. Какими бы утопическими ни казались идеи Н. Федорова или Д. Андреева профессионалу или просто так называемому здравомыслящему человеку, именно эти идеи, как это ни странно, «*работают*» в нашем мире, открывая, а не закрывая перспективу человека в нем. И современный гуманитарий должен первым перешагнуть собственное тщеславие и не столько пытаться навязать людям следующую систему, аннексирующую на десятилетия человеческое сознание, сколько *послужить* общему делу.

Молодые мозги должны начинать с того, к чему пришли самые далекие, самые одухотворенные умы. Их способность к абстракции гораздо выше, чем эксплуатируемая с детства запоминательная, подражательная, кибернетическая способность. Я вижу как выход именно начальные курсы в младших классах: языкознания, философии, экологии. Надо преподать цельный взгляд на мир — он не удел великого академика в конце пути, не мысли на досуге.

Жаль, не вернуть традицию классических гимназий, но важно облегчить ребенку задачу обучения родному языку, заменить зубрежку правил постижением, облегчить и обучение языкам иностранным. А с этим у нас такая беда! Кстати, и обеднение нашего русского — в огромной степени следствие разобщения с другими языками. Кому под силу такая задача? Аверинцеву, Гаспарову, Иванову? Но написать такой учебник было бы национальным подвигом, напоминающим нам кое-что из отечественных традиций, связанных с именами Даля или Афанасьева. К сожалению, такой учебник был бы более понятен детям, чем учителям.

Такая мечта полностью относится и к истории философии, которая с первых шагов пыталась постичь именно целое, а не его части. Обучив человека в молодости молодой мысли человечества, мы могли бы надеяться, что он не запамятует в зрелости чувство единого и целого, столь необходимое нам сегодня.

Игорь Золотусский: В своих работах, так или иначе касавшихся вопросов философии, я никогда не обращался к трудам философов, может быть, потому, что чистая философия, философия разума всегда была недоступна мне, трудна для понимания. Приходилось в большинстве случаев полагаться на чувство, на интуицию, на философские возможности художественного образа. В этом смысле ближе всего мне русская философия, выросшая из русской литературы.

Когда я писал книгу «Фауст и физики», то труды физиков, как, впрочем, и трагедия Гёте, заменяли мне труды философов, когда позже пришлось перейти к творчеству Достоевского, то Ветхий и Новый завет, а также сочинения Ницше и Бердяева, читанные без системы и по внутреннему побуждению, определили круг моих философских интересов. Кроме того, я невольно имел перед собой точку зрения М. Бахтина, которого считаю не столько литературоведом, сколько философом.

Если присоединить к этим источникам Шеллинга, Гегеля и Канта, труды которых ложились на мой письменный стол от случая к случаю, то это и будет моей школой философии. Сейчас читаю Н. Федорова и Августина Блаженного.

Что же касается нынешнего дня, то не могу не согласиться с Генри Торо, который более ста лет назад сказал: у нас сейчас есть профессора философии, но философов нет.

Фазиль Искандер: Изучение истории философии прежде всего необходимо самим философам. Но также и каждому культурному человеку, который хочет знать историю мысли. С тех пор как человек осознал себя в этом мире и попытался понять, что этот мир из себя представляет, он выработал два взгляда на мир: идеалистический и материалистический. В истории философии обе точки зрения должны быть представлены абсолютно объективно, в их высших проявлениях. То есть философ должен изучаться в зависимости от уровня его теоретической аргументации, уровня ума и таланта, с которыми он отстаивает свою точку зрения.

До самого последнего времени философам-идеалистам у нас уделялось слишком мало внимания при изучении истории философии, многообразие и сложность их аргументации упрощались. От этого страдала прежде всего сама материалистическая мысль. Упрощая духовного противника, она обязательно упрощалась и оглуплялась сама. Только в живой борьбе с самыми высокими и сильными проявлениями идеалистической мысли материалистическая мысль может проявить свое богатство и глубину. В этом, по-моему, диалектика подхода к проблеме изложения и изучения истории философии.

Владимир Лакшин: Об истории философии я могу сказать то же, что кто-то сказал о Спинозе: «Я прочел лишь половину его книги. Понял я тоже лишь половину. Но то, что я понял, было прекрасно». Если же говорить серьезнее, то я всегда рад, когда встреча-

ется значительная, богатая интересными идеями книга по истории философии.

Тем более это относится к философской классике. Многое в свое время дало мне знакомство с учениями Платона, Канта, Гегеля. Кант, пожалуй, оказался наиболее близким мыслителем.

Когда-то я написал статью о необычной судьбе одной книги, посвященной Френсису Бэкону *. Изложение жизни и учения Бэкона, сделанное английским литератором, принадлежавшим к кругу оппозиционера Болинброка, и пронизанное тираноборческими и просветительскими идеями, было замечено во Франции и переведено французским литератором круга энциклопедистов, насытившим перевод идеями «либертинажа» и материалистов-просветителей. Четыре года спустя французский вариант был переведен и издан В. К. Тредиаковским, который ухитрился отразить в своем переводе черты русской действительности и дать антидеспотический «урок» Елизавете Петровне. Пожалуй, это была первая русская книга, представившая в отраженной форме теории французских просветителей. Интересна книга и попытками Тредиаковского переосмыслить на отечественный лад западные философские понятия. Таковы были необычные пути, которыми идеи Бэкона вливались в поток умственного развития России.

С тех пор, правда, я понял, что тезис Бэкона «знание — сила» нуждается в дополнении. Незнание — тоже сила. Страшная, разрушительная сила.

Ирина Роднянская: История философии — это, можно сказать, сама философия. Как не называем мы литературой только текущую и не относим прошлую к некоему краткому введению в литературное сегодня, так же и философию минувших веков (равно и глубокие книги о ней) нельзя ставить в неравноправное положение с нынешним философствованием. Каждая серьезная философская инициатива своей неувядающей новизной схожа с «вечными ценностями» искусства — азбучная истина, указывающая на близость философии к этому последнему и на ее отличие от так называемых положительных наук и их методов.

Всякий пишущий человек, литератор, философствует, ибо инстинктивно стремится добраться до основания своих воззрений или суждений, нащупать ногою твердое дно. А раз все мы волей-неволей вовлечены в философское искание, то Платон, Августин, Шеллинг, Гегель, Ницше, Камю (я нарочно называю разнородные имена) оказываются нашими старшими сподвижниками по захватывающему усилию «дойти до самой сути» (как сказал поэт). Каковы бы ни были их выводы, следовать за ними — значит учиться независимой и ответственной мысли, не движимой ничем иным, кроме исходной интуиции и жажды истины. Тот, кто

---

* См.: *Лакшин В. Я.* Биография книги. М., 1979. С. 5—71.

читал старых философов, не мог не заметить их готовности к этому мыслительному подвигу и не спросить себя: а готов ли ты?

Что касается области моих прямых литературных занятий — критики, я полагаю, что критика обязана быть философской: не будучи хоть как-то ориентирована на «последние», смысловые вопросы бытия, она становится либо прагматической, либо формальной, либо вкусовой. О себе скажу, что, если бы не полоса увлечения философией, в особенности русской философией прошлого века, у меня давно пропал бы интерес к своему ремеслу; мои литературные выступления представлялись бы мне разрозненными и случайными, я не могла бы сама перед собой отчитаться в их внутренней связи друг с другом...

ИССЛЕДОВАНИЯ И ДИСКУССИИ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

КАК СТАНОВЯТСЯ ИСТОРИКАМИ ФИЛОСОФИИ ВО ФРАНЦИИ

А. М. Руткевич

Трудно объяснить, почему вообще наделенные здравым смыслом люди становятся историками философии. Еще менее поддается объяснению то, что один всю свою жизнь посвящает периодизации трудов Аристотеля, другой заново прочитывает Канта, третий штудирует Хайдеггера. Субъективные мотивы, предпочтения, все «почему» остаются за пределами данной заметки. В ней речь пойдет не о том, каковы французские историки философии, а о том, как они ими становятся. Причем речь пойдет только о внешних условиях, которые доступны наблюдению, т. е. о месте истории философии в философском образовании. Однако эти условия оказывают определенное влияние и на качество историко-философских исследований, и на количество книг, статей, диссертаций по истории философии, и на уровень историко-философской подготовки французских философов. Иначе говоря, вопрос приобретает следующий вид: как во Франции обучают(ся) истории философии? Но перед тем, как отвечать на него, не удержусь от нескольких замечаний.

Сразу стоит сказать, что во Франции публикуется много хороших книг и добротных исследований, переводятся и комментируются труды древних и современных философов. Но удивление вызывает другое: рецензии на исследования по античной философии печатаются в газетах, о Ницше, Фрейде или Хайдеггере говорят с телеэкрана (программы «Апострофы», «Право на ответ»), радиопередачи посвящаются конференциям и симпозиумам философов (радиостанция «Франс-Культюр»). Нынешние президент и премьер-министр в своих речах тревожат тени Руссо и Декарта, Паскаля и Камю. Словом, история философии проникает в романы и политические дебаты, споры о религии и искусстве. Приехавшему во Францию американскому проповеднику Билли Грэму пришлось основательно «потренироваться», чтобы выглядеть «comme il faut»: в свои проповеди он включил цитаты из Монтеня, Паскаля, Сартра, Камю — и даже Вольтера и Дидро! Проповедники и политики не зря надергивают — кстати и некстати —

цитаты из произведений философов прошлого. Во Франции каждому интеллектуалу положено быть хотя бы наслышанным о философских материях. Экзистенциализм, персонализм, структурализм становились фактами массового сознания; только во Франции какая-нибудь «новая философия» могла на протяжении нескольких лет вызывать яростные споры. Французские политики, вступая в должность, не клянутся на Библии, но поминают «святых» республиканского календаря — похороненных рядом в Пантеоне Вольтера и Руссо (которые были бы возмущены таким соседством); на ассигнациях четко пропечатаны изображения Декарта и Паскаля...

Одним словом, любому французу, получившему полное среднее образование, имена философов прошлого не только известны, ему приходилось их даже читать. Философию проходят в выпускном классе средней школы (лицея), причем проходят так основательно, что любой бакалавр (выпускник лицея) становится потенциальным читателем публикуемых философами книг. Лучше даже сказать, философской *литературы*, поскольку граница между философией и художественной литературой во Франции является достаточно зыбкой. Дело не только в традиции, примере тех же Монтеня, Паскаля, Вольтера, Бергсона, Сартра, Камю. Французские философы пишут в расчете на эту широкую аудиторию не для того, чтобы их читали только коллеги-философы. Мечта большинства французских философов — издать свою книгу в какой-нибудь массовой серии. Тогда сам автор появится на экране телевизора, его будут расспрашивать, с ним будут спорить, о книге будут говорить, ее прочитают не сотни, а тысячи и десятки тысяч. Но за это приходится платить — философское исследование приобретает черты эссе или даже романа. Это не означает, что книга будет написана просто и ясно. Сегодня французские философы часто обращаются к «технике» литературного авангарда (сюрреализма, «нового романа» и т. п.).

Правда, к истории философии это и относится в наименьшей мере. Даже те авторы, которые предельно вычурно излагают свои доктрины, пишут предельно ясные историко-философские исследования. Скажем, Ж. Делёз выпускает самостоятельно и в сотрудничестве с Ф. Гватари «шизоаналитические» тексты, но он же является одним из наиболее известных французских историков философии, его работы о Бэконе, Юме, Бергсоне, Ницше считаются «классическими».

О том, что картезианский дух и традиции Монтеня и Вольтера живы, свидетельствует хотя бы случай — анекдот в давнем значении этого слова. Профессор Э. Ведри́н, известная своими исследованиями по философии эпохи Возрождения, философии истории, современной политической мысли, читала в Сорбонне курс лекций по философии Сартра. После одной из лекций она долго беседовала с докторантом из ФРГ, писавшем о Сартре диссертацию. Разговор о «Трансцендентности Эго» был долгим, раздраженным и оставил собеседников явно недовольными друг

другом. Когда докторант вышел, а я подал на подпись очередную бумагу (бюрократическая круговерть во Франции, конечно, уступает нашей, но весьма ощутима), мадам Ведрин не могла успокоиться и четверть часа бранила докторанта. «Эти немцы,— говорила она,— они ищут не то, что нужно, не там, где нужно, и не у тех, у кого стоит искать. Сартр — писатель, журналист, политик — кто угодно, но не германский гуссерлианец. К тому же речь идет о его ранней работе, зачем искать у Сартра то, о чем он и думать-то не мог в те годы. Не было у него немецкой системы! Ни тогда, ни потом! Нужно мыслить ясно, а не устраивать немецкую бурю в стакане воды (буквально по-французски «в детской ванне»)». Словом, немецкому педантизму и системосозидательству досталось, я, получив подпись, вышел в коридор и столкнулся с докторантом, проклинавшим и Ведрин, и Сартра, и «этих французов» — с их поверхностностью, бессистемностью, анархией, литературщиной и прочими галльскими грехами.

Взаимные упреки имеют какие-то основания, но лучше, вероятно, говорить о достоинствах каждой национальной традиции.

Но вернемся к системе образования. В опубликованной 20 лет назад книге Л. Сэва «Современная французская философия» отмечалось, что эпоха «университетского спиритуализма» закончилась, произошла демократизация философского образования, которое перестало прямо служить интересам правящего класса. Конечно, и на содержании философского образования, и на подборе кадров сказывается, что система образования в целом обслуживает интересы капиталистического общества. Преподавателей-марксистов немало, но в среде университетских преподавателей преобладают все же совсем иные учения. Но и недооценивать произошедшие перемены нет никаких оснований, а тем более одним термином «буржуазная философия» покрывать все немарксистские концепции.

Целью философских отделений [1] университетов является подготовка преподавателей философии в лицеях. Уровень подготовки по гуманитарным дисциплинам в лицее вообще высок: история, философия, экономическая и политическая география, литература, иностранные языки (в том числе и древние) преподаются в большом объеме. Преподаватели лицеев получают довольно высокую зарплату (9—14 тыс. фр., т. е. в полтора-два раза выше средней), так что педагогами стремятся стать многие, отбор очень жесткий. Среди преподавателей философии нет лиц без базового образования, таковые просто не смогли бы пройти очень серьезный конкурс.

Философия рассматривается как один из наиболее важных

[1] Философские отделения (Unité d'Enseignement et du Recherche) пришли на смену философским факультетам. Отделение по количеству преподавателеї (25—30) представляет собой нечто среднее между большой кафедрой и микрофакультетом.

предметов, выпускной экзамен в лицее принимается не школьными преподавателями, а комиссиями, в которых входят университетские профессора. Лицеисты подготавливаются по общенациональной программе, хотя преподаватели сохраняют определенную свободу в выборе тем занятий. Но если, скажем, в католической школе преподаватель игнорирует Маркса, то это может сказаться на результатах экзамена — ведь его, вполне вероятно, будут принимать профессор-марксист, а в придачу преподавательница-феминистка. Лицеисты обучаются не по скучным учебникам, а по учебно-методическим пособиям и разработкам, ориентирующим учащихся на самостоятельную работу с первоисточниками.

Итак, мы подходим к первому этапу знакомства с историей философии. Лицеисты учатся по отрывкам из текстов Платона, Аристотеля, Декарта, Юма, Канта и других философов прошлого; входят в программу и современные философы (Ницше, Фрейд, Сартр и др.). С начала 60-х годов изучаются и отрывки из произведений Маркса и Энгельса. Различные философские вопросы обсуждаются в связи с анализом, скажем, «Рассуждения о методе», или «Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства». Вопросы этики могут ставиться при изучении философии Аристотеля или Спинозы, обсуждении отрывков из «Критики практического разума» или «Генеалогии морали». Большое внимание уделяется развитию навыков самостоятельного мышления, но главная особенность французского обучения философии — это освоение навыков работы с текстами. Лицеист должен научиться читать и комментировать достаточно сложные философские тексты. Так как экзамены и в лицее, и в университете в основном письменные, то и лицеисты, и студенты во время обучения постоянно пишут небольшие работы, именуемые «диссертациями». На выпускном экзамене в лицее предоставляется выбор: либо прокомментировать какой-то отрывок, либо писать сочинение на заданную тему.

Естественно предположить, что на философское отделение в университет идут те, кто заинтересовался философией в лицее, а интерес пробуждается чтением древних и современных философов. Первый шаг к выбору истории философии в качестве специальности определяется тем, что уже в лицее обучение философии неразрывно связано с историей философии. Получив диплом бакалавра — первое университетское звание дается выпускнику лицея,— студентом университета становятся без вступительного экзамена. Начинающие изучать философию знают, что шансов получить работу у них немного, что для этого нужно напряженно трудиться. Так что случайно поступившие, не имеющие устойчивого интереса, ленивые и глупые довольно быстро отсеиваются. Но уходить приходится и многим способным студентам, у которых нет средств для продолжения обучения. В среднем каждый второй поступивший в университет не заканчивает его, а каждый третий выпускник не имеет работы. Среди выпускников-философов безработица еще выше. Даже историкам и филологам легче,

поскольку имеется значительно больше мест преподавателей в школе. Во Франции традиционным является перепроизводство специалистов по всем гуманитарным наукам. В одном только Тулузском университете студентов-философов более 800, социологов — 1500, психологов — около 2000, филологов — 4000. Многие выпускницы становятся «домохозяйками с дипломом», секретаршами и т. д., а выпускники оказываются мелкими коммерсантами или чиновниками, рабочими или продавцами. Нелегко стоять у прилавка после изучения Гегеля и Хайдеггера. Неудивительно, что недовольство существующей общественной системой особенно велико среди гуманитариев, они значительно более политизированы, чем студенты-естественники, инженеры, медики. Как в мае 1968, так и в декабре 1986 г. волнения начинались именно среди гуманитариев. Влияние левацких политических организаций, правда, значительно уменьшилось в сравнении с недавним прошлым, но еще чувствуется во многих университетах. В «левом» университете Париж-VIII Сен-Дени я с удивлением читал настенные воззвания против «фашистской политики ректората» (ректором является коммунист). Впрочем, политикой французские студенты стали заниматься меньше, чем в 70-е годы, конкуренция заставляет и самых политизированных, и самых ленивых сидеть с утра до ночи в библиотеке.

В дальнейшем речь пойдет в основном о философском отделении Париж-I (Пантеон-Сорбонна), где проходила моя стажировка. В других университетах программа обучения является сходной, поскольку имеется общенациональная программа, и даже в полученном дипломе лиценциата или магистра не значится, какой университет он закончил. Подготовка по философии существенно отличается от подготовки социологов, политологов, религиоведов. Обучают почти что исключительно философии, а это означает, что история философии становится ведущей дисциплиной: ведь целью является подготовка будущего преподавателя лицея, который станет читать с лицеистами Аристотеля или Канта. Кроме того, чтобы быть оригинальным мыслителем, необходимо уметь сопоставить — или противопоставить — свои воззрения и все то́, что накопила философия за две с половиной тысячи лет. Так что по всем дисциплинам, будь то метафизика, этика, политическая философия, эстетика, готовят специалистов, читая классические тексты. Любому новоявленному «системосозидателю» вменяется в обязанность знать историю философии. Ведущего «нового философа» — А. Глюксмана, пожалуй, более всего критиковали за «вольности» в интерпретации Фихте, Гегеля, Маркса, Ницше.

Таким образом, философов обучают философии. Общеобразовательная подготовка уже была получена в лицее; военная подготовка, физкультура и им подобные предметы отсутствуют. Так что срок обучения в университете 3—4 года. Специализация французской высшей школы высока, но система образования является и достаточно гибкой. Итогом первых двух лет обучения являет-

ся диплом о получении общего университетского образования (D. E. U. G.), дающий право перейти на третий курс по ряду смежных специальностей. Скажем, студент-философ может перейти на социологию или психологию, стать филологом или историком. Когда француз говорит о наличии у него двух или трех дипломов о высшем образовании, то это означает, что он получил D. E. U. G., а потом по одному-два года тратил на получение степени лиценциата (1 год) или магистра (2 года).

В первые два года студенты-философы слушают курсы по общей философии (philosophie générale), истории философии, философии искусства, логике, эпистемологии, моральной и политической философии. На первом курсе изучаются математика, биология, социология или психология (по выбору). Представляет интерес то, как организованы занятия иностранными языками: изучаются один язык современный и один — древний. Поскольку лицей дает обязательное знание двух иностранных языков, а гуманитарный лицей — и знание одного древнего, то студенты не тратят время на изучение глагольных форм, а сразу берутся за чтение классических философских текстов. Занятия ведут преподаватели-философы, а не приглашенные со стороны филологи. В Париже-I это тексты на английском, немецком, испанском; древнегреческом, латинском или арабском. В других университетах вместо арабского может быть санскрит или китайский, вместо испанского — какой-нибудь другой современный язык. Занятия иностранными языками, таким образом, ориентированы на получение историко-философской подготовки — обучают чтению, переводу, комментированию текстов.

