

УДК 1(091)
ББК 87.3
И85

Редакционная коллегия:

Н.В. Мотрошилова (главный редактор), *О.В. Голова* (зам. гл. редактора),
М.А. Солопова (зам. гл. редактора) *В.П. Гайденко*, *М.Н. Громов*,
Т.Б. Другач, *А.Л. Доброхотов*, *Т.И. Ойзерман*, *А.М. Руткевич*,
В.В. Соколов, *Э.Ю. Соловьев*, *М.Т. Степаняни*, *М.М. Фёдорова*
В.К. Шохин, *Н.С. Юлина*

Ответственный редактор выпуска *О.В. Голова*

Рукопись подготовлена к печати *М.М. Ловчевой*

Рецензенты:

доктор философских наук *В.Н. Порус*
доктор философских наук *Б.И. Пружинин*

Историко-философский ежегодник / Ин-т философии РАН. – М. :
Наука, 1986 – . –
2005. – 2005. – 438 с. – ISBN 5-02-033410-3 (в пер.).

Очередной выпуск ежегодника включает публикации по различным областям историко-философской науки. Традиционно в ежегоднике представлены статьи по античности и средневековью, восточной и западноевропейской философии, а также переводы и аналитические материалы. Впервые публикуются переводы сочинений Фомы Аквинского, Макса Шелера, Марселя Конша и др.

Для всех интересующихся историей философии.

Темплан 2005-I-13

ISBN 5-02-033410-3

- © Российская академия наук и издательство “Наука”, продолжающееся издание “Историко-философский ежегодник” (разработка, художественное оформление), 1986 (год основания), 2005
- © Редакционно-издательское оформление. Издательство “Наука”, 2005

ДВАДЦАТЬ ЛЕТ СПУСТЯ

Н.В. Мотрошилова

Двадцатилетие “жизни” “Историко-философского ежегодника” совпало с тем периодом в развитии нашей страны, который по своему переломному характеру, по своим противоречиям, взлетам и падениям может быть сопоставлен с самыми динамическими, но вместе с тем драматическими, напряженными этапами отечественной истории.

Я ни в коей мере не претендую здесь на анализ “нашего времени”. Скажу лишь о том, что прямо относится к судьбе “Ежегодника”, а также к историко-философской работе, его единственной питательной почве.

С одной стороны, это специальное издание родилось на высокой волне невиданной в прежние десятилетия интеллектуальной свободы. Стоит добавить, что к свободной мысли и независимому суждению российское историко-философское исследование было вполне подготовлено своим интенсивным развитием еще в 60–70-е годы и в первой половине 80-х годов: по свидетельству фактов и по всеобщему признанию, от давления идеологической конъюнктуры советского времени философов всего надежнее (хотя, увы, и не полностью) укрывали такие профессиональные ниши, как история философии, логика, философия науки.

С другой стороны, “Историко-философский ежегодник” существовал в то время, когда для издания серьезной научной литературы не осталось формальных гарантий (издательский план учреждений и т.д.) финансовой поддержки. В этих изменившихся условиях не выжили многие специальные ежегодники, альманахи, другие периодические издания.

Почему же (среди очень немногих) в это непростое двадцатилетие выжил “Историко-философский ежегодник”? Я потому ставлю этот вопрос и хочу на него ответить, что он касается не только и даже не столько нашего издания (ставшего детищем отдела истории философии Института философии РАН), сколько достаточно широко реализовавшихся именно в последние два десятилетия возможностей историко-философских дисциплин, подразделов истории философии, развивающихся на почве отечественной культуры. Позволю себе выдвинуть следующий тезис: истекшее двадцатилетие, несмотря на все трудности, пробелы и упущения, оказалось для отечественных историко-философских исследований весьма результативным и

плодотворным. Это выразилось в публикации достаточно большого массива первоклассных исследовательских работ, которые отвечают строгим международным стандартам и охватывают все, в сущности, крупные этапы развития истории философии, истории мысли различных регионов, стран, национальных культур. Сделан рывок в деле перевода и издания сочинений классиков мировой философской мысли, включая также и более серьезные, чем прежде, выверенные, соотнесенные с архивными материалами академические издания произведений выдающихся отечественных философов.