Историко-философской подготовке в целом вообще отводится самое почетное место. При меньшей — примерно вдвое, чем у нас, почасовой нагрузке студентов по всем предметам, на историю философии отводится значительно больше времени. Тем более что факультативные курсы 3—4 годов обучения (студент по выбору посещает 2—3 курса) также имеют историко-философский характер: рассматриваются учения философов XIX—XX вв.— Ницше, Фрейда, Хайдеггера, Гуссерля, Витгенштейна и т. д. Общий курс по истории философии (от Фалеса до тех же Хайдеггера и Витгенштейна) отсутствует. Имеется достаточное количество книг, в которых история философии прослеживается с древности по наше время. Зато очень основательно уже в первые два года штудируются Платон, Аристотель, Декарт, Юм, Кант и некоторые другие «великие». Начиная со второго курса студенты могут выбирать между тремя предлагаемыми историко-философскими курсами. Так, в 1985—1986 учебном году это были курсы по Аристотелю, Юму и Ницше. Курсы по общей философии (метафизике), этике, эпистемологии, политической философии строятся исторически. Например, читавшийся в том же учебном году курс лекций по метафизике «Становление и бытие» (профессор М. Конш) ориентировал студентов на тексты от элеатов и Гераклита до Гегеля и Хайдеггера, которые разбирались на семинарских занятиях.

То же самое можно сказать о курсах по эпистемологии — «Причинность», «Что такое научная революция?», да и о большей части всех лекционных курсов.

Таким образом, первые два года дают общефилософскую подготовку, определенные знания по математике, психологии или социологии. С третьего курса начинается специализация. В сравнении с нашими вузами учебная нагрузка студентов невелика и в первые два года (15 астрономических, т. е. 20 наших академических, часов в неделю). На третий год учебная нагрузка уменьшается в полтора раза, зато увеличивается значение самостоятельной работы. Во-первых, курсы таковы, что необходимо читать большой объем дополнительной литературы, во-вторых, к концу третьего года обучения студент должен представить письменную работу, которая по объему и содержанию примерно соответствует нашей дипломной работе.

В Париже-I студенты третьего года обучения (Licence) по специализации подразделяются на три группы. В группе «А» — история философии — продолжается обязательное изучение иностранных языков (современного и древнего). По выбору прослушивается один из трех предлагаемых историко-философских курсов. В каждом из них лекции и семинарские занятия ведутся по двум темам (скажем, «Платон — Сартр», «Стоики — Кант»). Такой курс предполагает проработку всех основных произведений тех же Платона и Сартра, если был выбран этот курс, а также значительного объема дополнительной литературы. Специализирующиеся по истории философии должны прослушать два из предлагаемых 4—5 факультативных курсов. В 1985—1986 учебном году предлагались следующие: по философии Гоббса, Хайдеггера, Фрейда и курс «Методы философской рефлексии».

В группе «В» — метафизика — преобладают курсы по общей философии, эпистемологии, истории науки, политической и моральной философии. В группе «С» читаются курсы по логике, философии искусства и социологии — это, так сказать, группа «прикладной философии».

Получив диплом лиценциата, можно подать документы на национальный конкурс и стать преподавателем в лицее. Сам по себе диплом лиценциата или магистра не дает права на замещение вакантной должности. В 1986 г. на 30 мест претендовали более 600 человек. Конкурс (C. A. P. E. S.) очень серьезный, какие бы то ни было посторонние «влияния» на отбор практически невозможны. Сначала проводятся два письменных экзамена, по 6 часов каждый, затем следует устный экзамен. По результатам конкурса одни начнут работать в большом городе, другим достанется место где-нибудь в «глубинке», а подавляющее большинство работу просто не получат. Система довольно суровая, но она исключает занятие преподавательских мест не соответствующими этому виду деятельности людьми. Высокий профессиональный уровень преподавателей лицеев тем самым оберегается, а это — основная часть французских философов.

Тот, кто не прошел конкурс С. А. Р. Е. S. или не подавал на него документы, могут продолжать учебу. Четвертый год обучения (maîtrise) предполагает написание магистерской диссертации, которая по объему примерно равна нашей кандидатской, хотя научный уровень в среднем несколько ниже. За этот год студент должен прослушать по выбору несколько курсов. Предлагаются многочисленные курсы лекций по истории философии, метафизике, политической и моральной философии, истории науки, эпистемологии, социологии, эстетике. Свободного времени у студентов много, но оно тратится на работу с огромным количеством литературы. Например, курс лекций Э. Балибара по политической философии («О политическом отношении») предполагает ознакомление с произведениями Монтескье, Руссо, Бональда, Гегеля, Конта, Маркса, Дюркгейма, Леви-Стросса, Альтюссера и с обширным списком дополнительной литературы. Курс С. Кофман посвящен «Генеалогии морали», но студентам предлагается еще целый ряд работ Ницше да еще около 15 работ его интерпретаторов. Если студент прочитывает хотя бы половину, то свободного времени у него остается не так уж много. Естественно, студенты выбирают те курсы, которые в наибольшей мере помогают им при написании магистерской диссертации. С первых лет обучения студенты знакомы с универсальным требованием: первоисточники должны быть прочитаны, нужно уметь комментировать самые сложные места. Почти все экзамены проводятся письменно, так что нужно уметь писать ясно, убедительно, аргументированно.

Приведу несколько примеров по вопросам, которые задаются на экзаменах. Экзамен по истории философии после третьего года обучения длится два дня. В группе, слушавшей курс «Платон — Сартр», в первый день предлагалось либо прокомментировать отрывок из «Государства», либо писать сочинение на тему «Политик и софист». На другой день был предложен для комментария отрывок из «Бытия и ничто» и тема «Трансцендентность и фактичность у Сартра». На экзамене по метафизике предлагалось ответить на три вопроса: 1) Поисками какой истины заняты философы? 2) То, что реально для обычного человека, реально ли это для философа? 3) Философ в мире. Ясно, что удовлетворительный ответ на такие вопросы предполагает достаточно высокую культуру философского мышления, умение самостоятельно рассуждать и знание целого ряда философских учений. На экзамене по эпистемологии на выбор предлагались комментарий к тексту Фейерабенда и тема: «Сводится ли задача науки только к объяснению?». Во время письменных экзаменов преподаватели следят, чтобы не было никакого списывания; зато устные экзамены проводятся так, что студент может готовиться к ответу в библиотеке. Вопросы являются общими, требующими обширных познаний. Скажем, в Лионе я был свидетелем экзамена, на котором студентка отвечала на вопрос: «Репрезентация в истории философии» — и основательно потрудилась, сводя эту проблему к соотношению означающего и означаемого — у стоиков, христианских неоплатоников,

в «классической эпистеме» и у Канта. Принимавший экзамен профессор был доволен ответом, а мне стало ясно, что идеи структурализма глубоко проникли и в историю философии.

Вернемся к тем студентам, которые защитили магистерскую диссертацию. Получив степень магистра, они вновь могут подать документы на конкурс С. А. Р. Е. S., но теперь у них появляется право участвовать в конкурсе более высокого ранга — агрегации (Agregation). Пройдя по этому конкурсу, т. е. сделавшись агреже (agrégé), можно стать преподавателем в лицее (однако со значительно большим окладом, чем у прошедшего С. А. Р. Е. S.), но появляется и право занять место преподавателя в университете. Материальные и моральные стимулы велики — в 1986 г. на 12 мест агреже по философии в конкурсе принимали участие более 300 человек. Лишь в исключительных случаях его может пройти тот, кто только что стал магистром. В крупнейших университетах на протяжении года работают подготовительные курсы. Ведутся занятия по древним и новым языкам, метафизике, истории философии, методологии философских исследований. Конкурс предполагает написание трех письменных работ (6 часов на каждую, три дня подряд), устные экзамены по иностранным языкам. Ориентировочная тематика письменных работ известна за год, конкурс является общенациональным. В 1987 г., например, письменная работа по истории философии содержит вопросы по философии Платона, Гегеля и Мальбранша. Соответственно в ряде университетов читаются курсы лекций — в Париже-I по два курса о Платоне и Гегеле, один курс о Мальбранше. Тема по метафизике была сформулирована следующим образом: «Образ, воображение, воображаемое». По этой теме читается несколько курсов лекций, как и по третьей «диссертации», связанной с методологией философского исследования, методикой истолкования философских текстов, «методами философской рефлексии». Подготовка по древним и новоевропейским языкам ведется преподавателями философского факультета, ведущими занятия по наиболее сложным текстам таких авторов, как Платон, Аристотель, Августин, Спиноза (древнегреческий и латынь), Юм и Рассел (английский), Кант и Гуссерль (немецкий).

Уже по этому перечислению видно, что агрегация является очень серьезным конкурсом. Подавляющее большинство французских преподавателей в университетах являются агреже. При всех недостатках конкурсной системы она способствует поддержанию профессионального уровня высших педагогических кадров. Агрегация ориентирована именно на подготовку преподавателей. Во Франции отсутствует развитая система академических научно-исследовательских институтов. Научные исследования, в том числе и по философии, ведутся прежде всего преподавателями университетов. Количество сотрудников в «Национальном центре научных исследований» (С. N. R. S.) сравнительно невелико, а философов среди них совсем мало, несколько десятков. Тот, кто не собирается становиться преподавателем, может после

получения степени магистра начать работу над докторской диссертацией. Для этого он на протяжении года слушает ряд курсов и получает диплом «об углубленных знаниях» (Diplome des Etudes Approfondies — D. E. A.) — для этого, помимо экзаменов по этим курсам, он должен написать большую работу (около 100 с.), которая не должна быть даже сильно видоизмененным текстом его магистерской диссертации. Получив этот диплом, можно начинать работу над докторской диссертацией, которая по объему значительно больше нашей кандидатской — 250—300 с.— и в среднем выше по содержанию. Получение докторской степени не оказывает прямого влияния на получение работы, продвижение или зарплату, но косвенное влияние все же имеется. Скажем, доктора предпочтут неостепененному при приеме на работу в университет, так что к агрегации и опыту работы в лицее, имеющимся научным публикациям желательно приложить диплом доктора наук. Профессорами становятся, как правило, обладатели докторской степени. Ранее, чтобы стать профессором, нужно было писать огромную по объему диссертацию на степень «государственного доктора» (docteur d'Etat) объемом в 800—1000 с. По значимости она соответствовала нашей докторской, но по объему превосходила ее вдвое. Не так давно, к огромному облегчению для преподавателей, эта диссертация стала необязательной, и при получении должности профессора смотрят на значимость опубликованных работ.

У преподавателей университетов много времени на научную работу. Педагогическая нагрузка невелика: в год 150 часов — у ассистента, 100 часов — у профессора. Учебный год длится около 20 недель, с конца октября по середину мая с многочисленными каникулами. Экзаменационная сессия проходит один раз в год, в июне. В сентябре организуются экзамены для тех, кто не смог сдать экзамен во время сессии. Очень мало времени тратится на заседания. Как правило, преподаватели собираются для решения административно-организационных вопросов 2—3 раза в год. Решения принимаются большинством голосов, на два года избирается заведующий отделением, но прав у него немного, реальная власть по кадровым вопросам принадлежит ректорату, контролируемому Советом университета, в который входят профессора, преподаватели и студенты. Политические перемены сказываются на внутриуниверситетской жизни: правые правительства проводили реформы, увеличивающие представительство профессуры в Советах; при социалистах несколько увеличивался процент студентов и «неостепененных» преподавателей. Социалисты немного увеличили и почасовую нагрузку преподавателей, зато годичный отпуск для научной работы они стали получать один раз в пять лет (ранее — раз в шесть лет).

Особое место в системе высшего образования занимают Высшие школы. Подготовка высших педагогических кадров, в том числе и по философии, осуществляется в Эколь Нормаль. Прием во все высшие школы производится на основе конкурса аттестатов.

В Эколь Нормаль поступают, таким образом, лучшие выпускники гуманитарных лицеев. Первые два года обучение идет в двух подготовительных классах, называемых со времен Наполеона hypocagne и cagne. Занятия в этих классах значительно более напряженные, чем в университете. Идет подготовка к конкурсным экзаменам по философии, истории, французскому языку и литературе, иностранным языкам. Во время конкурсного экзамена напряжение столь велико, что рядом с классами дежурит машина скорой помощи. Лишь один из десяти будет принят в Эколь Нормаль после подготовительных классов, зато он будет получать на протяжении трех лет огромную стипендию (ныне около 6 тыс. фр.), да и шансы получить престижную, высокооплачиваемую работу у него будут высоки. Те, что не прошли конкурс, переходят в университет, где два подготовительных класса засчитываются им за три года учебы в университете. В целом подготовка в Эколь Нормаль, действительно, выше, чем в университете. Здесь формируется интеллектуальная элита, прошедшая «сквозь огонь и воду» сложных конкурсов. Многие известные французские философы — от Сартра и Фуко до нынешних «новых философов» — являются выпускниками Эколь Нормаль. В недавнем прошлом и в этой кузнице «кадров» влияние марксизма было значительным, имелась большая ячейка ФКП (во многом благодаря преподававшему в cagne Альтюссеру). Сегодня, если верить «Фигаро», среди преподавателей и студентов нет ни одного коммуниста.

Другим полюсом является вышеупомянутый «красный университет» в Сен-Дени, ранее находившийся в Венсенне, но изгнанный оттуда правыми партиями, имеющими большинство в мэрии. Это единственный университет, где вообще не требуют диплома о среднем образовании — принимаются все желающие, много экспериментаторства в учебном процессе, демократия переходит в анархию. Выпускники-философы могут принимать участие во всех конкурсах, но подготовка у них все же не самая лучшая, хотя целый ряд крупных французских философов работают в Париж-VIII. Например, Ж. Делёз или недавно умерший Ф. Шатле — один из крупнейших французских историков философии.

Но, где бы ни учился философии французский студент — в элитарной Эколь Нормаль или в «красном университете»,— требования к нему в целом одни и те же. Как уже было сказано, философское образование ориентировано на подготовку преподавателей лицеев и университетов, а тем самым и на воспроизводство системы образования. А вместе с тем и на воспроизводство определенного типа философствования. Под философией понимается специфическая форма рефлексии, спекулятивного рассмотрения наиболее общих вопросов бытия, познания, этики, политической жизни. «Модные» философские учения, вроде экзистенциализма или структурализма, рождались за пределами университетской философии и проникали в аудитории с запозданием, сделавшись частью истории философии. То же самое можно ска-

зать об «университетском марксизме». Многие преподаватели философии дают в своих курсах сравнительно объективное изложение марксизма, но он превращается у них в совокупность текстов, которые необходимо проинтерпретировать. В программу входит лишь то, что стало текстом, что прошло проверку историей,— в этом достоинство существующей системы образования. Но эта же система способствует тому, что университетская философия живет как бы в «замке из слоновой кости». Современные проблемы и события доходят до философов, превратившись в тексты.

Это не значит, что преподаватели философии не пишут книг и статей по современным проблемам, не участвуют в политической борьбе. Напротив, пишут не только трактаты, но и статьи в газеты и журналы, устраивают демонстрации и митинги. Можно даже сказать, что в 60—70-е годы философия была настолько политизирована, что ведущие французские философы больше занимались политикой, нежели философией. Но, входя в университетскую аудиторию, даже самые увлеченные политикой профессора читают академические курсы лекций. Студенты должны освоить не то, что сегодня думает профессор (завтра его точка зрения может измениться), а традицию, уже имеющееся, наличное знание. В качестве наиболее авторитетной традиции выступает восходящая к Декарту и Канту философия, нашедшая свое завершение в феноменологии Гуссерля, экзистенциализме Сартра и Мерло-Понти. Неудивительно поэтому, что история философии и метафизика являются основными курсами на протяжении первых трех лет обучения. Преподаватель лицея и университета должен будет вести занятия по текстам философов давнего и недавнего прошлого, ему не обойтись без истории философии и метафизики. Понятно, почему среди университетских философов столь велика популярность таких учений, как феноменология, подчеркивающая отличие философской рефлексии от научного знания; или герменевтика, берущая за основную познавательную процедуру истолкование текста, превращающая весь мир в своего рода книгу, нуждающуюся в умелом истолкователе-философе. В последние два десятилетия структурализм, марксизм, психоанализ, англоязычная лингвистическая философия стали проникать и в университет, подрывая суверенность cogito, но традиции университетского идеализма по-прежнему сильны. Соответственно и в истории философии предпочтение отдается философам-идеалистам.

Такого рода философское образование, конечно, способствует сохранению оторванных от жизни, архаичных метафизических систем. Яростные обличения недавнего прошлого — вплоть до заявлений о «смерти человека» — связаны с тем, что структуралисты, фрейдисты, ницшеанцы «эры подозрения» (заглавие давнего эссе Натали Саррот) воевали с университетской философией, упорно отстаивающей ego cogito, остающееся для нее «вне всяких подозрений». Но если структурализм возвещал «конец философии», на смену которой идут социальные науки, то университет-

ская философия постепенно превращает труды всех ниспровергателей в часть истории философии.

Несомненны, однако, и достоинства преподавания философии во Франции. Выйдя из стен университета, можно заниматься любыми современными проблемами, но в студенческие годы необходимо получить серьезное образование, культуру философского мышления. Помимо занятий историей философии, сделать это невозможно. Можно сказать, что в период обучения философии французские студенты заняты в основном историей философии. Даже в отмеченной тенденции — подчеркивать специфику философской рефлексии — можно видеть законную защитную реакцию: в современном капиталистическом обществе практичный техницизм ставится намного выше философского разума. Еще в 70-е годы правительство Жискар д'Эстена предлагало значительно сократить количество часов на философию в лицеях, сегодня обсуждается сходный проект. Весьма критично настроенные по отношению к преподаваемой в лицеях и университетах философии французские коммунисты, напротив, говорят о необходимости сохранения существующей системы образования. Она обеспечивает высокий уровень философской культуры у широких слоев населения Франции, что сказывается и на художественной литературе, и на изобразительных искусствах или политических дискуссиях.

Наконец, существующая система философского образования способствует поддержанию высокого уровня историко-философских исследований. Понятно, что исследования могут быть сильными и слабыми, актуальными и неактуальными, хорошо или плохо написанными и т. д. Здесь многое зависит уже от способностей, трудолюбия, т. е. личности, самого исследователя. Но требования к магистерским и докторским диссертациям высоки, выпускники философских отделений умеют читать, комментировать, интерпретировать тексты древних и современных авторов. Система образования нацелена на подготовку профессионалов-специалистов, в том числе и историков философии. В свою очередь, высокий уровень историко-философских исследований сказывается на том, каковы лекции и семинары в лицее и университете, а в конечном счете и на положении философии в культурной и политической жизни Франции.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ВО ФРАНЦИИ

(По материалам журнальных публикаций 1985—1986 гг.)

Т. А. Уманская

Из двадцати пяти французских журналов, публикующих работы по истории философии, собственно историко-философскими можно считать восемь, и еще пять отдают половину своего объема исследованиям по философии античности и средневековья. За исключением «Revue internationale de philosophie» и «Studia islamica», деятельность всех их координирует Национальный центр научных исследований Франции. Таким образом, публикуются статьи, не только получаемые непосредственно редакциями, но и направляемые туда из фонда Национального центра. Это увеличивает мобильность материалов и позволяет выпускать, как правило, тематические номера. К тому же некоторые (юбилейные) темы заявляются сразу несколькими журналами, а это значит, что одновременно к работе привлекается солидное число авторов и читатели получают возможность узнать о разных аспектах актуальных разработок темы: так, в 1985—1986 гг. под общим названием «Беркли» выходят два журнала; имя Томаса Гоббса стоит на титульном листе вторых номеров 1985 г. «Archive de philosophie» и «Revue philosophique de la France et de l'étranger»; статьи, посвященные философии Хайдеггера, объединяют первый номер «Revue philosophique de la France et de la l'étranger» за 1986 г. и третий номер «Etudes philosophiques» за 1985 г.

Главное направление толстых историко-философских журналов 1985—1986 гг.— философия Нового времени, без каких-либо предпочтений в отношении французских мыслителей: Декарт и Конт исследуются наравне с Бэконом, Гоббсом, Беркли, Спинозой, Лейбницем, Кантом и Гегелем. Что касается философии XX в., то здесь выделяются такие крупные мыслители, как Сартр, Блондель, Хайдеггер, Гуссерль. Очень редки статьи по философии Возрождения и средневековья. Античность оказалась, правда, в более привилегированном положении, но почти вся свелась к изучению наследия Платона и платонизма. В среднем каждый пятый номер этих журналов публиковал философские произведения, либо не издававшиеся ранее вовсе, либо впервые переведенные на французский язык. Таким образом, за два года их набралось довольно много [1].

[1] См. статьи: «Сартр о Мерло-Понти», помещенную в «Revue internationale de philosophie» (1985. № 1); Э. Кассирера о Ж.-Ж. Руссо, помещенную в «Revue de métaphysique et de morale» (1986. № 2/4) (на фр. яз. публикуется впервые.— *Т. У.*); В. Беньямина о понятии эстетической критики в немецком романтизме, помещенную в «Critique» (1986. № 475); Э. Вейля о Пико делла Мирандоле в связи с критикой астрологии и оккультизма,

Для более полного представления о французской историко-философской периодике имеет смысл просмотреть все издания за истекшие два года. И последнее предварительное замечание: все журналы, о которых пойдет речь, за некоторыми исключениями, выходят по квартально. Время от времени появляются сдвоенные и даже строенные номера.

«Философские исследования» («Etudes philosophiques») — журнал НЦНИ (Национальный центр научных исследований) и университетов Бордо, Дижона, Гренобля, Монпелье, Ниццы, Реймса и Тура.

В 1986 г. весь третий номер был отдан работам по философии Ф. Бэкона. Специалистам, интересующимся бэконовской проблематикой, можно порекомендовать весь этот номер [2], но особо хотелось бы выделить статью Делёля. Обратившись к такому традиционному в бэконовских исследованиях предмету, как проблема «идолов», он провел неожиданную параллель между методом, которым пользуется Бэкон для отделения истины от заблуждения, и алхимическими принципами получения золота.

Четвертый номер открылся статьей, еще продолжающей предшествующую тематику (Ф. Бернар. «От Бэкона к Гоббсу») и касающейся истоков антисхоластических инспираций Гоббса. Но другие публикации посвящены на этот раз античности и Возрождению. Статья А. Пона «Макиавелли и политическая философия» — одна из самых интересных в номере. Макиавелли представлен в ней родоначальником новой парадигмы философско-политического мышления. Ядром предыдущей парадигмы, заданной Платоном, является, считает автор, понятие истины, которое и ориентирует деятельность идеального правителя. Макиавеллевский же государь не руководствуется стремлением воплотить в социуме истину. Но как раз в силу полного равнодушия к истине самой по себе этот «государь-арлекин» столь многолик, что никогда не имеет шанса воплотиться в одной лич-

помещенную в «Archive de philosophie» (1985. № 4). См. публикации: Фома Аквинский «Collationes in decem preceptis») (1986. № 1/2) (подготовлена для издания в «Sancti Thomae d'Aquino opera omnia».— *Т. У.*); Беркли «Предложения по лучшему содержанию наших церквей в наших иностранных колониях и по обращению американских дикарей в христианство через учреждение коллежа на Зуммеровых островах, называемых также Бермудскими» в «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (1986. № 3); а также переписку Бергсона с Джеймсом в «Revue d'histoire et de philosophie religieuse» (1985. № 4) и Блоха с Лукачем в «Penseé» (1986. № 250).

[2] См.: *Делёль Д. Ф.* Бэкон — алхимик человеческого сознания; *Жиар Л.* Логические исследования в Англии XVI в.; *Лё Дёфф А.* О силе воображения в «Silva silvarum». Кн. X; *Маньяр И.* Проблема качества, или другой путь; *Фаттори М.* Ф. Бэкон о памяти; *Бле М.* Замечания по поводу влияния бэконовской мысли на «Royal Society»: практика и научные рассуждения в изучении феномена цвета; *Робине А.* Переосмысление переосмысления: Лейбниц против Бэкона; *Кавацца М.* Бэконовская концепция естественной истории и ученые круги Болоньи конца XVII — начала XVIII в.

ности. Отсюда, по мнению автора, поиски его прототипа совершенно бессмысленны.

Статья Ф. Тюрло «Логос у Плотина» посвящена традиционной теме соотношения понятий «нус», «логос» и «душа». Р. Виолетт («Загадки второй части „Теэтета“») возвращается к толкованию «загадочных мест» у Платона; его главный вывод: «Теэтет» надо рассматривать в совокупности с «Софистом» и «Филебом». Именно тогда выясняется смысл его второй части, рисующей упорядоченный мир идей, в котором все взаимно соотносимо.

Центральный номер 1986 г.— первый — посвящен Мартину Хайдеггеру. Автор первой его статьи («Эхо Парменида») — Дэккер Т. Джеймс обращается к истокам феноменологии Хайдеггера, а Ж. Ф. Маттеи в статье «Сумерки философии: Хайдеггер и Платон» рассматривает эту проблему шире: история мысли, полагает автор, как бы движется от сумерек зари сквозь блеск дня к сумеркам заката. На рассвете и на закате (досократики и Хайдеггер) философию занимает вопрос: «Что есть бытие?», тогда как дневной свет метафизики (Платон, Декарт) высвечивает проблему становления. Отчасти дополнением к этой статье являются работа Ф. Ферштретен «Смысл Ereignis [3] во „Времени и бытии“», касающаяся позднего Хайдеггера и его проекта мыслить бытие само по себе, без связи со становящимся, а также статья Д. Пани «Проблема бытия как глубинного основания у Хайдеггера» по «Der Satz von Grund». Различным аспектам отрицательности (Nichtigkeit, négativitée) у Хайдеггера посвящена статья Р. Регвальда, а новые стороны уже неоднократно обсуждавшейся проблемы «Кант — Хайдеггер» освещены у К. Пише («Схематизм чистого разума»).

«Философский архив: исследования и документы» («Archive philosophique: recherches et documentation») в отличие от «Философских исследований», публиковавших, помимо прочего, статьи по античности и Возрождению, целиком посвящен философии Нового времени, преимущественно английской и немецкой. Исключение составляет статья «О Жане Буридане, или Мемуары средневекового осла» М. Адама (1985. № 3). Эта статья, несомненно, заслуживает внимания, ибо знаменитый буридановский пример рассматривается здесь в контексте всей средневековой культуры. Прежде всего автор отвечает на вопрос, почему в этом примере у Буридана фигурирует именно осел, и перечисляет различные ассоциации, которые вызывало упоминание этого животного у средневекового читателя. Адам касается и самой полемики о свободе воли. По его мнению, аргументация, приписываемая Буридану, направлена против стоической теории апатейи и аверроистских тенденций в европейской философии.

В первой тетради «Философского архива» за 1985 г. (Т. 48)

[3] «Событие», «сбывание».

бóльшая часть статей посвящена К. Попперу [4]. Две статьи номера — на гегелевскую тему: одна — по поводу дискуссии вокруг понятия цикличности у Гегеля (Т. Рокмор. «Систематичность и гегелевский круг»), другая посвящена концепции труда как результата работы понятия над самим собой (Г. Ярчик «Понятие работы и работа понятия у Гегеля»). Р. Г. Попкин в статье «Другой Спиноза» выдвигает гипотезу о связи молодого Спинозы с движением квакеров. Не исключено, считает автор, что первый перевод трактата «матери квакеров» Маргарет Фелл, адресованного нидерландским евреям, был сделан именно Спинозой; дополнительные подтверждения тому — близость идей Фелл и теолого-политического трактата Спинозы.

Вторая тетрадь 48-го тома журнала за 1985 г. целиком посвящена Гоббсу. И. Ш. Зарка («Эмпиризм, номинализм и материализм у Гоббса») пишет о противоречиях радикального номинализма Гоббса, сказавшихся и в его политической теории. Ф. Бернар («Номинализм и механицизм у Гоббса») устанавливает параллель между этими явлениями в рамках одной философской системы. И. Дёме («Таблица категорий у Гоббса») ставит вопрос о влиянии гоббсовских идей не только на политическую философию, но и на логику и теорию познания Канта. В статье Г. Босса «Концепция философии у Гоббса и Спинозы» речь идет о глубоком родстве их систем при одновременном различии. Лишь одна статья номера касается политической теории Гоббса. Тот же И. Ш. Зарка («Гражданская личность и политическое представительство у Гоббса») прослеживает трансформацию понятия гражданской личности от «Элементов права» и «О гражданине» к «Левиафану».

Третья тетрадь 48-го тома данного журнала за тот же год практически вся отдана немецкой классической философии. Первая статья, открывающая номер, содержит некоторые обобщения, касающиеся феномена немецкого классического идеализма (Р. Лот. «Трансцендентальная философия и абсолютный идеализм»). Автор настаивает на условности самого термина «немецкий идеализм», ибо в самом феномене она различает два совершенно противоположных способа философствования — кантовский и гегелевский. Такую точку зрения можно счесть крайностью, но часто подобные разграничения дают более интересные результаты, чем ориентация исследователя на логически целостную реконструкцию того же явления. Две следующие статьи отчасти иллюстрируют тезис Р. Лоа (Д. Л. Розенфельд. «Рассудок и разум по Гегелю», А. Стангюэннек. «Генезис и структура одного критического замечания Гегеля по поводу кантовской конструкции материи в „Науке логики“»).

Большой интерес исследователей Декарта должен вызвать «XIV декартовский бюллетень» — международная критическая библиография картезианских исследований 1983 г.

[4] *Радницкий Г.* Размышления о Поппере; *Кийо Р.* Индетерминизм и интеракционизм у Поппера; *Ларжо Ж.* Критика критического рационализма: по поводу книги Д. К. Стоува о Поппере и недавно опубликованных поппе-ровских текстов.

В четвертой тетради 1985 г.— статьи об Эрике Вейле, Поле Рикёре, «Критике способности суждения», гегелевской концепции религии откровения. Самые интересные работы номера: Ж.-Л. Вьейяр-Барон. «Платонизм и антиплатонизм в позднем немецком Просвещении» и Ф. Хайдзик. «Метафизика Кондильяка». В последней статье речь идет о кондильяковской диссертации «Монады» (1748), обнаруженной Лорансом де Бонжи и переизданной в 1980 г. Автор находит в ней умонастроения, близкие идеям «трансцендентальной эстетики». Номер закрывается VII бюллетенем спинозовской библиографии за 1984 г.

«Журнал метафизики и морали» («Revue de métaphysique et de morale») НЦНИ и Национального центра словесности в 1985—1986 гг. оправдал свое название лишь наполовину, поскольку этику он практически не затрагивал. Зато целый номер (второй за 1985 г.) шел под титулом «Эстетика». Историка философии может заинтересовать в нем только статья Ж.-Р. де Реневиля «Метафизическая тема у Марселя Пруста». Все номера 1985—1986 гг.— тематические.

Первый номер посвящен научной деятельности и творчеству французского историка науки Жоржа Кангильэма с публикацией фрагментов его работ и библиографией трудов.

Своеобразен по замыслу номер третий. Он касается малоизученного феномена еврейской философии, ее форм и характерных особенностей. Номер открывает статья Р. Гетшела «Существует ли еврейская философия?», где проблема задана в более широком контексте: что такое религиозная философия вообще и можно ли считать философией ту традицию, которая противопоставляет себя греческой мысли. Короче говоря, на новом материале возобновляется дискуссия, в свое время захватившая исследователей христианской философии. Заслуживает внимания статья Ж. Розенберга «Этика разговорного языка и абстракция в гебраистической традиции». Та же традиция, уже соотнесенная с христианской, рассматривается у М.-Ж. Бандине-Монтсзен («Универсальное и личность»). Автор сравнивает две линии — христианскую и иудейскую — трактовки библейской формулы «сотворим человека по образу нашему, по подобию нашему».

Четвертый номер «Журнала метафизики и морали» открывается статьей ныне покойного В. Янкелевича «Декаданс», которую можно было бы назвать «Метафизика декаданса». В центре ее — диалектика упадка и возрождения духовной культуры. Публикация Б. Карнуа «Прагматизм Пирса и его метакритические возможности» посвящена вопросу рационализации знания по Пирсу, проблеме знаков и смыслов, а статья Ж.-И. Гоффи — традиционной теме связи Юма и критической философии («Юм и конец философии»).

Весь первый номер 1986 г. посвящен феноменологии. Его едва ли можно признать ярким, но и он представляет определенный интерес. Статья Р. Виссера «Апробация и рассуждение» —

о драме философии XX в.: с одной стороны, она стремится к самоуничтожению, разрушению наследия прошлого (Хайдеггер), а с другой (усилиями Ясперса) — встраивается в историю европейской философии. Этот тезис Виссер обосновывает прежде всего различием употребления ключевых терминов у Хайдеггера и Ясперса. Трактовкам трансценденции в трансцендентальной и онтологической феноменологии посвящена статья К. Макканю «О понятии трансценденции». По мнению П. Кемпа, автора статьи «Конфликт между герменевтикой и этикой», существует непримиримое противоречие между двумя фундаментальными человеческими стремлениями (понять мир и заботиться о ближнем), которые и выражены герменевтикой и этикой.

Третий номер 1986 г. появился под титулом «Античная философия». Прежде всего он вносит вклад в анализ платоновского и аристотелевского наследия. Статья Ф. Д. Кэззи «„Hysteron Proteron": природа и закон по Антифону и Платону» посвящена влиянию идей Антифона, ярчайшего представителя софистики, на Платона и полемике между ними. В статье Ж.-Л. Шерлонейкса «Истина наслаждения, или Проблема платоновской биологии» рассматривается понятие блага с точки зрения истинного удовольствия. Этот анализ вытягивает целую цепочку взаимосвязанных платоновских понятий: истина, страдание и блаженная жизнь. Ф. Пароккья, обратившись в своей статье «Формальная модель платоновского дихотомического движения» к системе мира идей у Платона, приходит к выводу, что дихотомия как главный принцип построения иерархии идей выполняет не классификационную функцию, а функцию своеобразного «конвергентного фильтра» на пространстве идей. Пароккья приводит большое количество дихотомических схем, моделирующих космос идей. По сути же исследование вновь ставит вопрос о числовых границах мира идей.

Малоизвестным сторонам политической философии Аристотеля посвящена статья Ж. Ромейера-Дерби «Социальный статус Аристотеля в Афинах». Автор предполагает, что, будучи метеком, Аристотель не мог участвовать в политической жизни города, и анализ многочисленных аристотелевских текстов подтверждает это и свидетельствует о душевной угнетенности философа: имея многочисленных врагов, он остро переживал и свою политическую изоляцию. Ромейер-Дерби полагает, что такое положение не могло не влиять на политическую доктрину Стагирита и, что особенно интересно, на концепцию разговорного языка, который был языком афинской демократии. Статью с интригующим названием «Был ли Сократ ироником» опубликовал М. Гюрина́. Он справедливо полагает, что «современное значение термина» «ирония» должно отличаться от бытовавшего при Сократе. Правда, из всех известных его употреблений он оставляет только одно, именно его считая исходным: обман невежества, рядящегося в тогу знания. Поэтому позицию Сократа М. Гюриа́ интерпретирует следующим образом: Сократ прикидывается *знающим* с тем, чтобы

победить претензию на знание своего собеседника. Из всего этого делается вывод, что в современном смысле Сократ ироником не был. И наконец, Д. Исаак в статье «Иллюзия потустороннего и преждевременная смерть по Плотину» возвращается к теме плотиновского экстаза в контексте анализа мистики вообще и ее иллюзий выхода в запредельное.

«Философский журнал Франции и заграницы» («Revue philosophique de la France et de l'étranger»), руководимый Ивоном Бресом, печатал в 1985—1986 гг. тематические номера, ориентированные на новую и современную философию.

Первый номер 1986 г. посвящен теме «Иллюзия и истина: Декарт — Лейбниц, Кант — Тик». А. Стангюэннек («Онтология и патология символа у Тика: сказка Тангейзера») видит в сказках Л. И. Тика рефлексию над этическими моделями античности и христианства, где первая представляет постоянный соблазн для последнего, а это порождает различные патологические явления в культуре, в том числе философии. Исследованиям Канта в области психопатологии и оптики в докритический период посвящена статья Ж. Розенберга «Теория оптики и галлюцинации в „Грезах духовидца" Канта». По существу, она обращает нас к будущей главной проблеме критического периода: откуда в человеке жажда перейти границы «возможного опыта»? Ф. де Бюзон («Замечания о примере двух антипатий у Декарта») анализирует смысл двух легенд из французского перевода «Начал философии» и «Compendium musicae»: барабан из овечьей шкуры замолкает при звуках волчьего барабана и раны на трупе кровоточат в присутствии убийцы. И наконец, Р. Валет утверждает, что в своей статье он наконец-то абсолютно точно описывает способ, каким Лейбниц пришел к интегральному исчислению.

Второй номер 1986 г. печатал сообщения, сделанные на коллоквиуме «Спиноза и Гоббс», организованном «Ассоциацией друзей Спинозы» в мае 1979 г. Параллель «Гоббс — Спиноза» сохранена во всех статьях, какой бы аспект философствования этих мыслителей ни рассматривался: интеллигибельное и реальность (Ж. Бернар), современный философский материализм и его генезис (Э. Джанкотти Боскерини), математика (Ж. Медина́), язык (П. Ф. Моро), политическая философия (Ф. Теплан). На мой взгляд, самая интересная публикация номера посвящена треугольнику «Гоббс — Спиноза — Руссо» (А. Матерон. «Право сильного: Гоббс против Спинозы»). Матерона интересует, с кем полемизировал Руссо в сочинении «Об общественном „договоре"». Принято считать, что это был Гоббс. Автор же хочет доказать, что именно Гоббса, а не Спинозу можно считать предшественником Руссо в этом вопросе. Некоторым «довеском» к номеру выглядит статья Э. Муцоопулоса, посвященная проблеме времени у Аристотеля («Функция keiros по Аристотелю»), но упомянуть ее стоит, поскольку в ней обобщены результаты работ последних лет французских авторов по этой теме. В этом же номере можно ознакомиться с двумя обзорами: обзором работ французских

исследователей по античной философии и науке за 1981—1984 гг. (А. Рейкс) и обзором появившихся в 1983—1984 гг. трудов по средневековой философии, а также публикаций средневековых текстов (Ж. Жоливе и А. Рейкс).

В третьем номере («Платон — Хайдеггер») внимания заслуживает, пожалуй, лишь статья Ж.-Ф. Марке «Смерть, тайна и забвение в хайдеггеровской мысли»: насколько Хайдеггер оставался верен кьеркегоровской теме «остановки (в) смерти»? Видимое ее отсутствие в поздних работах лишь обман, ибо любая концепция бытия не может быть достаточной, если не вырастает из попытки помыслить смерть.

Весь четвертый номер 1985 г. посвящен Огюсту Конту, и большинство статей о нем представляет определенный интерес. Статья М. Будо «Об узурпации геометрии», напоминая, что по профессии Конт был математиком, интерпретирует его философскую теорию как «геометрическую узурпацию», ибо именно такой вид приобретает у Конта редукция высшего к низшему. На основе малоизвестных контовских текстов подготовил статью о взаимодействии науки и религии Ф. Дагонье («Об определенном единстве контовской мысли: неразделимы ли наука и религия») [5].

Очень интересным оказался второй номер 1986 г. «Декарт — Спиноза». Марлен Филлипс («Индивидуация и зрительное восприятие по Декарту») затронула один из главных вопросов декартовской физики и биологии, а в конечном счете — эпистемологии и метафизики: является ли индивид, т. е. тело, отличающееся от других тел, реальностью или относится к видимости, так что, по сути дела, мы всякий раз оказываемся перед сплошной протяженностью материи. Истории издания «Логики» Пор-Руояля посвящена статья М. Мекенны. К проблеме бога в пятой части спинозовской «Этики» обращается Р. Роди-Левис. И наконец, одна из лучших статей номера: Б. Россе. «Бытие конечного в бесконечном согласно „Этике“ Спинозы». Названная тема рассматривается в контексте проблемы свободы и спасения: может ли конечное существо непосредственно приобщиться к бесконечному бытию, необходим ли человеку посредник для спасения? В системе Спинозы, считает автор, Я как раз и есть то́, что среди всех других конечных вещей способно превратить бесконечные законы, управляющие ими, во внутреннюю детерминацию (осознанную необходимость, по нашей терминологии). Выпав из цепочки взаимозависимостей конечных вещей, уничтожив собственное рабство, Я и осуществляет спасение, для которого такие

---

[5] Далее я перечислю лишь названия статей, поскольку они прямо говорят об их содержании: *Деламарр А. Ж.-Л.* Духовная власть и крах католической конституции у Жозефа де Местра и Огюста Конта; *Фройнд Ж.* Политика Огюста Конта по «Системе позитивной политики»; *Ле Ланну Ж.-М.* Эстетика Конта по «Системе позитивной политики» и «Субъективному синтезу»; *Марке Ж. Ф.* [автор, опубликовавший в предыдущем номере статью о Хайдеггере]. Религия и субъективная жизнь по Конту; *Мульони Ж.* Идея всеобщего образования у Конта.

христианские отношения, как страх и надежда, значения не имеют, а необходимо лишь одно условие: Я просто нужно «быть».