Последнее двадцатилетие было временем продолжавшейся и даже более, чем прежде свободной интенсивной профессиональной работы различных поколений российских историков философии; многие из них сделали честь нашему “Ежегоднику”, став его постоянными авторами.

Не могу не упомянуть в связи с этим с благодарностью такие имена, как Т.И. Ойзерман, П.П. Гайденок, Л.А. Коган, З.В. Смирнова, Э.Ю. Соловьев, Н.С. Юлина, А.М. Руткевич, М.Т. Степанянц, А.Ф. Зотов, И.С. Вдовина, В.К. Шохин, В.Г. Лысенко, В.В. Бибахин, А.Ф. Грязнов, М.Н. Громов, В.П. Визгин, М.Ф. Быкова, В.В. Петров, В.В. Васильев, С.С. Хоружий, А.Л. Доброхотов, Н.Ф. Уткина, В.С. Библиер, Е.А. Фролова, А.В. Смирнов, И.Т. Касавин, М.А. Солопова, Т.Ю. Бородай, М.Л. Хорьков, А.М. Шишков и др.

Надо специально отметить тот отрадный факт, что в последние двадцать лет в сферу истории философии уверенно вошли исследователи более молодых поколений. Само их профессиональное образование, отражая благоприятные в целом изменения, затронувшие философию вместе со всеми гуманитарными дисциплинами, было более добротным, качественным. В результате более высокими стали критерии, предъявляемые к текстологической работе и переводу, истолкованию текстов, к использованию мировой литературы вопроса.

Итак, целые области историко-философского познания за протекшие двадцать лет испытали на себе благоприятные перемены. Это относится к философскому антиковедению, к историко-философской медиевистике, к востоковедному историко-философскому исследованию, к изучению западной философии Нового времени и (быть может, в особенности) современного периода. Что касается истории отечественной философии, то и она именно за последние два десятилетия приобрела, по моему убеждению, новый облик: конъюнктурный, идеологически-обусловленный отбор и соответствующая оценка российских мыслителей скорее всего ушли в прошлое; перед читателями предстали “многочветие”, многообразие самой отечественной мысли и ее несходных интерпретаций; в оборот современного исследования вошли и входят источники, архивные материалы, которые казались забытыми или утраченными.

В какой мере “Историко-философский ежегодник” поспевал за отмеченными благотворными переменами, судить читателям. Во всяком случае, мы старались не упускать и отражать в нашем издании упомянутые “локусы роста” историко-философского исследования нашей страны. Ведь не только упомянутые выше, но и все авторы “Ежегодника” регулярно приносят в наше (увы, безгонорарное!) издание свои очень ценные, высококлассные и по мировым меркам, исследования, откомментированные переводы, дискуссионные материалы. Вот почему портфель “Историко-философского ежегодника”, в сущности, никогда не бывает пустым.

Но в связи с этим я хотела бы сказать и несколько горьких слов о сложившейся в нашей стране ситуации, поскольку она касается фундаментальных наук, в числе которых постоянно и достойно развиваются философия в целом и история философии в частности. Если бы судьба этих наук определялась только объективными условиями, какими они были в последние двадцать лет (финансирование, престиж, официальное и формальное признание и т.д.), то смело можно было бы предположить их неминуемую гибель. Между тем история философии оказалась в числе дисциплин, которым удалось осуществить качественное обновление и достигнуть интенсивного роста. Разгадку этого, увы, чисто российского парадокса можно видеть лишь в удивительном свойстве отечественной культуры сохранять саму себя и даже неожиданно накапливать силы для нового подъема, а также в том, что число “безумцев”, преданных культуре, остается, вероятно, величиной постоянной.

Однако при всей устойчивости и сопротивляемости культуры по отношению к обстоятельствам времени нельзя не видеть негативных тенденций, которые, боюсь, в ближайшем будущем могут ухудшить и без того непростую ситуацию нерыночных областей культуры. Скажу о них еще и потому, что они тоже видны сквозь призму “Историко-философского ежегодника”.

В самое последнее время замечен если не отток талантливых молодых людей из истории философии, то в всяком случае куда меньший их приток в нашу область, чем тот, который имел место в начале 90-х годов.