Третий номер 1986 г. (Беркли) прежде всего стремится дать представление о миссионерской деятельности Беркли на Бермудах. Кроме того, две статьи номера посвящены анализу понятийного аппарата рукописи введения к «Трактату о Началах»: Д. Берлиоз-Летелье, основываясь на этой рукописи, в статье «„To stand for" и „to represent" в „Рукописи введения" Беркли» критикует частое смешение упомянутых понятий в традиционных переводах, а Б. Бельфраге реконструирует теорию значения раннего Беркли. В статье Ж. М. Беиссада «Опыт сна и проблема внешнего (от Декарта до Беркли)» сопоставлены два способа аргументации по поводу восприятия тел как внешних друг другу и нам. Оба способа привлекают будничный опыт сна. Автора интересует вопрос, почему при параллелизме методов Декарта и Беркли их выводы совершенно расходятся. В номере можно также найти некоторые рецензии на новые издания Беркли и вышедшие в 1984—1985 гг. книги о нем.

Последний номер 1986 г. (вместе с первым номером 1987 г., как это было заявлено редакцией) отдан публикациям докладов коллоквиума «Морис Блондель». Их темы: диалектика действования (К. Брюэр), спиритуализм и волевой акт (Д. Ледюк-Файетт), теологические приложения диалектики действования (Г. Планти-Бонжур).

«Международный журнал философии» («Revue internationale de philosophie») был основан Жаном Ламером и издается в Брюсселе в сотрудничестве с издательством «Presse universitaire française» (PUF). Каждая тетрадь журнала имеет не только свой внутригодовой номер: основной отсчет номеров идет от первого, выпущенного в 1946 г. Подобно «Философскому журналу Франции и заграницы», это издание призвано объединять усилия исследователей разных стран, поэтому его статьи появляются и на французском, и на английском языках. Номера журнала комплектуются как по персоналиям, так и по направлениям, школам или проблемам (к примеру, «Здравый смысл» — 1986. № 3). Темы эти в основном относятся к новой и новейшей философии.

Первый номер 1985 г.— сдвоенный (№ 152/153 или № 1/2) — посвящен Сартру. Одна из первых статей (Г. Харшер. «Сартр и Хайдеггер») анализирует взаимную интерпретацию Сартра и Хайдеггера и установившееся между ними взаимное непонимание. Проблеме качества и количества у Гегеля и Сартра посвящена статья Ж. Симон. Она прослеживает связь, обнаруживающуюся между двумя этими философскими концепциями. П. Ферштретен пишет о направленности философской эволюции Сартра. Р. В. Стоун рассматривает различные аспекты свободы как универсального понятия сартровской этики. Обобщением публикаций номера является статья П. Коса «Сартр и двадцатое столетие».

Сто пятьдесят четвертый номер (1985. № 3) посвящен юбилею Беркли. Его открывает библиографического толка статья Б. Бельфраге о датировке записных книжек Беркли. Статья В. Брайдерта «Восприятие Беркли в Германии XVIII века» держит в центре внимания имена Й.-Г. Вальха, И.-Г. Канца, Х. Вольфа, Ф.-Х. Баумейстера, Х.-А. Крузиуса, И. Канта, Й.-Х. Эшенбаха. Проблема чувственного восприятия у Беркли рассматривается в статье Ж. Брикман «Принцип подобия и гетерогенности идей у Беркли». Главная задача автора — выяснить, каким образом Беркли объясняет восприятие отдельного предмета как единого, ведь ряды чувственности (например, визуальный и тактильный) гетерогенны. Статья М. Филлипс «Беркли о воле» основана на анализе серии работ Беркли «Философские заметки», изданных посмертно.

1986 год вновь начался сдвоенным номером (№ 156/157), на этот раз целиком платоновским, точнее, объединившим статьи по философскому методу Платона в области метафизики и политической философии: Ч. Кан «Методология Платона в „Лахете“»; П. Вудруфф «Скептическая сторона платоновского метода»; М. Броз «Обман и справедливость по Платону». Последняя статья посвящена актуальной для нас теме, но, как показывает автор, ответ Платона не вполне соответствует современным ожиданиям. В «Государстве» и «Горгии», на которых и основывается Броз, он обнаруживает следы софистики: Платон не исключает хитрости и обмана в политике, полагая, что они могут способствовать утверждению справедливости, будучи порой факторами стабильности государства. В статье «Град и человеческая душа в „Государстве“» Ж. Моро демонстрирует, что метод политической философии Платона является производным от метода его этики. Так, «справедливость» трактуется прежде всего как понятие платоновской этики, как идеал внутренней и лишь затем внешней жизни. Завершает номер статья Л. Кулубаритси «Становление теории идей в „Федоне“», одна из лучших в журнале. По мнению ее автора, Платон, утвердив бессмертие души, вводит дуализм души — тела, интеллигибельного — чувственного, невидимого — видимого, что рождает немаловажный вопрос: каким образом сообщаются эти регистры реальности? Именно так подошел Платон в «Федоне» к разработке концепции подобия. По мнению Кулубаритси, в диалоге намечен очень важный вывод — невозможность «участия» мира идей в мире вещей.

Номер сто пятьдесят восьмой (1986. № 3) вышел под титулом «Здравый смысл». Ж. С. Паппа представил в нем статью, посвященную концепции здравого смысла у Беркли и Рида, а А. Р. Уайт — у Мура и Витгенштейна. Статья Франсуазы Арменго с несколько метафоричным названием «Мур и здравый смысл: Дон-Кихот, спасающий Санчо Пансу?» рассматривает знаменитую апологию здравого смысла Джорджа Эдварда Мура (A Defence of Common Sense). Автор пытается выяснить, что означал этот шаг со стороны философа-аналитика в середине XX столетия.

«Studia islamica» были основаны в 1959 г. Р. Брюншвигом и Ж. Шахтом. Этот журнал, появляющийся два раз в год, предлагает статьи по общим проблемам исламистики и вопросам методологии исследований. Правда, в 1985—1986 гг. интересных материалов в нем было не так уж много.

Как и у других французских журналов, у «Studia islamica» есть свои любимые авторы, статьи которых публикуются из номера в номер. К ним относится И. Марке, автор лучших статей обоих номеров 1985 г. Статья из номера шестьдесят первого «Послания Ikhwân as — Safâ как исмаилитское произведение» оспаривает суффийскую, шиитскую и мутазилитскую версии происхождения посланий. Марке анализирует их структуру и, основываясь на типе взаимосвязи религиозной и философской доктрин, изложенных в посланиях, делает вывод об их исмаилитской принадлежности. Статья Марке из шестьдесят второго номера — «Религия, философия и магия по ибн Халдуну». Здесь энциклопедизм ибн Халдуна рассматривается с точки зрения его отношения к религии, философии и особенно магии его времени.

Из других работ «Studia islamica» можно назвать еще статью шестьдесят первого номера К. Жийо «Семь „Чтений": социум и откровение», относящуюся к кругу исследований коранического текста, его генезиса и судьбы, и публикация Г Вайса о Газали.

Кроме того, из помещенной в журнале рецензии можно получить представление о книге Луи Масиньона «Курс истории арабских философских терминов» (Каир, 1983), вышедшей в серии «Арабские тексты и исламские исследования» (Т. 22).

«Studia islamica» завершает цикл больших историко-философских журналов, но картина интересующей нас периодики останется неполной, если мы не упомянем некоторые смешанные журналы — ведь именно в них сосредоточено большинство статей по философии средневековья и поздней античности. Это «Журнал философских и теологических наук», «Журнал религиозной истории и философии», «Томистский журнал», «Журнал синтеза».

«Журнал философских и теологических наук» («Revue des sciences philosophiques et théoloques») — ежеквартальник, и издается он опять же при участии ИЦПИ.

В первом номере 69 тома (1985 г.) можно выделить статью М. Корбена «Отрицание и трансценденция в творениях Дионисия Ареопагита», в центре которой — принципы апофатики Дионисия. Автор определяет ее как такое отбрасывание свойств, одного за другим, которое невозможно назвать лишением чего-то, но которое вместе с тем имеет смысл трансценденции, перехода в иной план бытия, где утверждение и отрицание (вспомним Кузанца) совпадают.

Во втором номере наибольший интерес представляет бюллетень истории средневековой логики, составленный А. де Либером по работам и изданиям текстов, появившимся в середине 80-х годов.

Третий номер богаче статьями. П. Фокон («Инфраструктура воплощения в теологии Иоанна Дамаскина») возвращается к такой не раз освещавшейся историко-философской теме, как ассимиляция христианством греческого философского наследия, и делает это, основываясь на «Изложении православной веры» Иоанна Дамаскина. Автора интересует, каким образом вырабатывался симбиоз аристотелизма с платонизмом в его дионисиевском варианте. Один из лучших авторов журнала, Ж. Бель, опубликовал в этом номере статью «Прокреация по Платону и Гераклиту»: в «Пире» мы можем найти две теории продолжения рода; одна, со своим мифом об андрогинах, вписывается в мифологическую историю человечества, другая, изложенная Сократом, опирается на идею Эроса. Именно в этом пункте Бель обнаруживает зависимость Платона от Гераклита, но, как это часто случалось с Платоном, он предпочел умолчать о том, чем обязан своему предшественнику. Причины этого умолчания и интересуют Беля.

Платонизм и его истоки — главная тема публикаций этого автора. И здесь уместно упомянуть еще одну статью Беля из второго номера 1986 г.— «Платон и досократики: введение и двойное определение „Федона"». Речь в ней идет о выработке досократиками философской терминологии, относящейся к проблеме души. Трансформацию ее значений от Фалеса до Анаксимандра и ее роль в платоновском «Федоне» Бель прослеживает, основываясь на скрупулезном анализе фрагментов.

Вернемся к 1985 г. В третьем номере появились еще два бюллетеня: К. Жийо — бюллетень исламологии и арабских исследований (с продолжением в третьем номере 1986 г.) и Л.-Ж. Батайон — бюллетень истории средневековых доктрин XIII в. (с продолжением во втором номере 1986 г.).

Четвертый номер 1985 г. содержит отклик Б. К. Базана на продолжающуюся публикацию творений Фомы Аквинского в критическом издании «Opera omnia Sancti Thomae de Aquino». (Roma; Paris; Vrin); речь идет о «Sententia libri de anima». В номере опубликован и «Бюллетень патрологии», составленный Ж.-М. Дираном по публикациям середины 80-х годов.

Весь первый номер 1986 г. (Т. 70) посвящен Петру Рамусу, его месту в культуре Возрождения, его логике и грамматике. Среди авторов номера — П. Маньяр, Н. Брюйер-Робине, К. Меерофф, Л. Жардине, В. Рисс, С. Маттон, Г. Жифолетти. Весь номер смотрится как нечто целое, поэтому вряд ли стоит выделять какую-то отдельную статью.

Второй номер 1986 г. был уже упомянут в связи с Ж. Белем, а в третьем номере вышла интересная статья «Размышления над causa sui» С. Бретона. Выражение causa sui (aition eauton), фигурирующее в VI Эннеаде Плотина, стало, по словам Хайдеггера, выражением сущности метафизики Запада. Сопоставляя греческие и латинские тексты, предвосхищающие эту формулу, и главным образом изучая Аристотеля, С. Бретон стремится прояснить

ее исходное содержание. Вот его вывод: causa sui подразумевает прежде всего свободное существо в отличие от существа-раба. Таким образом, именно в структуре полиса надо видеть источник этой фундаментальной формулы и связанных с нею концепций. В том же номере можно прочесть статью Ф. Гибаля «Множественное божество?» о политеизме и монотеизме у Ницше.

«Томистский журнал» («Revue thomiste»), доктринальный журнал философии и теологии, издается в Тулузе четыре раза в год. Оправдывая свое название, он регулярно публикует работы о Фоме или критические издания его текстов. Но в целом хронологических рамок у журнала нет: половина выделенных статей 1985—1986 гг.— о современной философии. Так, в первом номере 1985 г. заслуживает внимания статья Г. Райхберга «Поппер под вопросом: несколько критических заметок по поводу роста знаний» о соотношении концепций Поппера, Фейерабенда и Ньютона-Смита.

Второй номер 1985 г.— средневеково-античный. Статья Т. Г. Бельмана «Волюнтаризм Фомы Аквинского» выясняет правомерность высказывания Маритена об «экзистенциализме» Фомы: переходя в этику, этот экзистенциализм становится волюнтаризмом, а по сути дела, автор касается фундаментальной категории средневековой метафизики и этики, а именно воли. Статья Г. Сейдла «Мистический союз в философском истолковании Платона» — обобщающая: разнообразные интерпретации тех мест из Эннеад, которые посвящены мистическому слиянию души с Единым, Сейдл сводит к двум вариантам. В первом случае слияние толкуется как онтологическое поглощение души Единым (точка зрения М. Бюрика, Ж. Симона, Э. Брейе, Э. Целлера). Во втором — о слиянии говорят лишь в гносеологическом плане, т. е. как о тождестве субъекта и объекта в познавательных отношениях души и Единого (точка зрения Р. Арну, Ж. Марешаля). Сведя вместе интересующие его отрывки из Плотина, автор предлагает собственный (компромиссный) вариант интерпретации: Плотин имеет в виду и гносеологическое и онтологическое слияние, но если первое достаточно очевидно, то второе объяснить сложнее. Речь идет об объединении таких принципов, лишь один из которых является движущим, а значит, вклад каждого из них неравнозначен.

В третьем номере выделим статью А. де Мюре «Смысл средневековой философии: гипотеза по поводу аристотелевской философской эпистемологии». Главный тезис автора: парадигмой современной философии по-прежнему остается философия средневековья, внутри которой действуют три взаимосвязанные дисциплины (метафизика, философия языка и логика); анализ тупиков средневековой философии равно относится и к современности.

В первом номере 1986 г. заслуживает внимания статья Ж.-М. Жубера «Что есть чудо по Витгенштейну?», а во втором — статья Ж. Коттье «Чтение М. Фуко», представляющая собой по-

пытку истолковать творчество Фуко в целом и увидеть в нем характерные черты философствования XX в.

«Журнал религиозной истории и философии» («Revue d'histoire et de philosophie religieuse») издается в Страсбурге совместно с НЦНИ и Национальным центром словесности и опять-таки является ежеквартальником.

В нем следует обратить внимание на второй номер 1985 г. (65-й год издания), где опубликованы статьи Ф. де Мишли Пинтакуда и Ф. Тенлана. Первая («По поводу идеи терпимости от XV до XVII века») излагает эволюцию этого идеала от Николая Кузанского до Локка, от этапа, связанного с Великими географическими открытиями и религиозными движениями (автор называет их «взрывом средневекового единства»), через этически-религиозное состояние идеи терпимости до собственно политической доктрины. Название второй статьи говорит само за себя: «Право на жизнь, договорное основание гражданского мира и необходимость общественного порядка по Т. Гоббсу и Ж.-Ж. Руссо».

А в четвертом номере того же года опубликован обзор М. Лиенара «Несколько недавних публикаций по М. Лютеру», содержащий и библиографию работ, появившихся к лютеровскому юбилею, и рецензию на несколько наиболее крупных лютероведческих трудов.

«Журнал синтеза» («Revue de synthèse») — ежеквартальник международного центра синтеза, основанного Анри Берром. До 1931 г. он выходил под названием «Журнал исторического синтеза», с которого и идет современная нумерация.

В 1985—1986 гг. журнал лишь дважды обращался к истории философии. В сто семнадцатом номере (1985 г.) опубликована статья А. Хаснави «Фараби и практика философской экзегезы: замечания по поводу „Комментария к Аристотелю“» и в номере сто восемнадцатом/сто девятнадцатом (1985 г.) — статья Ф. Жиля «От права к теодицее: Лейбниц и сила доказательства в споре».

Определенный вклад в разработку историко-философской темы вносят и такие сугубо филологические и литературоведческие журналы, как «Критика» («Critique»), «Поэтика» («Poétique»), «Классические исследования» («Études classiques»). Последний журнал опубликовал в 1985 г. три статьи о Платоне: работа Л. Изебера «Очарование муз у Платона» (№ 2) вновь возвращает нас к проблеме двойственности платоновской оценки материи и видимого мира; А. Пиетт в статье «Платон и антропологическое различие» (№ 3/4) пытается воссоздать платоновскую теорию природного состояния человека, а Р. Бордеюс в статье «Почему Платон написал „Законы“» выдвигает гипотезу, что это сочинение было реакцией на критику «Государства» среди платоновских учеников. В том же номере Ж. Эктор в статье «Влияние звезд на человека по Плинию Старшему» исследует стоические и ближневосточные влияния в «Historia naturalis» (11, 95).

Особого упоминания заслуживает публикация статьи С. С. Аверинцева «Аттический рационализм и рационализм энциклопедический» в сто тридцать шестом номере квартального журнала ЮНЕСКО «Диоген», свидетельствующая о растущем внимании к новым явлениям в советской историко-философской науке.

* * *

Историко-философские публикации, появившиеся во французских периодических изданиях в 1985—1986 гг., интересны прежде всего для исследователей, занимающихся специальными и узкими проблемами. Они привлекают многообразием тематики, высоким уровнем текстологического анализа, богатством культурно-исторических сопоставлений.

Но тот, кто интересуется общими проблемами историко-философского процесса, методологией истории философии, опытом анализа философской мысли в масштабах эпох, периодов, крупных, идейно значимых течений, испытает при знакомстве с этими публикациями чувство неудовлетворенности. Детальное изучение внутрифилософских преемственностей, а также связей, существующих между философией, с одной стороны, и наукой, искусством, религией, политическим мышлением — с другой, лишь в редких случаях опирается в них на систематический анализ самой общественной жизни.

Выдвигая этот упрек, поостережемся, однако, быть резонерами: ведь и в наших работах последних лет обращение к общей проблематике историко-философского процесса — явление достаточно редкое.

У французских и советских историков философии немало общих наболевших проблем. И я надеюсь, что этот обзор не только позволит составить представление о духе, исследовательском стиле и круге интересов, отличающих историю философии во Франции в середине 80-х годов XX в., но и позволит уточнить представление о наших собственных теоретических задачах.

ДИАЛЕКТИКА НАУКИ

(Обзор II Международного коллоквиума на тему: «Диалектика и науки: философские вопросы современных концепций развития»)

В. В. Бибихин

С 27 по 30 мая 1986 г. в Москве, в Красном зале старинного здания Института философии на Волхонке, философы из ФРГ, ГДР, Израиля, Италии, Венгрии, Болгарии, Чехословакии, Франции, Японии обсуждали со своими коллегами из нашей страны проблемы теории научного и исторического развития. Этот международ-

ный коллоквиум был организован Международным обществом диалектической философии — Societas hegeliana при содействии Института философии АН СССР. Коллоквиум стал примером живого обсуждения современных проблем философской теории в тесной связи с историей философии.

В приветственном слове к участникам коллоквиума директор Института *проф. д-р. Н. И. Лапин* (Москва) сказал о том, что современная наука давно перестала быть всего лишь частной областью духовного производства и приобрела общемировоззренческое значение. Открывая коллоквиум вступительным докладом «Материалистическая диалектика и общественное развитие», вице-президент АН СССР *академик П. Н. Федосеев* (Москва) отметил большую роль домарксистской, особенно гегелевской, философии в разработке идеи развития, указал на громадную сложность проблематики учения о развитии, на несостоятельность метафизических, фаталистических, волюнтаристских, реформистских теорий эволюции. Неотложную важность дальнейшей разработки материалистической концепции общественного прогресса академик П. Н. Федосеев связал с той истиной, что именно ясная и осмысленная идея развития дает нам право оптимистически смотреть в завтрашний день.

Президент Международного общества диалектической философии *проф. д-р. Ханс-Хайнц Хольц* (Гронинген) в сообщении по своему докладу «Движение, изменение, прогресс» подчеркнул, что перед материалистической диалектикой стоит настоятельнейшая задача цельного осмысления всего материально-духовного мирового процесса. Невозможно ограничиться ни суммированием данных разных наук, ни трактовкой прогресса как бесконечной линейной смены одних состояний вещества другими его состояниями. Принципиальная черта материальных систем — необратимость их развития, смысл которого — в бесповоротной дифференциации и совершенствовании единой бытийной основы, порождающей в своем развертывании взаимосвязанные различия в пространстве и времени. Причем те заложенные в материальной мироосновe возможности, которые не в состоянии осуществиться одновременно, осуществляются в последовательности вещей и в их взаимовлиянии («монистическая конструкция процессуальной плюральности бытийных содержаний в естественной истории»). Практика дробления человеческого разума на узкие и часто изолированные сферы сегодня безнадежно устарела. Современность требует глобальной интерпретации природы и мира,— к работе над решением этой проблемы. Х.-Х. Хольц призвал участников коллоквиума.

Проф. д-р. А. Гёде (Будапешт) в сообщении «Три аспекта историчности понятия природы» показал, что природа, во-первых, развивается как целое само по себе и это — постулат ряда современных наук, особенно биологии; во-вторых, человеческое позна-

ние природы тоже исторично, хотя его историчность не всегда своевременно осознается частными науками; наконец, в-третьих, что исторично и освоение природы общественным человеком. Все три аспекта историчности природы, по мысли А. Гёде, в конечном счете взаимосвязанны, поскольку человеческое общество, создавая науку и воздействуя на природу, пусть и не «дедуцируется» непосредственно из естественной истории, но тем не менее примыкает к этой последней.

Богатым материалом для обсуждения послужили три доклада ученых и философов из ФРГ, работающих над осмыслением открытий биологии, которая за последние полтора десятилетия стала одной из наиболее продвинутых и философски насыщенных областей научного познания. *Проф. Л. Крюгер* (Гёттинген) в докладе «Биологическая эволюция и человеческое познание» со всей определенностью подчеркнул основной вывод, вытекающий из его занятий биологией: действительность — одна, «всего лишь одна», в ней нет и никогда не было разделения на материю и на якобы отдельную от материи сферу духа; весь наш мир — результат развития единой природы, утверждающей себя в бесконечно разнообразных проявлениях. Понимая потенциальную взрывную силу этого тезиса, согласно которому всякая самостоятельность духовной сферы оказывается чистой иллюзией, а данная в самоощущении автономность сознания — операциональной функцией определенного рода биологических механизмов, Л. Крюгер предложил все же не спешить с философской интерпретацией нового биологического знания, тем более что диалектический материализм, по мнению Крюгера, совершил ряд ошибок именно ввиду слишком поспешного и обобщающего истолкования некоторых результатов научных исследований.

Признание несомненного материального единства природы и человеческой сознательной деятельности как «встроенного» в природу продукта биологической эволюции не отменяет, по Крюгеру, ни сложнейшей проблематики сознания и науки как его ярко выраженной формы, ни плюрализма позиций и подходов — если видеть в плюрализме не хаос сталкивающихся между собою противоречий, а взаимодополняющие моменты все того же единства.

Проф. Г. Рот (Бремен), по образованию и роду исследовательской работы — биолог, занимающийся также и философскими аспектами своей науки, исходит, подобно Крюгеру, из слитного единства исходной природной действительности, понимая эту последнюю как непрерывный процесс, внутри которого нет разделения на дух и материю. Есть лишь явление автономности сознания, объясняемое Г. Ротом с помощью концепции «самосоотнесенности» (Selbstreferentialität). Самосоотнесенность Г. Рот понимает как особое свойство самоорганизующихся биологических систем: эти системы, а конкретно — специфические отделы головного мозга приобретают способность формировать сложнейшие замк-

нутые в себе структуры, представляющие собой «принципиально бесконечные модуляции состояний нервных клеток и соединений нейронов». «Дух» и «сознание» — Г. Рот берет эти традиционные философские понятия в кавычки — предстают тем самым как «формы самосоотносящегося самоописания и самоистолкования специфических нейронных сетей». Онтолого-гносеологическое противоположение духа и материи при таком истолковании исчезает; остается лишь диалектический скачок биологических образований колоссальной сложности от простых рефлексов на внеположную им (внетелесную, но отчасти также и телесную) природу — к выработке моделей этой природы. «Истинность» или «неистинность» таких моделей существует не сама по себе, а лишь как функция их биологической эффективности. Например, строгое разграничение между «материальными» телами и «нематериальным» духом, согласно Г. Роту, снова и снова онтогенетически вырабатывается когнитивной системой мозга потому, что для выживания организма и успеха его жизнедеятельности чрезвычайно важно не смешивать друг с другом окружающий вещественный мир и ментальные акты.

Проф. Г.-Й. Зандкюллер (Бремен), представивший доклад «К вопросу о диалектике когнитивных процессов: стабильность и динамизм в развитии познания», предложил внести уточнения в эволюционно-монистическую методологию «биологов». Того обоснования автономии познавательного мира внутри общего эволютивного процесса жизни, которое предлагает Г. Рот, на взгляд Зандкюллера, недостаточно, чтобы избежать дурного эволюционизма, оставляющего от истории одну только релятивистскую динамику. При этом Зандкюллер, западногерманский философ-марксист, известный своими работами в области теории диалектики, истории философии, отметил, что и в теоретико-познавательных концепциях материалистической диалектики имела место некоторая абсолютизация идеи эволюции.

Внимание к динамике, вариативности развития, подчеркнул Г.-Й. Зандкюллер, обязательно предполагает существование стабильных, инвариантных моментов — параметров этого развития. Конечно, априоризм отбрасывается материалистической диалектикой вместе с другими механизмами идеалистической метафизики, но проблема предшествующих эмпирии «опор» познания остается. По Зандкюллеру, редукции теории к научной эмпирии можно избежать, признав наличие двух констант научной мысли, а именно *социальности* всякой познавательной деятельности, с одной стороны, и *логических форм* знания — с другой. Эти последние «независимо от онтогенетического строения индивидуального сознания составляют конститутивные моменты восприятия, опыта и знания и обеспечивают истинность конструируемого содержания нашей эмпирии». Что касается «самосоотносящихся систем» Г. Рота, то они, на взгляд Зандкюллера, слишком предоставлены самим себе, и единственный критерий их деятельности —

биологическую эффективность осуществляемой ими стратегии моделирования мира — слишком трудно привести в связь с несомненным фактом наличия социальных и логических инвариантов познания.

В вопросах и замечаниях участников коллоквиума к этим трем докладам, вызвавшим к себе острый интерес, были выявлены многие нерешенные проблемы биологического монизма. *Д-р. Манфред Гис* (Саарбрюкен), самый молодой участник коллоквиума, напомнил Л. Крюгеру о том, что всякая концепция эволюции предполагает понятие времени как «места», в котором совершается эволюция, или, если не времени, то во всяком случае чего-то «другого», по отношению к чему эволюция развертывается как таковая. И тогда спрашивается, не оказываются ли и эволюция, и ее «другое» чем-то вроде моментов гегелевского абсолютного понятия? *Проф. д-р. И. С. Нарский* (Москва), подмечая в автономности «самосоотносящихся систем» Г. Рота примерно ту же нестабильность, за которую их критиковал Зандкюллер, указал на то, что понимание деятельности этих систем как момента в растянувшемся на миллиарды лет биологическом процессе на Земле предполагает «уход» всех констатируемых наукой эмпирических структур в бесконечность и поднимает неизбежный вопрос о наличии или отсутствии каких-либо обратных связей, существующих между мировым целым и моделирующе-приспосабливающимися конструкциями «автономных систем». *Проф. д-р. Э. Рамбальди* (Милан) поднял проблему первичности движения, которое допустимо трактовать и в биологическом плане, и вторичности развития, усомнившись в правомерности монистической трактовки развития; исторический монизм, по мысли Рамбальди, есть просто перевод библейского генезиса на язык светской науки. Вполне возможен, как считает Э. Рамбальди, марксизм без глобального монизма в восприятии истории, тем более что марксистско-ленинская теория отражения вовсе не требует монистической картины природы и общества в качестве необходимого исходного допущения. Э. Рамбальди принимает лишь «региональный монизм» — без каких-либо глобалистских претензий. *Академик Т. И. Ойзерман* (Москва), возражая Зандкюллеру, сказал, что признание предданных опыту, т. е. априорных, структур несовместимо с историзмом, который, если уж быть до конца последовательным, подрывает почву у той стабильности и инвариантности, которую Зандкюллер ценит в априориях. *Проф. д-р. Н. В. Мотрошилова* (Москва) заметила, что критика априоризма, которая необходима, иногда ведется в рамках диалектического материализма без одновременного анализа реальных проблем, которые в априористских концепциях поставлены. *Проф. д-р. В. А. Лекторский* (Москва) обратил внимание на то, что в докладе Г. Рота говорилось лишь о биологической *возможности* возникновения автономных самосоотносящихся систем и не была обоснована *необходимость* их появления в ходе эволюции. И далее, возникает вопрос, не упрощает ли Г. Рот проблему: ведь «описание» нейро-

нами самих себя — процесс, на биологическом уровне поддающийся, по крайней мере в перспективе, экспериментальному фиксированию, тогда как проблема описания собственного сознания вряд ли будет решаться теми же путями. И наконец, разве человеческое *Я* — всего лишь побочный продукт операций «самоотнесения» внутри мира? Не является ли, наоборот, выяснение места собственного тела в окружающей среде исходной формой всякого самосоотнесения вообще? Отвечая на замечания и вопросы, *Г. Рот* заявил, что, по его убеждению, понятие «объективного закона природы» по своей сути идеалистично, потому что неправомерно выходит за пределы единственно данной нам действительности как процесса, которому мы, люди, сами принадлежим вместе со всей конструктивной деятельностью нашего мозга. Заглянуть «за» эту деятельность мы не можем, потому что всякое такое заглядывание будет просто продолжением той же самой деятельности миллиардов нейронов; и в такой позиции Г. Рот видит единственный способ удержаться на материалистической почве, не впадая в метафизический идеализм. *Г.-Й. Зандкюллер* отметил, что наличие априорных форм мысли подтверждается многочисленными фактами, даже лингвистическим исследованием, которое обнаруживает присутствие во всех языках мира таких универсалий, или, по терминологии Зандкюллера, семантических инвариантов, как, например, отношение «здесь — там». Отсюда еще вовсе не следует, что законы логики вечны и им нужно приписывать непреложность законов природы. Никакой особой онтологии так называемое «идеальное» не имеет, и отличие этого последнего от «материального» принадлежит, согласно Зандкюллеру, исключительно сфере гносеологии. Логика стабильна в том же смысле, в каком относительно стабильны некоторые материальные образования. Поэтому проблему, над которой он работает, Зандкюллер называет «теорией стабильных состояний динамических систем».

Заседание 29 мая имело темой историю диалектики. *Проф. д-р. Р. Лаут* (Мюнхен) представил на коллоквиум доклад «Возникновение диалектики в философии Фихте». Как известно, примерно два века назад произошло не имеющее прецедентов в истории философии распространение понятия «диалектика», со времен древнегреческой классики обозначавшего искусство рассуждения, на процессы действительности. Р. Лаут связывает этот сдвиг почти исключительно с вкладом Фихте в классическую философию немецкого идеализма. Правда, признает Р. Лаут, Фихте почти не пользуется термином «диалектика»; и тем не менее диалектика свободы и необходимости составляет почву, на которой вырастает фихтеанский субъект с его «рефлексией». Вместо статического объекта и отрешенного субъекта, в качестве которых выступал человек в прежней, неизбежно догматической, философии, Фихте выдвинул концепцию «генетического (порождающего) процесса рефлексии», где *Я* со своим сознанием и *Ты* как личность динамически формируются в деятельных актах самополагания и зова,

обращенного к такому же самополаганию другого разумного существа. Рефлексия, по своей сути являющаяся диалектическим процессом, предшествует, таким образом, любому содержанию сознания, да даже и самой себе: ведь она конституируется только когда ей предпослано реальное диалектическое движение бытия. «Тем самым догматическая перспектива сменяется трансцендентальной,— утверждает Р. Лаут,— и если человечество за последние два столетия вырвалось из статического существования внутри якобы непреложного порядка и свободно двинулось к новым, еще только подлежащим осуществлению и более высоким формам бытия, то совершилось это прежде всего благодаря вышеназванному революционному изменению перспективы». Диалектика Фихте, считает Р. Лаут, выше гегелевской, потому что не редуцирует материю до логико-диалектических конструктов, а именно это, по Лауту, происходит «в идеализме и в том материализме, который заключается в простом перевертывании идеализма». И именно потому, что материя у Фихте, например неотменимые материальные условия существования телесного разумного существа с его неизбежной смертностью, сохраняет всю свою самостоятельность, Фихте имеет право называть свою концепцию действительности «материалистической» (Р. Лаут сослался на неопубликованную запись доклада Фихте «Наукоучение nova methodo», сделанную в 1798 г. его слушателем Хойером). Самоутверждение фихтеанского субъекта, согласно Лауту, происходит не за счет «овладения» объектом, будь то в теории или на практике — всякое «овладение» оказывается рано или поздно иллюзорным,— а за счет того, что, вопреки любым материальным преградам, разум продолжает действовать в согласии со своими идеальными интенциями. «Мы существуем,— подытоживает Лаут мысли Фихте,— в той мере, в какой выходим за пределы голой данности на путь осуществления лучшего мира». Материальный момент, благодаря признаваемой Фихте «неснимаемой» (в отличие от Гегеля) самостоятельности материи, ставящей пределы идеальным интенциям, остается постоянным участником всего этого диалектического процесса. Карл Маркс, заметил Р. Лаут, был совершенно прав, критикуя гегелевскую диалектику за то, что опосредование противоречий совершается в ней, так сказать, всегда «за занавесом», путем иррациональных скачков. Непостижимость этих скачков гегелевского диалектического разума грозит произвольностью теоретических выводов, а в политической практике она может вести к иррациональным волевым решениям и в конечном счете — к войне. У Фихте, избегающего подобного отношения к диалектике, она не противоречит свободной интенциональности каждого совершаемого разумом шага, предполагая поэтому отчетливость и принципиальную первичность его основополагающих нравственных позиций.

Почти весь доклад *проф. д-ра Н. В. Мотрошиловой* был связан с актуальной интерпретацией гегелевского учения об обществе и праве («Социальная философия Гегеля и идея мирного взаимо-

действия народов»). Н. В. Мотрошилова напомнила о том, что Гегель, имея в виду всеобщее как цель, подчеркивает возрастающее значение *особенного*, а оно исторически не в последнюю очередь выступает как стремление стран и народов мира к суверенности, к осуществлению каждой нацией своей неповторимой судьбы. Развитие мировых событий показало правильность гегелевского анализа в этом вопросе. Иной приговор вынесла история гегелевским суждениям о войне. В противоречивой концепции Гегеля состояние войны есть царство насилия и бесправия, с одной стороны, и допустимое продолжение политики решительными средствами — с другой. Больше того, война подчас изображается Гегелем как некое преодоление застоя. Некоторые исследователи, желая «оправдать» Гегеля, предлагают считать, что восхваление войны у Гегеля относится только к вооруженным освободительным движениям. Это не подтверждается материалом. Сегодня особенно неприемлемы любые «заигрывания» с идеей об «оправданности» войны. И еще пример актуализации самою историей философских споров: сегодня мир во всем мире поставлен в зависимость от объективных закономерных процессов развития, что имел в виду и Гегель, но история выявила и настоятельную важность того соглашения между отдельными государствами, которого требовал в трактате «О вечном мире» И. Кант (хотя Гегель и оспаривал его в данном вопросе, напоминая о непрочности и своекорыстии, скажем, союза немецких князей, на который возлагал надежды Кант). Таким образом, сама острота современной международной ситуации дает нам право на оценочный подход к философиям прошлого. Современность требует нового политического мышления, и именно оно развивается в документах нашего государства на основе диалектики единичного, особенного и всеобщего, с особым подчеркиванием всеобщего — потребностей человеческой цивилизации как целого.

Проф. д-р. А. В. Гулыга (Москва) отметил вклад проф. Лаута в современное фихтеведение. И все же, сказал А. В. Гулыга, отличие Фихте от Гегеля еще не позволяет говорить о принципиальной исключительности Фихте. Ведь Гегель — это еще не вся диалектика, и, например, в эстетике Канта есть отсутствующее у Гегеля, но очень близкое как раз к фихтевскому понятие художественной игры, которая становится особой реальностью. Считает ли Лаут трансцендентальную философию Фихте стоящей совсем в стороне от общего движения немецкой классической философии? «Материализм» Фихте плохо увязывается со всем тем, что было известно об этом философе до сих пор.

Академик Т. И. Ойзерман согласился с Р. Лаутом в том, что Фихте можно считать первым диалектическим идеалистом, и отметил, что диалектика Фихте была теснейшим образом связана с его принятием Французской революции. В одном из писем Фихте говорил о себе, что он демократ и якобинец. Первым в истории философии Фихте заявил, что человеческая природа не является неизменной; он же первым выдвинул задачу сознатель-

ного исторического творчества. Фихте предвосхитил гегелевскую диалектику господства и рабства. И все же диалектика у Фихте ограничивается дедукцией понятий и лишена развития. «Переоценка Фихте в ущерб Гегелю, дорогой профессор,— обращаясь к Р. Лауту, заключил свое выступление Т. И. Ойзерман,— это всего лишь очередная философская мода». Среди идей Фихте, продолжил эту критику *канд. филос. наук Э. Ю. Соловьев* (Москва), Р. Лаута, судя по представленному им докладу, интересуют только те, которые имплицитно уже содержатся у Канта в «Трактате о вечном мире», «Идее всеобщей истории», «Начале человеческой истории», «Споре факультетов». Невозможно считать уникально фихтевским вкладом концепцию всеобщего правового устройства человеческого общежития как цели, которая может быть достигнута только посредством свободы. Лаут резервирует для диалектики Фихте идею обращенного к личности призыва, который вызывает ответ не детерминированно, а по «законам» свободы. Но ведь и у Канта подлинное бытие есть задача, стоящая перед человеческой свободой. Идеи «наукоучения Фихте» в принципе можно вывести из кантовского видения общества и истории. Мало того, от кантовской реалистической модели «отрезвляющих и мобилизующих антагонизмов», не имеющих способности саморазрешения, но заставляющих, при достижении предельной остроты, под страхом гибели все-таки следовать разуму, Фихте движется к идеалистически-спекулятивному монизму с его концепцией саморазрешающегося противоречия. Мнимое преодоление кантовской неопосредованности противоречий есть лишь хвастливая заявка Фихте. Особенно в наше время трудно себе представить более вредную философскую фикцию, чем идея саморегулирующихся, саморазрешающихся противоречий, несущая с собой демобилизующее начало секулярного провиденциализма — представление, будто история все устраивает к лучшему; и не зря Маркс упрекал Гегеля за историцистское благодушие. По счастью, Гегель не все уложил в схему своей диалектической теодицеи. Словом, у Фихте едва ли есть какая-то особая диалектика, отличная от общенемецкой; и Фихте вполне вписывается в общие рамки доктринального, кумулятивного содержания немецкого идеализма с его нездравой мечтой о саморазрешающихся противоречиях. Правда, в той же немецкой философии имеется и другая линия, намеченная в кантовской идее мобилизующих противоречий. Можно и нужно преодолеть представление о том, что Гегель является абсолютной вершиной немецкого идеализма. Но вряд ли разумно противопоставлять ему Фихте.

Отвечая на вопросы и замечания, *Р. Лаут* заверил, что он не стремился поставить Фихте совершенно в стороне от всей остальной философии немецкого идеализма и признает за Кантом роль зачинателя диалектики. Он хотел лишь обратить внимание на центральное место, занимаемое в системе Фихте практической интенциональностью и свободными деяниями человеческого существа. У Гегеля столкновение двух интенций ведет каждый раз

к новому витку в развитии абсолютной идеи, у Фихте — к «договору» между ними, т. е. к еще одному акту свободного самоутверждения; в этом нежелании довериться как бы вне человека реализующимся диалектическим механизмам, в понимании диалектики как диалога свободных самоутверждающихся воль заключается отличие Фихте от Гегеля. Признание конститутивной роли, какую играет нередуцируемая материальная реальность в свободном самоопределении субъекта, отличает Фихте от Канта. Конечно, нельзя ни в чем упрекать исследователей, знакомых с Фихте лишь по его опубликованным работам, однако новые документы, ставшие доступными лишь в самое последнее время, позволяют, согласно Р. Лауту, говорить о понятиях материи и материализма у Фихте.

Ряд участников коллоквиума выступили по докладу Н. В. Мотрошиловой. *Проф. д-р. Г.-Й. Зандкюллер* сказал об уместности поднятых вопросов, заметив, однако, что Гегель признает позитивный смысл лишь за войной как неким идеальным двигателем диалектического развития и вряд ли имеет в виду реальную войну. Причем возможность вечного мира между государствами предполагается у Гегеля именно как нормативное, а не просто как эмпирическое положение. *Проф. д-р. У. Рёзеберг* (Берлин) поддержал мысль Н. В. Мотрошиловой, что исследователь истории философии уже не может в настоящее время игнорировать сложившуюся мировую ситуацию. Он согласился и с мнением Э. Ю. Соловьева, что историю немецкой классической философии вовсе не обязательно представлять телеологически, в виде однолинейной родословной, в которой Кант и Фихте, например, явились и существовали только для того, чтобы пришли Гегель и Маркс. Подобное толкование идеи «развития», между прочим, диаметрально противоположно концепции Гегеля — вопреки тому распространенному мнению, будто Гегель видел в истории мысли всего лишь «путь» к собственной философии. Системы и концепции сосуществуют не на правах ступенек единой иерархии, а на правах участников диалога; и, согласно Рёзебергу, сохраняющейся возможности философского диалога современный мир обязан Просвещению, продолжающемуся в современной научно-технической цивилизации. *Проф. д-р. А. Маццоне* (Мессина), развивая мысли Н. В. Мотрошиловой о современном прочтении Гегеля, напомнил, что в § 40 «Философии права» Гегель видит назначение государственных образований не в упрочении силы, а в саморазвитии. И в теперешней ситуации человеческого рода, когда саморазрушение и самоуправление присутствуют налицо как две формально вероятные возможности, особенно полезной представляется гегелевская идея «постепенности реализации всеобщего», «Allmählichkeit der Durchsetzung des Allgemeinen». «Всеобщее», однако, победит не само собой — и в этой связи Маццоне поддержал мысль о том, что эпоха атома предъявляет каждому политическому деятелю требование пересмотра и обновления принципов политики, что относится, как заметил Маццоне, и к

государственным деятелям страны, «в одном из учреждений которой мы в данный момент заседаем». *Проф. д-р. Ш. Авинери* (Иерусалим), имея в виду представленный в докладе Н. В. Мотрошиловой анализ единичного (индивидуального) — особенного — всеобщего в контексте межгосударственных отношений, подчеркнул, что государство у Гегеля рассматривается как индивид (личность) не само по себе, а лишь в его отношениях к другим государствам — речь здесь идет о лице в международно-правовом смысле. *Н. В. Мотрошилова* согласилась с Ш. Авинери в том, что государство у Гегеля не есть «индивид» в привычном смысле этого слова.