Престижность, материальная обеспеченность таких сфер деятельности, как менеджмент, политический пиар, средства массовой информации, сделали-таки свое дело. Вы спросите: а какое отношение это имеет к истории философии? Отвечу: прямое. Ведь в историю философии, как правило, шли и идут молодые люди с ярким интеллектом и хорошим знанием иностранных языков. И вот для них открылись, как кажется, более благоприятные жизненные перспективы, чем сложнейшая, скрупулезная работа над древними или современными текстами философов, чем розыски в архивах – и всё это за нищенскую плату. Вот почему отдельным разделам истории философии, едва испытавшим некоторый подъем, похоже, снова гро-

зит упадок. По моему личному мнению, небольшое оживление в исследовании учения Гегеля, французской, английской, шотландской философии уступило место досадному застою: новые последователи в этих областях очень редки. Надо учесть также, что способные, хорошо знающие языки молодые историки философии из России были среди тех, кого в последние десятилетия охотно приняли зарубежные учебные и исследовательские центры.

И все-таки мои краткие заметки по случаю двадцатилетия “Историко-философского ежегодника” мне не хотелось бы заканчивать на этой печальной ноте. “Ежегодник”, как было сказано, не только выжил, но и собрал на своих страницах немалую часть того лучшего, что накопила в своем росте отечественная историко-философская наука. Всем без исключения нашим авторам (а не только упомянутым ранее) редакционная коллегия приносит свою искреннюю благодарность. Как ответственный редактор, я со своей стороны благодарю членов редколлегии за их содействие “Ежегоднику” и за участие в его работе в качестве авторов.

Особая благодарность – М.А. Солоповой, О.В. Головой и М.М. Ловчевой, которые квалифицированно, четко и инициативно способствуют регулярному выходу в свет “Историко-философского ежегодника”, а также нашему бессменному автору библиографической справки – Е.С. Муравлеву.

Мне осталось выразить благодарность издательству “Наука”, в котором вот уже двадцать лет выходит “Историко-философский ежегодник”, его руководителям В.И. Васильеву и Т.Е. Филипповой и нашему постоянному редактору В.С. Егоровой.

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

СТОИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О БЕСТЕЛЕСНОМ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Э. БРЕЙЕ, А.Ф. ЛОСЕВА И Ж. ДЕЛЁЗА*

П.А. Гаджикурбанова

Фрагментарность и несистематичность аутентичного материала по философии стоицизма стимулирует появление разнообразных версий ее истолкования, с неизбежностью несущих на себе отпечаток и теоретических предпочтений ее авторов, и доминирующих в философском сознании ценностных установок и объяснительных схем. Говоря языком герменевтики, в игру вступают предпосылки и предрассудки интерпретаторов. В каждой интерпретации на передний план выступают те или иные аспекты учения, акцентируются те или иные сохранившиеся фрагменты, и в результате возникают разные “образы” стоицизма, иногда взаимодополняющие, иногда противоречащие друг другу.

В особенности это становится заметным, если мы обратимся к одной из наиболее сложных проблем стоической философии – проблеме соотношения телесного (сущего, способного страдать и действовать) и бестелесного (“лектон”^{**} – высказываемого смысла). Дошедшие до нас доксографические свидетельства столь скудны и противоречивы, что комментаторы вынуждены либо признать невозможным ее обоснованное решение, либо интерпретировать ее с точки зрения собственных философских позиций и предпочтений. Но если попытаться типизировать всё многообразие философских и историко-философских прочтений стоицизма, то можно выделить (конечно, очень условно) несколько основных стратегий исследования, обозначив их как *классическую*, *модернистскую* и *постмодернистскую* стратегии. Сразу же следует определить способ функционирования историко-философских концептов классицизма, модернизма и постмодернизма – они обладают прежде всего функциями оперативных понятий и играют роль инструментария для разнопла-

* Статья выполнена в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, грант № 04-03 –00484а.

** Λεχτόν (от греч. λέγειν – говорить) – “то, что может быть высказано”, “высказываемое” или предмет высказывания, смысл и т.д. К бестелесному кроме “лектон” стоики относили пространство, время и место (Sext. Adv. M. X 218).