Почти все заседание в пятницу 30 мая имело темой теорию развития науки. *Д-р. Вольфганг Крон* (Билефельд) в тезисах «К вопросу о развитии науки» назвал «онаучнивание» общества неизбежным следствием роста наук, которые по своей внутренней логике склонны распространять свою методологию за собственными пределами. Вместе с тем Крон подчеркнул противоположный процесс «обобществления» (Vergesellschaftlichung) наук, менее бросающийся в глаза, но более существенный по своему значению для науки. Почти вся предшествующая философия и философская история науки (Томас Кун, Имре Лакатош, Стивен Тулмин) произвольно выхватывала из исследовательского процесса аспекты, интересные для философа: формирование аксиоматических систем, проблемы истинности и т. п. Учебные пособия, биографии или автобиографии ученых, готовые научные публикации служили и считались основным материалом для исследования развития науки. Лишь в самые последние годы изучение реального исследовательского процесса позволило понять, что ученый в своем повседневном труде, как правило, мало озабочен такими философскими категориями, как аксиоматичность, значимость, бытийная (онтологическая) истинность своих высказываний. Новые данные подтвердили концепцию социальной обусловленности Людвика Флека (1896—1961), согласно которой центральные гносеологические категории научного познания — достоверность, простота, наглядность — привходят в науку из окружающего ее «социального поля». И будь специализированная научная дисциплина предоставлена только самой себе, такие неотъемлемые черты всякого конкретного исследования, как «ситуативный оппортунизм», индексальный (точечный и количественный) характер данных и интерпретационная гибкость понятий, заблокировали бы сами себя. Самую веру в достижимость таких идеалов, как достоверность, простота, наглядность, исследователь-профессионал черпает извне, из духовной атмосферы своего общества; и этим обусловливается громадное значение популяризации науки. Ибо, вопреки тезису классической теории науки, научное познание на практике лишено наглядности, и, лишь проходя сквозь жернова общедоступного представления, оно поневоле вынуждено уточнять свои понятия и упрощать свой способ выражения. Процесс научного исследования не может и шагу ступить без связи с общим

языком культуры, к которой принадлежит ученый и благодаря которой достигаемые этим последним результаты только и могут быть представлены в общеприемлемой форме. Изучение науки в ее будничной практике, усложняющееся тем, что общество со своей культурой, в свою очередь, подвергается «онаучниванию», В. Крон назвал ближайшей задачей науковедения. *Проф. д-р. Г. Крёбер* (Берлин), констатируя в своем сообщении под заглавием «Эволюционизм в развитии науки» утрату влияния упрощенных позитивистских представлений о науке («антипозитивистская волна»), анализирует распространенные в настоящее время так называемые эволюционистские объяснительные модели, изображающие возникновение и внедрение научных теорий по подобию случайных мутаций и избирательной стабилизации последних в живой природе. Г. Крёбер подверг критике биологизм, релятивизм, субъективизм эволюционистских концепций К. Поппера, Т. Куна, С. Тулмина, П. Фейерабенда и так называемой «штарнбергерской группы». Изображение научного развития в виде хаотического размножения непредвиденных инноваций, упорядочиваемых лишь задним числом за счет отбрасывания тех, которые не оправдали себя, подрывает почву у планирования научного прогресса и не соответствует научно-политической практике в государствах социализма, а также и в промышленно развитых капиталистических странах. Эволюционистская модель поэтому недостаточна, необходимо социологическое обоснование развития науки, учитывающее неразрывную связь между объективно истинным отражением структурно-динамических законов мира и исторической деятельностью классов и отдельных личностей по сознательному и целенаправленному изменению природы или общества. Современная теория науки должна строиться как система междисциплинарного знания, имеющего своим предметом социальные, исторические аспекты того вида «духовного производства», каким является наука.

Широкая дискуссия, развернувшаяся вокруг «науковедческих» докладов, захватила отчасти и другие темы коллоквиума, явившись, таким образом, заключительной.

Г. Рот предложил смягчить категоричность тезиса В. Крона и процитированного Кроном Л. Флека о том, что достоверность, наглядность, цельность являются критериями, которые заимствуются наукой исключительно из общекультурного окружения. Для меня с моим опытом биолога-экспериментатора, признал Г. Рот, остается загадкой то́, каким образом происходит прогресс в науке — и вместе с тем он несомненным образом происходит, причем наука достигает внутренней стабильности внутри самой себя, хотя движется к этому часто неупорядоченно. Важные способы самостабилизации в науке — междисциплинарная проверка и историческое самоописание, т. е. реконструкция или, точнее, конструкция (творческая систематизация), собственного исследования. Познавательный процесс, будучи отражением действительности, является вместе с тем, как это ни парадоксально, и конструированием. В этой связи научное развитие, будучи всегда

самоорганизацией того или иного рода, есть диалектическое движение, и, наоборот, «диалектическая философия есть философия самоорганизации». Диалектика помогает осмыслить «сильную прерывность» (скачкообразность), существующую между неживой и живой природой, с одной стороны, и между сознательной и несознательной жизнью — с другой. Автономия духа, связанная с переходом от отражения к конструированию, не поддается биологической дедукции, это скачок, остающийся философской проблемой. *Д. Энгельхардт* высказал опасение, что без признания изначальной цельности культуры как единства, включающего науки и социальную жизнь, процесс онаучнивания общества, изучаемый В. Кроном, распадется на отдельные технологические, гуманитарные, медицинские и другие аспекты, а исследование превратится в бесконечную феноменологическую дескрипцию.

Проф. д-р. Х. Хорстман (Берлин) обратил внимание В. Крона на то, что, помимо планирования, регулирования, оптимизации, ускорения экономико-социальных процессов, онаучнивание общества имеет еще и другой важный аспект, а именно уменьшение дистанции между научным и всяким другим мышлением вследствие рецепции научного знания образованной массой населения. Очень кратко резюмируя тезисы своего представленного на коллоквиум доклада». Замечания об универсальности диалектического противоречия и взаимообусловленности противоположностей в процессе развития», Хорстман подчеркнул исключительную важность общей проблематики развития, служащей необходимым введением в философию и нуждающейся поэтому в разработке и систематизации. В самом деле, развитие есть движение, понятие которого является философской абстракцией высокой ступени, обозначающей вообще всякое изменение, переход данности из одного состояния в другое. Однако общезначимого понятия развития как частного случая движения, а именно перехода от низшего к высшему, пока еще не существует. В самом деле, что такое «высшее»? В чем «высшее?» Здесь заключается большая задача для философов. Стремясь внести вклад в ее решение, Хорстман предлагает считать развитием не просто реализацию заранее данных возможностей, но и возникновение принципиально нового начала, полагающего себя в качестве самодифференцирующейся противоположности старому. Например, автотрофная жизнь на Земле (растения) не только заключала в себе возможность гетеротрофной жизни (животные, питающиеся растениями), но, по существу, не могла без этой последней развиваться длительное время, так как вела к опасному переобогащению атмосферы кислородом. Тем не менее наличия возможности и даже необходимости гетеротрофной жизни на Земле было еще недостаточно для ее реального возникновения и развития; для этого требовался качественный скачок к самостоятельному, принципиально новому биологическому принципу. Аналогичным образом материальные предпосылки социализма создаются в недрах капиталистических производственных отношений, однако новая общественная формация, чтобы раз-

виться до полноценной противоположности старой общественной формации, должна «сначала в ходе своего развития *создать материальные предпосылки* нового общества, и никакое усиленное напряжение сознания или воли не может освободить ее от этой судьбы» [1].

Проф. д-р. И. С. Нарский охарактеризовал позицию В. Крона как приближающуюся к крайнему экстернализму и предостерег от односторонностей такого экстернализма, преувеличивающего зависимость научного исследования от вненаучных критериев и нормативов. И. С. Нарский подчеркнул, что распространившийся в последнее время «новый» биологический редукционизм в теории развития науки вряд ли привлекательнее старого позитивистского. Оба отвлекают от целостного анализа мира, а главное — от поисков новых объяснительных моделей, которые несомненно существуют и со временем будут обязательно открыты. *Г.- Й. Зандкюллер* дополнил доклад В. Крона мыслью о том, что процессы онаучнивания общества и обобществления науки остаются, несмотря на свою взаимозависимость, несимметричными, да это и неизбежно, иначе мы имели бы дело с эволюцией без диалектики. Примером подобной несимметричности может служить превращение частной отрасли медицины — эпидемиологии в систему социального здравоохранения, что в известной мере служило целям капиталистического производства, но вместе с тем вызвало конфликт между капиталистическим использованием рабочей силы и системой здравоохранения. Зандкюллер замечает в этой связи, что постольку, поскольку диалектика помогает вскрыть противоречия в структурировании изучаемых процессов, она является «универсальной эвристикой». *Проф. д-р. У. Рёзеберг* отметил в качестве еще одной некорректности тезисов В. Крона представление о науке как о едином для всего мира явлении. Что касается идеи централизованного государственного планирования научного развития, изложенной Г. Крёбером, то не следует ли здесь опасаться, спросил У. Рёзеберг, что та или иная теория окажется возведена в абсолютную норму и будет подорвана возможность критического отношения к притязаниям ее автора.

В концепции В. Крона, сказала *проф. д-р. Е. А. Мамчур* (Москва), стираются границы между фундаментальным и прикладным исследованием, с переносом центра тяжести на это последнее. Не потому ли вся теоретическая работа науки сводится у В. Крона к формированию методологических артефактов, безотносительных к реальному устройству действительности и отданных на откуп субъективизму? Если цитируемый В. Кроном Л. Флек говорил о критериях достоверности, наглядности, истинности в науках, то не важнее ли вопроса об источниках этих критериев другой вопрос — о том, способны они о беспечить науке объективное позна-

[1] *Маркс К.* Морализирующая критика и критикующая мораль. См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 289. В оригинале: *Marx K.* Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral. // Marx/Engels. Werke. B., 1959. Bd. 4. S. 339.

ние или нет? К Е. А. Мамчур присоединился *д-р. М. Гис*, заявивший, что наука логики имеет шанс стать логикой науки только при условии, если она будет диалектикой в позитивном, а не в негативном смысле, т. е., по Гегелю, диалектической логикой в смысле логики бытия. Конечно, заметил М. Гис, марксистская теория по самой своей сути далека от гегелевской метафизики, однако некоторые ценные черты онтологической диалектики у Гегеля были отнесены марксизмом к чистому идеализму все-таки слишком поспешно.

В. А. Лекторский согласился с Г. Крёбером в том, что невозможно истолковывать развитие научного познания по аналогии с биологической эволюцией. Подобные аналогии бессильны заменить собою необходимое для науки теоретико-познавательное обоснование ее прогресса. Вместе с тем, добавил Лекторский, критикуемые Крёбером Фейерабенд и Лакатош, по сути дела, не рассматривают движение науки в свете дарвиновских «мутаций и отбора», и главной бедой этих теоретиков науки следовало бы считать не эволюционизм, а релятивизм. В очень интересном докладе Крона, продолжал В. А. Лекторский, есть противоречие между концепцией науки как универсальной системы и тезисом о зависимости научных критериев от общественных и общекультурных идеалов, ведь в таком случае давление внешнего окружения на науку приобретает такой вес, что наука, собственно говоря, перестает быть системой. *Проф. д-р. М. А. Киссель* (Москва) заметил, что в докладе Г. Крёбера не совсем корректно отрицание за эволюционизмом какого-либо учета социальной стороны научного процесса; ведь у Т. Куна, например, наука выступает продуктом деятельности «научной общественности», «scientific community». Но, конечно, биолого-эволюционистский подход явно несостоятелен в деле объяснения научного прогресса, требующего обращения к социально-историческим реалиям. По сути дела, биологический эволюционизм ведет к элиминации философии. Историческое сознание — это реально действующий фактор. Почему Кант оказывается сейчас для нас выше Гегеля, например, в том, что касается принципов межгосударственных отношений, идеалов «вечного мира»? Потому что изменилось наше историческое сознание, перед лицом которого Гегеля компрометирует признание им войны как допустимого средства политики. Впрочем, сейчас Гегель этого уже не сказал бы, потому что он был гением исторического понимания, — настолько, что в области истории, но и только в области истории, Кант в сравнении с Гегелем кажется обыкновенным человеком, стоящим рядом с гигантом. Историк может не сознавать, что работает внутри своей историко-культурной парадигмы, но на то и философия, которую можно было бы назвать органом исторического сознания, чтобы напомнить об исторически относительном характере самого познания. Изменяя мировоззрение массы, меняющееся не в последнюю очередь благодаря философии, историческое сознание превращается в реальную общественную силу. Итак, от социальной реальности к историческому

сознанию и к философии истории, а затем снова к историческому сознанию, практике и социальной реальности в новой форме — таков диалектический процесс развития тех сфер, которые составляют внешнюю среду науки.

Проф. д-р. Т. Геретс (Оттава) высказал мнение, что всякие поиски универсальной парадигмы научного развития идут, так сказать, между двух огней, грозя догматизмом или релятивизмом. Средний путь между двумя этими нежелательными крайностями указан, на взгляд Геретса, гегелевской концепцией движения абсолютной идеи как процесса без нулевой точки и без конечной точки. Здесь никогда нет окончательности, закрытости, завершенности, любая мнимая стабильность оказывается лишь моментом недостижимого единого, но все в целом как нельзя лучше служит неуклонному воспитанию сознания, движущегося к пониманию, признанию иного сознания и примирению с ним. Если современные науки, особенно биология и физика, вскрывают процессуальный и всесторонне взаимозависимый характер своих данных, ни одно из которых не поддается изолированию, всегда вовлекая в рассмотрение все целое (принцип «бутстрапа»), то именно таков же смысл гегелевского «понятия», да и философского идеализма вообще. По убеждению Т. Геретса, идеализм, особенно диалектический идеализм, говорит не о том, что все есть дух, а о том, что все вовлечено в понятие и развитие понятия.

Отвечая на критику, *В. Крон* признал, что процесс онаучнивания общества дифференцирован по социальным сферам и, помимо научной организации, имеет важный аспект расширения научного сознания у населения, что может иногда не нравиться некоторым группам ученых, например в области ядерной технологии. Обращаясь к В. А. Лекторскому, В. Крон признал, что обошел в своем докладе сложнейшую проблему системности при помощи своеобразного «трюка»: в качестве «системы» принимается не вся совокупность теоретических концепций, а некая эмпирическая данность — то, что обычно называют системой сами ученые или даже более широкие круги связанных с наукой лиц. Что касается стабилизирующего и упорядочивающего давления на науку извне данной науки, то наличие подобного давления не обязательно свидетельствует о распаде науки как системы, ведь «извне данной науки» не значит «извне науки вообще», тем более что все общество в целом уже «онаучнено».

Г. Крёбер в своих ответах подчеркнул, что в его докладе представлена позиция философа, живущего в обществе, которое планирует развитие науки согласно своим идеалам. Наука в этом обществе работает над достижением таких важнейших практических целей, как создание для народа условий своего воспроизводства. В связи с этим встает чрезвычайно ответственная задача превращения социальных запросов в теоретические проблемы. Эта задача редко становится предметом обсуждения, так что научная политика до настоящего времени остается скорее искусством, чем развернутой методологией. В этом есть, однако, своя логика.

В самом деле, механизм прогресса является, по справедливому выражению Г. Рота, загадкой, и не все здесь поддается нормированию и планирующему руководству. Нормированию поддаются лишь линейно-каузальные соотношения, тогда как не случайно сегодня и на Западе, и на Востоке так актуальны «вершинные достижения», Spitzenleistungen в науке, являющиеся результатом незаурядной творческой способности. Креативность — вот поистине «мировая загадка номер один».

Директор Института философии АН СССР *проф. д-р. Н. И. Лапин* указал на процессуальный и симметричный характер диалектических соотношений. Так, смерть и жизнь, революция и контрреволюция суть не состояния, а процессы, которые при всей своей противоположности симметричны в том, что касается проходимых ими стадий и действующих в них механизмов. Прослеживание симметричности исследуемых процессов обладает значительной прогностической силой, равно как и вскрытие неизбежно системного характера диалектических противоречий.

Х. Хорстман выступил в своих итоговых замечаниях с критикой формулировки «противоречие есть причина движений», промелькнувшей в выступлениях некоторых участников коллоквиума. Согласно классикам марксизма, подчеркнул он, движение не имеет причины: оно — просто способ существования материи. Противоречие — это и есть движение особого рода. Верно, впрочем, то, что всякое движение сопряжено с противоречиями. Хорстман полностью разделил мнение Н. И. Лапина о возможности понимать симметрию как процесс.

Проф. А. В. Гулыга с удовлетворением отметил, что в выступлениях участников были прояснены и углублены многие темы теории развития, как и философии вообще.

С несколько менее оптимистическим итогом работы коллоквиума выступил *Р. Лаут*, высказавший сожаление по поводу недостаточного, по его мнению, внимания участников к такой важной теме, как ошибочное развитие, развитие в направлении саморазрушения. Между тем эпоха атомной энергии и атомной бомбы, подчеркнул Р. Лаут, неумолимо ставит перед человечеством как раз эту тему. Мы охотно говорим о развитии как прогрессе, восхождении, совершенствующейся дифференциации. Однако еще Руссо и Ренан предостерегали, что кажущееся усиление позиции человека на Земле может оказаться лишь его шагом к самоуничтожению. Причем атомная смерть была бы не только физической, но и, хуже того, нравственной гибелью человечества, поскольку наука, развязавшая силы атома, не продукт природы, она — продукт свободы. Из всех выступлений на коллоквиуме Р. Лаут отметил доклад проф. У. Рёзеберга, с тревогой упомянувшего о фактах невежества или полуобразованности ученых и техников, об опасности принятия ложных теорий и отвержения истинных. А ведь все, что Рёзеберг говорил об ученых, т. е. об интеллигентах, сказал Р. Лаут, в еще большей мере относится ко всему населению. Мы не должны, обратился Лаут с призывом к собравшимся,

упускать из виду одну из насущнейших тем — диалектическое соотношение между познанием и заблуждением, между рациональной и иррациональной позициями, между естественной и рефлектирующей иррациональностью; «мы должны не в будущем, а здесь и теперь осознать свое участие как носителей свободной воли в решении судьбы развивающегося человечества». Зал горячо откликнулся на это заявление одного из старейших участников коллоквиума.

Проф. д-р. Н. И. Лапин отметил, что и при учете значимости представленных на коллоквиум докладов, возможно, еще более важными оказались устные дискуссии. Он заверил, что Институт философии АН СССР будет и впредь способствовать организации подобных международных встреч, подчеркнул многоплановую полезность профессиональных контактов между философами-марксистами и немарксистами. Взаимопонимание между ними жизненно важно перед лицом опасностей планетарного масштаба, угрожающих современному миру. Президент Международного общества диалектической философии *Х.-Х. Хольц* отметил напряженный характер работы коллоквиума и подвел итоги дискуссии. Научно-техническое развитие, продолжал Х.-Х Хольц, жизненно затрагивает всех нас, ставит нас перед антиномией развития или уничтожения самих себя. Об этом четко говорилось на проходившем в эти же самые дни в Москве конгрессе по проблемам мира. Ученым хорошо известно, что техническое развитие связано с совершенно новым качеством риска для всего человечества. Потенциал разрушения, зловеще давший о себе знать в Харрисберге, Чернобыле, делает, как никогда, актуальной задачу выработки нового философского мировоззрения. В докладе Н. В. Мотрошиловой подчеркивалось, как много в данном отношении может дать классическое философское наследие; если коллоквиуму удалось хотя бы сколько-нибудь приблизить нас к разрешению важнейшей проблемы нашей эпохи — значит, он работал не напрасно.

БИБЛИОГРАФИЯ

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В СССР В 1986 Г.*

ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Бочкарев Н. И., Федоркин Н. С. Методологические проблемы исследования истории социалистических учений.— М.: Изд-во МГУ, 1986.— 112 с.— На обл. авт. не указаны.— Библиогр.: с. 111—112;

XXVII съезд КПСС: творческий вклад в марксистско-ленинскую теорию / Под общ. ред. И. Т. Фролова.— М.: Политиздат, 1986.— 192 с.

Иовчук М. Т., Андреев А. Л., Маслин М. А. Актуальные вопросы исследования истории марксизма-ленинизма, его философии и философской мысли народов СССР // Вопр. философии. 1986. № 1. С. 56—73.

История марксизма-ленинизма / Гл. ред. комис.: А. Г. Егоров (председатель) и др.; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС.— М.: Политиздат, 1986.

Т. 1: Формирование, развитие и распространение марксизма, утверждение его в рабочем движении, 40-е годы XIX в.— 1871 год / Редкол.: В. Ю. Самедов и др.— 734 с.— Библиогр.: с. 707—709.— Указ.: с. 710—728.

Клушин В. И. К проблеме соотношения исторического материализма и научного социализма в советской науке 20-х годов // Актуальные проблемы истории марксистско-ленинской философии. Л., 1986. Вып. 2. С. 79—92.

Ковальзон М. Я. К вопросу о разработке материалистической теории // Вопр. философии. 1986. № 5. С. 36—48.

Комиссарова Л. И., Ольховский Е. Р. У истоков марксистской исторической мысли в России.— М.: Мысль, 1986.— 244 с.

Лапин Н. И. Молодой Маркс.— 3-е изд., доп.— М.: Политиздат, 1986.— 479 с.: схем.; 6 л. ил.— Факс.— На обл. авт. не указан.

Малинин В. А. Исторический материализм и социологические концепции начала XX века / Отв. ред. А. Д. Сухов.— М.: Наука, 1986.— 215 с.

К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин о социализме и коммунизме / Сост.: В. П. Кузьмин (руководитель) и др.— М.: Политиздат, 1986.— 495 с.; 3 л. портр.— Указ.: с. 470—490.

Ойзерман Т. И. Формирование философии марксизма.— 3-е изд.— М.: Мысль, 1986.— 462 с.— Библиогр.: с. 429—435.— Указ.: с. 436—459.

Окулов А. Ф. Ленинское атеистическое наследие и современность.— М.: Политиздат, 1986.— 128 с.— Библиогр.: с. 123—127.

Ракитов А. И. Марксистско-ленинская философия.— М.: Политиздат, 1986.—368 с.

Соколова Р. И. Марксисты ФРГ в борьбе за идейно-теоретическое наследие Маркса // Вопр. философии. 1986. № 1. С. 140—144.

Сорокин А. А. Ф. Энгельс и проблемы историзма мышления // Там же. № 4. С. 16—28.

---

* Редколлегия «Историко-философского ежегодника» предполагает в каждом выпуске публиковать библиографию работ по истории философии за предыдущий год. Библиография является выборочной. Составители: мл. научн. сотр. Ин-та философии АН СССР И. И. Стрекаловская, Е. С. Муравлев.

Творческое развитие марксизма-ленинизма в материалах XXVII съезда КПСС / Редкол.: С. И. Никишов (гл. ред.) и др.— М.: Изд-во МГУ, 1986.— 356 с.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ОБОБЩАЮЩИЕ РАБОТЫ ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

Историко-философский ежегодник, 1986 / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова.— М.: Наука, 1986.— 301 с.— Библиогр.: с. 288—294 и в конце отд. ст.

Каменский З. А. Цели и формы историко-философского исследования // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки. 1986. № 5. С. 83—90.

Козловский Ю. Б. Методологические проблемы изучения истории философской мысли стран Дальнего Востока // Там же. С. 91—98.

Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности.— Киев: Наук. думка, 1986.— 247 с.

Методологические и мировоззренческие проблемы истории античной и средневековой философии: (Материалы к Всесоюз. конф. «Методол. и мировоззрен. пробл. истории философии») / Редкол. Д. В. Джохадзе (отв. ред.) и др.; Ин-т философии АН СССР.— М., 1986. Ч. 1. 94 с.; Ч. 2. 73 с.

Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока: (Материалы к Всесоюз. конф. «Методол. и мировоззрен. пробл. истории философии») / Редкол.: М. Т. Степанянц (отв. ред.) и др.; Ин-т философии АН СССР.— М., 1986. Ч. 1. 89 с.; Ч. 2. С. 90—153.

Методологические проблемы исследования и критика современной буржуазной философии: (Материалы к Всесоюз. конф. «Методол. и мировоззрен. пробл. истории философии») / Редкол.: Н. С. Юлина (отв. ред.) и др.; Ин-т философии АН СССР.— М., 1986. Ч. 1. 73 с.; Ч. 2. 86 с.

Методологические проблемы исследования истории философии в странах Западной Европы и Америки: (Материалы к Всесоюз. конф. «Методол. и мировоззрен пробл. истории философии») / Редкол.: З. А. Каменский (отв. ред.) и др.; Ин-т философии АН СССР.— М., 1986. Ч. 1. 72 с.; Ч. 2. 77 с.

Методологические проблемы исследования современной марксистской философии в зарубежных странах: (Материалы к Всесоюз. конф. «Методол. и мировоззрен. пробл. истории философии») / Редкол.: А. Г. Мысливченко (отв. ред.) и др.; Ин-т философии АН СССР.— М., 1986. Ч. 1. 86 с.

Методологические проблемы истории марксистско-ленинской философии: Тез. докл. к Всесоюз. конф. «Методол. и мировоззрен. пробл. истории философии» / Редкол.: Е. А. Самарская (отв. ред.) и др.— М., 1986. Ч. 1. 70 с.; Ч. 2. 51 с.

Методологические проблемы историко-философской науки: Межвуз. сб. науч. тр. / Редкол.: И. С. Нарский (отв. ред.) и др.— Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1986.— 188 с.— Библиогр. в конце ст.

Миронов В. В. О понимании философии как мудрости // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки. 1986. № 6. С. 35—43.

Новиков А. И. Роль историко-философской науки в познании и обосновании единства и целостности марксистско-ленинской теории // Актуальные проблемы истории марксистско-ленинской философии. Л., 1986. Вып. 2. С. 105—113.

Павлов А. Т. Дискуссионные вопросы истории русской философии в научной литературе 50—60-х годов // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1986. № 6. С. 57—69.

Позняков В. И. Предмет философии и история философии.— Минск: Изд-во Белорус. ун-та, 1986.— 152 с.

Проблемы историко-философских исследований // Вопр. философии. 1986. № 2. С. 39—48.

Социально-философские аспекты критики религии // Редкол.: Я. Я. Кожурин (отв. ред.) и др.; Гос. музей истории религии и атеизма.— Л., 1986.— 155 с.

Токарев С. А. Религия в истории народов мира.— 4-е изд., испр. и доп.— М.: Политиздат, 1986.— 576 с.: ил.— (Б-ка атеист. лит.).— Библиогр.: с. 558—568.

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Геворкян А. Т. Идеализм в «Софисте» Платона // Вопр. философии. 1986. № 11. С. 117—127.

Данелиа С. И. Очерки из истории античной и новой философии.— Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та 1986.— 401 с.

Житомирский С. В. Гелиоцентрическая гипотеза Аристарха Самосского и античная космология // Историко-астрономические исследования. М., 1986. Вып. 18. С. 151—160. Библиогр.: с. 160.

Ильин В. Н. О средневековом «социализме»: (К критике концепции К. Каутского) // История социалистических учений, 1986. М., 1986. С. 229—250.

Оргиш В. П. Античная философия и происхождение христианства.— Минск: Наука и техника, 1986.— 182 с.: ил.— Библиогр.: с. 167—178.— Имен. указ.: с. 179—181.

Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения / Под ред. А. Д. Сухова.; Ин-т философии АН СССР.— М.: Мысль, 1986.— 285 с.

Уколова В. И. Философия истории Аврелия Августина // Религии мира, 1985. М., 1985. С. 127—145.

Хвостова К. В. Философия истории Григоры и Пахимера и современная информатика // Визант. временник. М., 1986. Т. 46. С. 146—156.

ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

Быкова М. Ф. Понимание мышления в «Философии духа» Гегеля // Вопр. философии. 1986. № 4. С. 117—127. Рез. на англ. яз.

Вахтомин Н. К. Теория научного знания Иммануила Канта: Опыт соврем. прочтения «Критики чистого разума» / Отв. ред. М. Ф. Овсянников.— М.: Наука, 1986.— 207 с.

Володарский В. М. Утопия Ганса Гергота // История социалистических учений, 1986. М., 1986. С. 134—153.

Гулыга А. В. Немецкая классическая философия.— М.: Мысль, 1986.— 334 с.— Указ. имен: с. 331—333.

Гурьева И. Ю. Некоторые аспекты дильтеевской концепции немецкого Просвещения // Вопросы историографии всеобщей истории. Томск, 1986. С. 101—113.

Длугач Т. Б. Дени Дидро.— 2-е изд., дораб.— М.: Мысль, 1986.— 191 с.— (Мыслители прошлого).— Библиогр.: с. 187—188.— Указ. имен: с. 189—190.— На обл. авт. не указан.

Длугач Т. Б. Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии: И. Кант., И. Г. Фихте / Отв. ред. В. М. Богуславский; Ин-т философии АН СССР.— М.: Наука, 1986.— 151 с.

Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии.— М.: Изд-во МГУ, 1986.— 248 с.— Библиогр.: с. 240—247.

Долгов К. М. Философия искусства Антонио Банфи: (К 100-летию со дня рождения) // Вопр. философии. 1986. № 10. С. 96—114.

Кайдаков С. В. Декарт: проблема философского объекта познания // Вопр. философии. 1986. № 6. С. 85—93.

Карев В. М. Френсис Бэкон: религия, философия и политика // Религии мира, 1985. М., 1986. С. 146—171.

Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф. Западноевропейская философия XVIII века.— М.: Высш. шк., 1986.— 400 с.— Библиогр.: с. 389—395.— Предм. указ. с. 396—399.

Малышев М. А. Антиномия веры и разума в философии «трагического чувства жизни» Мигеля де Унамуно // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки. 1986. № 3. С. 91—99.

Нарский И. С. Диалектическое взаимодействие «рассудка» и «разума» у Гегеля // Вопр. философии. 1986. № 5. С. 101—109.

Современные зарубежные исследования классической немецкой философии: Реф. сб.— М.: ИНИОН АН СССР, 1986.— (Пробл. философии за рубежом).

Вып. 1 / Отв. ред.-сост. И. С. Андреева.— 234 с.— Библиогр. в конце обзоров.

Субботин А. Л. Бернард Мандевиль.— М.: Мысль, 1986 — 136 с.— (Мыслители прошлого).— Библиогр.: с. 133—135.— Указ. имен: с. 131—132.— На обл. авт. не указан.

Хольц Х. Диалектика Г. В. Лейбница // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки. 1986. № 3. С. 128—137.

Чамеев А. А. Джон Мильтон и его поэма «Потерянный рай».— Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.— 128 с.

Юсим М. А. Макиавелли в советской литературе последнего десятилетия // Средние века. М., 1986. Вып. 49. С. 183—194.

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Белявский М. Т. Все испытал и все проник: К 275-летию со дня рождения М. В. Ломоносова.— М.: Изд-во МГУ, 1986.— 222 с.

Бобынэ Г. Е. Константин Стамати-Чуря: Пер. с молд.— Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1986.— 105 с.: портр.— (Молд. мыслители).— На обл. авт. не указан.

Болдырев А. И. Проблема человека в русской философии XVIII века.— М.: Изд-во МГУ, 1986.— 120 с.— (История философии).— Библиогр.: с. 114—119.

Володин А. И. Николай Добролюбов и Людвиг Фейербах // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки. 1986. № 4. С. 91—99.

Герцен А. И. Сочинения: В 2 т. / Общ. ред. А. И. Володина, З. В. Смирновой.— М.: Мысль, 1986.— (Филос. наследие; Т. 96).
Т. 2 / Сост. и авт. примеч. З. В. Смирнова.— 654 с., 1 л. портр.— Указ.: с. 614—563.

Добролюбов Н. А. Избранное.— 2-е изд., испр.— М.: Искусство, 1986.— 432 с.

Дудзинская Е. А. Славянофилы на страницах герценовских изданий // Революционная ситуация в России в середине XIX века: Деятели и историки.— М., 1986.— С. 75—85.

Захаров А. А. К вопросу об историософских взглядах Ап. А. Григорьева // Вопросы историографии всеобщей истории. Томск, 1986. С. 141—149.

Иовва И. Ф. Передовая Россия и общественно-политическое движение в Молдавии (первая половина XIX в.) / Отв. ред. С. С. Волк.— Кишинев: Штиинца, 1986.— 261 с.— Рез. на англ. и фр. яз.— Имен. указ.: с. 251—257.

Каменский З. А. Урок Чаадаева: (П. Я. Чаадаев в 40—50-х годах XIX в.) // Вопр. философии. 1986. № 1. С. 111—120.

Кантор В. К. Революционно-демократическое просветительство как явление русской культуры // Там же. № 11. С. 105—116.

Канунова Ф. З. О философско-эстетических воззрениях В. А. Жуковского: (По материалам б-ки поэта) // Проблемы метода и жанра. Томск, 1986. Вып. 12. С. 3—20.

Коган Л. А. Был ли «повержен» Вальсингам? (К проблеме философской интерпретации «Пира во время чумы») // Вопр. философии. 1986. № 12. С. 71—80.

Коган Л. А. Проблема человека в мировоззрении Н. А. Добролюбова // Там же. № 2. С. 124—135.

Куражковская Е. А., Суворова О. С. Великий философ и естествоиспытатель // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки. 1986. № 6. С. 78—87.

Лазарев В. В. Чаадаев.— М.: Юрид. лит., 1986.— 112 с.— (Из истории полит. и правовой мысли).— Библиогр.: с. 107—111.

Лихачев Д. С. Исследования по древнерусской литературе / Отв. ред. О. В. Творогов.— Л.: Наука, 1986.— 406 с.— Библиогр.: с. 399—403.

Ломоносов М. В. Избранные произведения: В 2 т. / Редкол.: С. Р. Микулинский (председатель) и др.— М.: Наука, 1986.
Т. 1: Естественные науки и философия.— 536 с.: ил., 1 л. портр.— Указ. имен: с. 527—534.

Маслин М. А., Рабинович В. И. О преемственности в развитии идей русского Просвещения XVIII в.: М. В. Ломоносов и Ф. В. Каржавин // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1986. № 6. С. 21—29.

Мндоянц С. А. М. А. Бакунин и левое гегельянство // Там же. С. 39—47.

Общественная мысль в России XIX в. / Редкол.: В. С. Дякин, А. Н. Цамутали (отв. ред.) и др.; Ин-т истории АН СССР.— Л.: Наука, 1986.— 246 с.

Павлов А. Т. Взгляды В. Г. Белинского на исторический процесс и их оценка Г. В. Плехановым // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки. 1986. № 3. С. 66—73.

Павлова Г. Е., Федоров А. С. Михаил Васильевич Ломоносов, 1711—1765.— М.: Наука, 1986.— 463 с.— (Науч.-биогр. сер.).— Библиогр.: с. 429—449, 454—456.— Имен. указ.: с. 457—462.

Пантин И. К., Плимак Е. Г., Хорос В. Г. Революционная традиция в России, 1783—1883 гг.— М.: Мысль, 1986.— 343 с.— Библиогр.: с. 325—342.

Поляков Л. В. Н. Г. Чернышевский и К. Маркс: (По поводу одной гипотезы) // Вопр. философии. 1986. № 3. С. 85—90.

Порох И. В., Порох Вл. И. Герцен и И. Аксаков на рубеже 50—60-х годов XIX в. // Революционная ситуация в России в середине XIX века: Деятели и историки. М., 1986. С. 85—102.

Проблемы исследования истории философии народов СССР: (Тез. докл. к всесоюз. конф. «Методол. и мировоззрен. пробл. истории философии») / Отв. ред. Н. Ф. Уткина.— М., 1986.— 104 с.

Семенкин Н. С. Философия богоискательства; Критика религиоз.-филос. идей софиологов.— М.: Политиздат, 1986.— 175 с.

Уткина Н. Ф. Михаил Васильевич Ломоносов: К 275-летию со дня рождения.— М.: Мысль, 1986.— 224 с.— (Мыслители прошлого).— Библиогр: с. 214—219.— Указ. имен: с. 220—223.

Уткина Н. Ф. М. В. Ломоносов. Смена ориентиров и появление нового типа мировоззрения в истории русской мысли // Вопр. философии. 1986. № 9. С. 21—36.

Федосеев П. Н. Немеркнущий пример служения народу: (К 150-летию со дня рождения Н. А. Добролюбова) // Вопр. философии. 1986. № 4. С. 29—38.

Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI—XVI вв.).— М.: Изд-во МГУ, 1986.— 206 с.— Указ. имен: с. 194—205.

Цимбаев Н. И. Славянофильство: Из истории рус. обществ.-полит. мысли XIX в.— М.: Изд-во МГУ, 1986.— 271 с.— Указ. имен: с. 266—270.

Чаадаев П. Я. I. Афоризмы и разные заметки. II. Отрывки и разные мысли // Вопр. философии. 1986. № 1. С. 121—139.

Чернышевский Н. Г. Сочинения: В 2 т. / Ред. И. К. Пантин; Сост. В. И. Приленский.— М.: Мысль, 1986.— (Филос. наследие).— Т. 1.— 816 с.

Шапошников Л. Е. Православие и философский идеализм: Несостоятельность философской апологетики православия.— Горький: Волго-Вят. кн. изд-во, 1986.— 144 с.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

Абдуллаев М. А. Важный источник средневекового суфизма // Вопр. философии. 1986. № 7. С. 82—90.

Андреев И. Л. «Левый» радикализм в африканском освободительном движении: Гносеологические и социально-классовые аспекты // Вопр. философии. 1986. № 12. С. 81—92.

Горохова Г. Э. Традиционная китайская философия в современной историко-

философской науке КНР // Общественные науки в КНР. М., 1986. С. 337—369. Библиогр.: с. 368—369.

Гришелева Л. Д. Формирование японской национальной культуры. Конец XVI — начало XX в.— М.: Наука, 1986.— 286 с.: ил., 16 л. ил.— Рез. на англ. яз.— Библиогр.: с. 267—273.— Указ.: с. 274—282.

Имомов Ш. З. Общественная мысль Афганистана в первой трети XX в.— М.: Наука, 1986.— 112 с.— Рез. на англ. яз.— Библиогр.: с. 104—110.

Исматов Б. Пантеистическая философская традиция в персидско-таджикской поэзии IX—XV вв.: (Анализ идейн. содерж. филос. лирики) / Отв. ред. М. Р. Раджабов.— Душанбе: Дониш, 1986.— 257 с.— Библиогр.: с. 251—256.

Казибердов А. Л., Муталибов С. А. Абу Наср аль-Фараби: Исслед. и пер.— Ташкент: Фан, 1986.— 200 с.

Кобзев А. И. Современное состояние историко-философской науки в КНР // Общественные науки в КНР. М., 1986. С. 303—336. Библиогр.: с. 334—336.

Лысенко В. Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика.— М.: Наука, 1986.— 200 с.— Рез. на англ. яз.— Указ. терминов: с. 193—196.

Малышева Д. Б. Религия и общественно-политическое развитие арабских и африканских стран, 70—80-е годы.— М.: Наука, 1986.— 228 с.— Рез. на англ. яз.— Библиогр.: с. 222—226.

Национальные и социальные движения на Востоке: История и современность / Отв. ред. Р. А. Ульяновский.— М.: Наука, 1986.— 384 с.

Традиционные и синкретические религии Африки / Редкол. Ан. А. Громыко (отв. ред.) и др.— М.: Наука, 1986.— 588 с.— (Религии в XX веке).— Указ.: с. 562—582.

Ульяновский Р. А. Три лидера великого индийского народа: М. К. Ганди, Д. Неру, И. Ганди.— М.: Политиздат, 1986.— 231 с.: ил.

Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека: Сб. науч. тр. / Под ред. А. В. Сагадеева, А. Е. Лукьянова.— М.: Изд-во Ун-та дружбы народов, 1986.— 157 с.

Хосроев А. Л. Кто был автором «Поучений Сильвана»? // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1986. Ч. 1. С. 144—149.

Атрибуция текста (рукопись из Наг Хаммадама), относящая его к памятникам александрийской традиции раннехристианской литературы.

Шахиди М. З. Ибн Сина и Данте: (К пробл. становления и развития идеи гуманизма в поэзии) / Отв. ред. М. С. Асимов.— Душанбе: Дониш, 1986.— 126 с.— Библиогр.: с. 120—125.

Шохин В. К. Из истории русского индологического религиоведения второй половины XIX века // Религии мира, 1985. М., 1986. С. 215—234.