новой (синхронической и диахронической) классификации обширного историко-философского материала. Несмотря на повсеместную и устойчивую практику их применения в философских исследованиях и особенно в опыте преподавания философских дисциплин, ни один из названных концептов не представляет собой строгого философского термина и скорее выступает в качестве конструктивной рабочей модели, не допускающей однозначного определения и разграничения присущего ему семантического поля. Тем не менее этим понятиям нельзя отказать в известной эвристичности и методической эффективности, хотя специфическая природа каждого из них выражается в совокупности присущих им отличительных признаков, обозначающих определяемое ими качество по преимуществу, одновременно допуская возможность существования многообразных переходных форм.

Классическая стратегия исследования в наиболее чистом виде представлена “отцом истории философии” Эдуардом Целлером, чей многотомный труд “Греческая философия в ее историческом развитии”¹⁻² стал классическим для историко-философских исследований не только в историческом, но и в нормативном смысле слова. Его понимание места, занимаемого стоической школой в контексте всей античной философии, стали во многом образцовыми для последующей истории философии. Для Э. Целлера характерен позитивистский настрой или “здоровый реализм”, как он сам определял свою историко-философскую позицию, противопоставляя ее историко-философскому “априоризму” Гегеля.

В рамках классической стратегии исследование ориентировано на имманентно-историческую *реконструкцию* античного наследия, при которой порой предлагаются достаточно интересные рабочие модели для понимания, но, как мы уже отметили, они остаются лишь инструментами, не претендующими на самостоятельную значимость. Иначе говоря, при анализе прошлого исследователь не создает новую философию, а с помощью доступных ему средств стремится постичь смысл традиционных доктрин.

При явно выраженном запрете использовать априорно заданные историко-философские модели, данная стратегия тем не менее содержит неявную тенденцию рассматривать стоическую философию сквозь призму платоновско-аристотелевской классики, при этом сама платоновско-аристотелевская традиция не ставится под вопрос ни как объяснительная схема, ни как рефлексивно надстраиваемая над ней схема историко-философского процесса – это можно рассматривать в качестве одного из характерных признаков классической парадигмы. Как отмечает отечественный исследователь стоицизма А.А. Столяров, уже в античные времена учение о “лектон” вызывало немалые затруднения у авторов “с сильными перипатетическими симпатиями”³. Это верно и в отношении крайне уничижительных оценок учения о “лектон” и о стоической логике в целом, принадлежащих

Э. Целлеру и К. Прантлю, чьи перипатетические симпатии несомненны. В этом контексте говорить о существовании каких-либо бестелесных “чистых смыслов”, нетождественных ни вещам, ни словам, ни понятиям и представлениям, просто бессмысленно.

Для **модернистской стратегии исследования** характерны нарастающие субъективистских элементов; отчетливо выраженная установка на поиск некоей ключевой идеи, регулятивного принципа, позволяющего объяснить специфику и своеобразие стоицизма, в первую очередь по сравнению с классическими доктринами Платона и Аристотеля. Для данной стратегии характерна не столько *реконструкция* стоической доктрины, сколько ее *интерпретация*, предполагающая прочтение стоического учения с привлечением современных философских концепций, транскрибирование стоической терминологии и проблематики в контекст современных философских дискуссий. В частности, для интерпретации стоического учения о бестелесном привлекаются идеи логического позитивизма, структурной лингвистики, сравнительного языкознания, феноменологии и т.д.

Необходимо подчеркнуть, что речь идет о неких тенденциях, каждая из которых может преобладать у того или иного современного исследователя, но в чистом виде практически не встречающихся. Так, например, в концепциях М. Форшнера, А.А. Лонга, Дж. Риста, А.А. Столярова используются логико-лингвистические теории Г. Фреге, Р. Карнапа, Л. Витгенштейна, при этом их исследования в целом представляют собой имманентно-историческую реконструкцию. В то время как концепции Дж. Христенсена и Г. Ватсона являются в большей степени интерпретациями стоической философии в русле идей сравнительного языкознания и феноменологии. Заметны следы влияния идей структурной лингвистики в трактовках стоической онтологии, представленных Э. Брейе и А.Ф. Лосевым.