КРИТИКА СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Антимарксистские идейно-политические течения и проблемы общественного развития / Г. С. Согомонян, С. В. Пронин, В. А. Коццов и др.; Отв. ред. Г. С. Согомонян.— М.: Наука, 1986.— 288 с.

Барг М. А. «Идеальные типы» Макса Вебера и категория «классическое» в марксистском историзме // Вопр. философии. 1986. № 7. С. 100—111.

Буржуазная философская антропология XX века / Отв. ред. Б. Т. Григорян.— М.: Наука, 1986.— 295 с.— Библиогр. в конце ст.

Василенко А. С. Мексиканский философ Антонио Касо: личность и идеи // Вопр. философии. 1986. № 4. С. 95—104.

Гайда А. В. «Неомарксистская» философия истории: Крит. анализ.— Красноярск: Красноярск. ун-т, 1986.— 196 с.— Библиогр.: с. 184—195.

Григорьян Б. Т. Человек: Его положение и призвание в современном мире.— М.: Мысль, 1986.— 224 с.— (Человечество на рубеже XXI в.).

Губман Б. Л. Эволюция неотомистской концепции смысла истории // Вопр. философии. 1986. № 3. С. 117—125.

Деменчонок Э. В. Латиноамериканская «философия освобождения» // Там же. № 10. С. 132—141.

Дилигенский Г. Г. В поисках смысла и цели: Проблемы массового сознания современного капиталистического общества.— М.: Политиздат, 1986.— 256 с.: ил.— (Критика буржуаз. идеологии и ревизионизма).

Иванов Вл. М. Куда движется «танкер»? (Сдвиги в идеологии западногерманской социал-демократии) // Вопр. философии. 1986. № 8. С. 103—112.

Иконникова Г. И. «Технологические» фальсификации общественного процесса.— М.: Мысль, 1986.— 143 с.— (Критика буржуаз. идеологии и ревизионизма).

Каграманов Ю. М. Метаморфозы нигилизма: о «новых философах» и «новых правых».— М.: Политиздат, 1986.— 160 с.— (Социал. прогресс и буржуаз. философия).

Кантеров И. Я. Клерикализм — идеология духовного насилия.— М.: Педагогика, 1986.— 190 с.: ил.— (Империализм: События. Факты. Документы).— Библиогр.: с. 187—189.

Карлсен А. В. Противоречия нереформизма: Критика теории и практики «народных социалистов» в современной Скандинавии.— М.: Наука, 1986.— 151 с.— Библиогр.: с. 139—149.

Коломийцев В. Ф. Концепции буржуазного реформизма и идейная борьба во Франции // Вопр. философии. 1986. № 7. С. 129—135.

Косарева Л. М., Али-заде А. А. Модель развития научного знания Ларри Лаудана // Вопр. философии. 1986. № 5. С. 118—126.

Критический анализ методов исследования в современной буржуазной философии: Сборник // Отв. ред. Т. А. Клименкова.— М., 1986.— 148 с.

Куркин Б. А. «Homo politicus» как объект философско-антропологического анализа // Вопр. философии. 1986. № 6. С. 94—102.

Кутасова И. М. Призыв к вере как выражение кризиса современной буржуазной философии // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки. 1986. № 4. С. 107—114.

Лях В. В. Рационализм и иррационализм в современной буржуазной социальной философии // Киев: Наук. думка, 1986.— 190 с.— Библиогр. в конце глав.

Мельвиль А. Ю. США — сдвиг вправо? Консерватизм в идейно-политической жизни США 80-х годов / Отв. ред. Ю. А. Замошкин.— М.: Наука, 1986.— 216 с.— Имен. указ.: с. 214—215.

Немарксистские концепции социализма: Монография / Е. С. Троицкий, Л. Г. Костюченко, Г. Н. Самсонова и др.; Редкол.: Е. С. Троицкий (отв. ред.) и др.— М.: Мысль, 1986.— 328 с.— (Критика буржуаз. идеологии и ревизионизма).— Библиогр.: с. 307—326.

Никитина А. Г. «Критический рационализм» и идеология современного реформизма // Вопр. философии. 1986. № 8. С. 94—102.

Новая технократическая волна на Западе / Сост., вступ. ст. П. С. Гуревича; АН СССР. Ин-т философии. Науч. совет при Президиуме АН СССР по филос. и социал. пробл. науки и техники.— М.: Прогресс, 1986.— 451 с.

Оганесян А. К. Эволюция капитализма в США и метаморфозы идеи «американской исключительности» // Вопр. философии. 1986. № 12. С. 93—103.

Ожиганов Э. Н. Политическая теория Макса Вебера: Крит. анализ.— Рига: Зинатне, 1986.— 158 с.— Указ. имен: с. 155—157.

Ойзерман Т. И. К критике современных псевдомарксистских концепций отчуждения // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки. 1986. № 4. С. 20—34.

«Плюрализм» и его критика зарубежными марксистами: (Информ. материалы к теме: «Разраб. методол. и теорет.-познават. пробл. философии политики»)/ Отв. ред. В. Н. Порус; Ред.-сост. Н. Г. Кротовская.— М., 1986.— 157 с.

Попова Н. Г. Французский постфрейдизм: Крит. анализ.— М.: Высш. шк., 1986. — 121 с.

Рачков В. П. Будущее в исследованиях французских буржуазных теоретиков / Отв. ред. В. Д. Гранов.— М.: Наука, 1986. — 158 с.

Скибицкий М. М. Мировоззрение, естествознание, теология.— М.: Политиздат, 1986.— 223 с.: ил.

Смирнова Н. М. Теоретико-познавательная концепция М. Полани// Вопр. философии. 1986. № 2. С. 136—144.

Супрун В. И. Современная буржуазная футурология: проблемы, тенденции. Новосибирск: Наука, 1986.— 207 с.— Библиогр.: с. 174—206.

Тавризян Г. М. Техника, культура, человек: Критический анализ концепций технического прогресса в буржуазной философии XX в./ Отв. ред. Ю. Н. Семенов.— М.: Наука, 1986.— 200 с.— Рез. на нем. яз.— Указ. имен: с. 196—198.

Фарман И. П. Теория познания и философия культуры: Крит. анализ зарубеж. идеалист. концепций.— М.: Наука, 1986.— 200 с.— Библиогр.: с. 187—195.— Имен. указ.: с. 196—198.

Шамшурин В. И. История идей и историческое сознание: Р. Дж. Коллингвуд и его последователи // Вопр. философии. 1986. № 5. С. 127—136.

Шпак В. Т. Критика современных буржуазных фальсификаций философского наследия украинских революционных демократов.— Киев: Вища шк.: Изд-во Киев. ун-та, 1986.— 126 с.

Юлина Н. С. Теология и философия в религиозной мысли США XX века / Отв. ред. Ю. Н. Семенов.— М.: Наука, 1986.— 161 с.

ПЕРЕВОДЫ, ПУБЛИКАЦИИ

Алкуин Ф. А. «Риторика». «Диалог мудрейшего короля Карла и Альбина, учителя, о риторике и добродетелях» / Пер. Н. А. Рубцовой // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М., 1986. С. 191—235.

Бай юй цзин [Сутра ста притч] / Пер. с кит. и коммент. И. С. Гуревич; Отв. ред. и авт. вступ. ст. Л. Н. Меньшиков.— М.: Наука, 1986.— 128 с.— (Памятники письменности Востока).— Рез. на англ. яз.

Благоев Д. Марксизм и проблемы художественного творчества / Сост., вступ. ст., пер. Г. А. Чернейко.— М.: Искусство, 1986.— 381 с.— (История эстетики в памятниках и документах).— Указ. имен: с. 376—381.

Блок М. Апология истории, или Ремесло историка // Пер. с фр. Е. М. Лысенко; Примеч. и ст. А. Я. Гуревича.— 2-е изд., доп.— М.: Наука, 1986.— 256 с., 1 л. портр.— (Памятники ист. мысли).— Указ. имен: с. 248—254.

Гермоген. Введение к трактату «О видах речи» / Пер. Т. В. Васильевой // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М., 1986. С. 170—178.

Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопр. философии. 1986. № 3. С. 101—116.

Дидро Д. Сочинения: В 2 т. / Пер. с фр. П. С. Попова и др.; Сост., ред., вступ. ст. и примеч. В. Н. Кузнецова.— М.: Мысль, 1986.— (Филос. наследие; Т. 97).— Т. 1.— 592 с., 1 л. портр.— Указ.: с. 573—591.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова; Ред. и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев.— 2-е изд., доп.— М.: Мысль, 1986.— 571 с.: карт.— (Филос. наследие; Т. 99).— Указ.: с. 510—560.

Диспут о существовании бога / Пер. А. А. Яковлева // Вопр. философии. 1986. № 6. С. 124—136.

Радиодиспут 1947 г. между Б. Расселом и Фр. Коплстоном.

Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев: Пер. с фр.— М.: Наука, 1986.— 234 с.: схем.— (Исслед. по фольклору и мифологии Востока).

Иоанн Гарландский. «Поэтика»: Избранные места / Пер. М. Л. Гаспарова // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М., 1986. С. 178—190.

Кант И. О внутреннем чувстве // Вопр. философии. 1986. № 4. С. 130—136.

Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии: Пер. с англ.— М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1986.— 196 с.— (Исслед. по фольклору и мифологии Востока).— Указ.: с. 190—195.

Лукач Д. Своеобразие эстетического: Пер. с нем. / Под общ. ред. К. М. Долгова.— М.: Прогресс, 1986.— (Для науч. б-к).— Т. 2 — 468 с.

Марголис Дж. Личность и сознание. Перспективы нередуктивного материализма. Пер. с англ. / Под общ. ред. Д. И. Дубровского, А. Ф. Грязнова; Вступ. ст. Д. И. Дубровского.— М.: Прогресс, 1986.— 420 с.— (Обществ. науки за рубежом. Философия).— Библиогр.: с. 398—414.— Имен. указ.: с. 415—419.

Платон. Диалоги / Сост., ред. и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев; Авт. примеч. А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегр. С. Я. Шейман-Тонштейн.— М.: Мысль, 1986.—607 с.— (Филос. наследие: Т. 98).— Указ.: с. 584—606.

Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию / Пер., послесл. и примеч. С. А. Ошерова.— Кемерово: Кн. изд-во, 1986.— 463 с.

Утопия Евгемера / Вступ. ст., публ. и пер. М. К. Трофимовой // История социалистических учений, 1986. М., 1986. С. 266—275.

Утопическое сочинение Евгемера из Мессины (340—260 гг. до н. э.), сохранившееся в кратком пересказе Диодора Сицилийского. Перевод текста и анализ идейного содержания: Евгемер о генезисе религии из почитания и обожествления древнейших царей; объяснение им мифов как проекции в мир богов и героев реальных исторических событий.

Фромм Э. Иметь или быть? / Пер. с англ. Н. И. Войскунской, И. И. Каменкович: Общ. ред. и вступ. ст. В. И. Добренькова.— М.: Прогресс, 1986.— 238 с.— (Для науч. б-к) — Библиогр.: с. 225—229.— Указ.: с. 230—236.

Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исслед. магии и религии: Пер. с англ.— 2-е изд.— М.: Политиздат. 1986.— 703 с.— Указ.: с. 677—700.

Цвейг С. Совесть против насилия: Кастеллио против Кальвина: Пер. с нем / Авт. вступ. ст. Л. Н. Митрохин.— М.: Мысль, 1986.— 238 с.: ил.— (Библ. сер.).

Церен Э. Библейские холмы: Пер. с нем. / Предисл. и примеч. Д. П. Каллистова; Послесл. А. А. Нейхардт.— М.: Правда, 1986.— 478 с.: ил.

Эккерман И.-П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. / Пер. с нем. Н. Ман; Вступ. ст. Н. Н. Вильмонта; Коммент. и указ. А. А. Аникста.— М.: Худож. лит., 1986.— 669 с., 9 л. ил.— (Лит. мемуары).— Указ. имен и назв.: с. 647—668.

Эразм Роттердамский. Философские произведения / Отв. ред. В. В. Соколов: Пер и коммент. Ю. М. Каган.— М.: Наука, 1986.— 703 с.— (Памятники философской мысли).— Указ. имен: с. 700—702.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

МАТВЕЕВ П. А.— канд. филос. наук, преподаватель кафедры философии Ленинградского педиатрического института

БЫКОВА М. Ф.— канд. филос. наук, мл. научный сотрудник Института философии АН СССР

ЛЕБЕДЕВ А. В.— канд. филол. наук, научный сотрудник Института философии АН СССР

ВАСИЛЬЕВА Т. В.— канд. филол. наук, ст. научный сотрудник Института философии АН СССР

ДОБРОХОТОВ А. Л.— канд. филос. наук, ст. преподаватель философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

МОЛЧАНОВ В. И.— канд. филос. наук, доцент философского факультета Ростовского государственного университета им. М. А. Суслова

ГРЯЗНОВ А. Ф.— канд. филос. наук, доцент философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

ВАЙНШТЕЙН О. Б.— канд. филол. наук, мл. научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького

ГОРСКИЙ В. С.— доктор филос. наук, ст. научный сотрудник Института философии АН УССР

ЮЛИНА Н. С.— доктор филос. наук, ведущий сотрудник Института философии АН СССР

МАЛАХОВ В. С.— аспирант Института философии АН СССР

ЧЕРНЫШЕВА Л. А.— канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Института философии и права АН БССР

СТОЛЯРОВ А. А.— канд. филос. наук, мл. научный сотрудник Института философии АН СССР

ШОХИН В. К.— канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Института философии АН СССР

БУРГЕТЕ М. Р.— сотрудник Института философии АН СССР

БОРИСОВА И. В.— сотрудник Института философии АН СССР

ГУЛЫГА А. В.— доктор филос. наук, ведущий сотрудник Института философии АН СССР

РУТКЕВИЧ А. М.— канд. филос. наук, ст. преподаватель философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

УМАНСКАЯ Т. А.— редактор отдела философии ИНИОН АН СССР

БИБИХИН В. В.— канд. филол. наук, научный сотрудник Института философии АН СССР

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Матвеев П. А. Кризис позднебуржуазной философии в интерпретации А. Грамши 5
Быкова М. Ф. Ханс-Хайнц Хольц: актуализация историко-философского наследия 17

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Лебедев А. В. Агональная модель космоса у Гераклита . . . 29
Васильева Т. В. Елена Прекрасная (Истина и призрак) . . . 47
Доброхотов А. Л. «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта 61
Молчанов В. И. Время, свобода и познание в «Критике чистого разума» И. Канта 75
Грязнов А. Ф. Кантовская оценка идеализма 93
Вайнштейн О. Б. Философия слова С. Т. Кольриджа . . . 107

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Горский В. С. Образ истории в памятниках общественной мысли Киевской Руси (На основе анализа «Слова о законе и благодати» Илариона и «Слова о полку Игореве») 119

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX в.

Юлина Н. С. К. Поппер и немецкая классическая философия 139
Малахов В. С. Концепция исторического понимания Г.-Г. Гадамера 151

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Буддийская версия древней санкхья-йоги: (Традиция Арада Каламы) (В. К. Шохин) 165
Ашвагхоша. Буддачарита. (Перевод и комментарии В. К. Шохина; сверка перевода Ю. М. Алихановой) 184
Трактат Сенеки «О постоянстве мудреца» (А. А. Столяров) 190
Луций Анней Сенека. К Серену. [О том, что] мудрец невосприимчив к несправедливости и унижению (о постоянстве муд-

реца). (Перевод Л. И. Чернышовой, примечания, сверка перевода А. А. Столярова) 196
О «Метафизических рассуждениях» Фр. Суареса (М. Р. Бургете) 216
Франсиско Суарес. Предисловие к книге «Метафизические рассуждения» и 1 раздел первого рассуждения «О природе первой философии, или метафизики» 218
К публикации перевода статьи Дж. Э. Мура «Опровержение идеализма» (И. В. Борисова) 242
Джордж Эдвард Мур. Опровержение идеализма. (Перевод И. В. Борисовой) 247
Вл. Соловьев и Шеллинг (А. В. Гулыга) 266
Вл. Соловьев <Свобода и зло в философии Шеллинга> (Публикация подготовлена Н. М. Корминым) 271

АКТУАЛЬНЫЕ ИНТЕРВЬЮ И СУЖДЕНИЯ

История философии и культура. Интервью с А. Битовым, И. Золотусским, Ф. Искандером, В. Лакшиным, И. Роднянской 279

ИССЛЕДОВАНИЯ И ДИСКУССИИ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

Руткевич А. М. Как становятся историками философии во Франции. 286
Уманская Т. А. Историко-философские исследования во Франции (По материалам журнальных публикаций 1985—1986) . . . 299
Диалектика науки (Обзор II Международного коллоквиума на тему: «Диалектика и науки: философские вопросы современных концепций развития», Москва, 27—30 мая 1986 г.) (В. В. Бибихин) 313

БИБЛИОГРАФИЯ

331

Авторы выпуска 340

CONTENTS

HISTORY OF MARXIST-LENINIST PHILOSOPHY

Matveyev P. A. The late-bourgeois philosophic crisis as interpreted by A. Gramsci 5
Bykova M. F. Hans-Heinz Holz: the actualisation of historical-philosophical heritage 17

HISTORY OF WEST-EUROPEAN PHILOSOPHY

Lebedev A. V. The agonistic model of the Cosmos in Heraclitus 29
Vasilieva T. V. Helen the Beautiful (Truth and idol) 47
Dobrokhotov A. L. APXH ANYPOΘETOΣ in Plato's and Kant's philosophy 61
Molchanov V. I. Time, freedom and cognition in Critique of pure reason by I. Kant 75
Griaznov A. F. Kant's appraisal of idealism 93
Vainstein O. B. S. T. Coleridge's philosophy of word 107

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Gorsky V. S. The image of history in the Kiev Russia's heritage of social thought (as based on the analysis of Ilarion's The lay of commandment and Grace and of The lay of Igor's host) 119

THE XXth CENTURY WESTERN PHILOSOPHY

Yulina N. S. K. Popper and German classical philosophy . . . 139
Malakhov V. S. H. G. Gadamer's concept of historical understanding 151

TRANSLATIONS AND PUBLICATIONS

Buddhist version of the ancient Samkhys-Yoga (the tradition of Ārāda Kālāma) (V. K. Shokhin) 165
The Buddthachurita of Aćvagchoṣa. (Translated and commented by V. K. Shokhin; check-up of the translation by Yu. M. Alikhanova) 184
Seneca's treatise on wise man's constancy (A. A. Stoliarov) . . . 190
To Serenus. The Wise Man Can Receive neither Injury nor Insult (On the Firmness of the Wise Man). (Translated by L. I. Chernyshova, notes and the check-up of the translation by A. A. Stoliarov) 196
On Disputationes Metaphysical by Fr. Suarez (M. R. Burguete). 216
Francisco Suarez. Foreword to the book Disputationes Metaphysical and Section I of the First Argument: On the nature of primary philosophy of metaphysics 218

Towards publication of G. E. Moore's article The Refutation of Idealism (I. V. Borisova) 242
G. E. Moore. The Refutation of Idealism. (Translated by I. V. Borisova) 247
Vl. Soloviev and Schelling (A. V. Gulyga) 266
Vl. Soloviev ‹Freedom and evie in Schelling's Philosophy› (The publication prepared by N. Kormin). 271

INTERVIEWS AND OPINIONS OF THE DAY

History of philosophy and culture. An interview with A. Bitov, J. Zolotussky, F. Iskander, V. Lakshin, J. Rodnianskaya . . . 279

RECENT INVESTIGATIONS AND DISCUSSIONS

Rutkevich A. M. How one becomes a historian of philosophy in France 286
Umanskaya T. A. Historical-philosophical investigations in France (on the material of journal publications of 1985—1986) 299
Dialectics and sciences (Review of the II International Colloquium on: «Dialectics and Sciences: Philosophical Problems of Modern Concepts of Development», Moscow, May 27—30, 1986). (V. V. Bibikhin) 313

BIBLIOGRAPHY 331

Authors of the Issue 340

Историко-философский ежегодник

1987

Утверждено к печати Институтом философии АН СССР

Редактор *А. В. Антонов*. Редактор издательства *В. С. Егорова*
Художник *Ф. Н. Буданов*. Художественный редактор *М. Л. Храмцов*
Технический редактор *И. В. Бочарова*
Корректоры *Е. Н. Белоусова, Л. Р. Мануильская*

ИБ № 37976

Сдано в набор 16.07.87. Подписано к печати 19.11.87. А-04815. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага книжно-журнальная, импортная. Гарнитура обыкновенная новая. Печать высокая. Усл. печ. л. 21,5 Усл. кр. отт. 21,5 Уч.-изд. л. 25,2. Тираж 7900 экз. Тип. зак. 803. Цена 1 р. 90 к.

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