Постмодернистской стратегия исследования представлена Ж. Делезом, который не только выражает дух и букву постмодерна, но и является представителем французской историко-философской школы, не чуждающейся экстравагантных интеллектуальных построений. В своем принципиальном антиплатонизме, ставшем визитной карточкой постмодернистской идеологии, Делёз находит себе союзников в стоическом Портике. Философская мысль, которая в XIX в. ставила своей задачей демистификацию господствующих идеологием (К. Маркс, Ф. Ницше), не только переходит к пересмотру глубинных оснований европейской культурной традиции, но и к ревизии онтологических опор, бытийных оснований самой европейской мысли в целом. Что особенно интересно, эти опыты создания новых онтологий опираются на самые древние пласты европейской философии. Эта интенция, необходимым образом содержащая в себе зерна мировоззренческого нигилизма, получила свое выражение в понятии *деструкции* (М. Хайдеггер). Ж. Делёз стремится не столько дать новое прочтение стоической мысли, сколько выявить в ней фунда-

ментальные посылки для создания новой онтологии, иной по сравнению с классической (платоно-аристотелевской) концепцией бытия.

Данная статья посвящена трактовкам стоицизма, предложенным Э. Брейе, А.Ф. Лосевым и Ж. Делёзом. При всей несхожести данных концепций и философских позиций авторов, их объединяет общий методологический принцип: учение стоиков рассматривается сквозь призму одной из наиболее загадочных и трудно интерпретируемых категорий стоической философии – категории бестелесного – причем предпринимается попытка дать *онтологическое* прочтение данной категории и определить, какое место занимает бестелесное в тотально-телесном стоическом космосе. В результате древнее учение приобретает весьма неожиданное и актуальное звучание. Однако при этом проблематизируются такие казалось бы незыблемые характеристики стоического учения как физический монизм, рационализм и панлогизм, совпадение физического, логического и этического законов, а тем самым и интеллектуализм стоической этики.

ЭМИЛЬ БРЕЙЕ

Эмиль Брейе в своей программной статье “Теория бестелесного в Древнем стоицизме”⁴ интерпретирует стоическую философию, опираясь на учение о бестелесном, принципиально противопоставляя свойственный стоической традиции способ понимания реальности всему предшествующему идеализму, и прежде всего в его платоновско-аристотелевской версии. Согласно Э. Брейе, характерной особенностью философских теорий, появившихся после Аристотеля, было то, что они при истолковании бытия отказывались от привлечения всяких умпостигаемых и бестелесных причин. Стоики заключают внутреннюю энергию бытия в пределы самих вещей. Они, подобно древним натурфилософам, предлагают увидеть в вещах историю их происхождения и становления от начала и до конца, включив их в некий единый органический процесс. В этом случае сущее рассматривается не в качестве частицы единства более высокого порядка, а само становится единством и центром всех частей, составляющих его субстанцию, и всех событий, из которых складывается его жизнь. Оно превращается в развертывание этой самой жизни в пространстве и времени, в ее непрерывном изменении⁵.

Стоики рассматривали механизм причинности прежде всего на примере *живых* существ (рост семени, развитие растения, становление и гибель). Причина – не идеальная модель, которую сущее пытается имитировать, но внутренняя сила, удерживающая в единстве все его части (ἔξις) и конституирующая внешнюю форму его бытия. И подобно тому, как порождающая сила семени, определяющая все развитие растения, неотделима от него самого,

так и порождающая причина неотделима от сущего, причину которого она составляет.

В связи с этим важное значение приобретает различие свойств и качеств в вещах. Стоики проводили различие между преходящими свойствами и свойствами, пришедшими в совершенное и полностью устойчивое состояние (ποῖόν и ποῖότης – SVF II 126). Согласно Брейе, в данном случае стоики подчеркивают не просто различие между существенными и случайными свойствами: речь идет о внутреннем, природном различии двух реальностей. С одной стороны, качество, которое является *телесной* реальностью, действующим началом, не нуждающимся в другой вещи для своего истолкования, с другой – свойство, которое порождается воздействием причины и не обладает телесной реальностью.

Стоики признают в качестве единственной реальности телесную действующую причину (τὸ ποιοῦν) и то, к чему она прилагается (τὸ λαβόν) (SVF III 111, 18). К этим активным сущим причисляются и качества тел, которые стоики считают определенными телесными состояниями пнеумы, и которые обнаруживаются по их результатам – жар, холод, сухость, влажность, а также цвета и звуки. Мир стоиков оказывается исполненным спонтанных начал, черпающих в самих себе свою жизнь и активность, и ни одно из них собственно не может рассматриваться как результат воздействия другого. Никакое тело не может придавать другому новые свойства. Стоики избегают идеи передачи качеств от одного тела к другому парадоксальным образом – через принцип смешения тел, которые пронизывают друг друга, подобно смешению огня и металла в раскаленном куске железа. Можно сказать, что действующие тела становятся не причинами каких-то *вещей*, а причинами для каких-то *состояний вещей*. Их взаимодействие приводит к определенным модификациям. Что представляют из себя эти модификации?

И вот именно в этой точке взаимодействия тел открывается, по Э. Брейе, подлинный смысл стоического различения телесного и бестелесного. Обращаясь к свидетельству Секста Эмпирика (Sext. Adv. M. IX 211), он пишет: “Модификации, о которых идет речь, очень своеобразны: это не новые реальности, свойства, но лишь атрибуты (κατηγόρημα). Так, когда скальпель режет плоть, одно тело производит в другом не новое свойство, но новый атрибут – быть разрезанным”⁶. Собственно говоря, *атрибут* не обозначает никакого реального качества, к примеру, черное и белое являются не атрибутами, а определенными телесными состояниями пнеумы. И наоборот, атрибут всегда выражается в слове (глаголе), это означает, что он не представляет собой бытия (вещи), но выражает *способ бытия*⁷.

Здесь французский исследователь, до этого остававшийся в пределах достаточно строгих границ историко-философского анализа,

переходит к герменевтической процедуре и дает собственное определение природы бестелесного у стоиков: “Этот способ бытия определенным образом находит свое выражение в пределе, на поверхности бытия, и не может таким образом изменить природу вещи: он ни активен, ни пассивен в истинном смысле слова, поскольку пассивность предполагала бы наличие телесной природы, которая подвергалась бы воздействию. Он просто и в чистом виде есть результат, эффект, не входящий в число сущих”⁸. Бестелесное определено как некий эффект самостоятельного изменения состояния вещи не *по причине* воздействия на нее другой вещи, *по поводу* взаимодействия ее с другой вещью. Вещь сама обретает новый способ своего бытия. Даже в своем пассивном выражении она сохраняет активность своей субстанции.

Э. Брейе формулирует свое понимание существенного смысла и оригинальности стоической онтологии. По его мнению, здесь создается доктрина о двух планах бытия: с одной стороны, глубокое и реальное бытие, обладающее подлинной силой; с другой – план фактов, играющих на поверхности бытия (вещи), творящих бесконечное множество бестелесных сущих. Именно эта новая онтологическая модель и привела стоиков к революции в логике⁹. Можно заметить, что у Брейе стоическая онтология предстает как своего рода превращенный платонизм. В ней сохраняется антагонизм двух планов реальности, но одновременно каждый из них приобретает бытийный смысл, противоположный платоновскому пониманию: первичным становится тело, бестелесное же оказывается производным от него. А вот несимметричность отношений телесного и бестелесного воспроизводит платоновскую модель в большей степени – эффект изменения никак не исчерпывает энергии активного начала и не оказывает на него влияния. Зримый образ реальности оказывается лишенным действительного бытия и становится чистой видимостью (этот момент иллюзорности эмпирического бытия в той или иной мере присутствует и в платонизме).

В интерпретации стоической философии, предложенной Э. Брейе, особое значение приобретает понятие “лектон”^{*}. Именно “лектон” является первичным элементом стоической логики, в то время как в аристотелевской логике таковым элементом выступает понятие. Согласно Сексту Эмпирику (Sext. Adv. M. VII 12), “лектон” – это то, что понимает грек и не понимает варвар, когда слышат греческое слово, обозначающее какую-либо вещь. Для грека, в отличие от варвара, у данной вещи есть *атрибут* – быть обозначаемой этим словом. “Лектон” отлично от самой вещи (поскольку она есть нечто телесное), ничего к этой вещи не прибавляет и сущности ее не меняет, а только создает особую, вторичную сферу *словесного выражения*. Будучи бестелесным, “лектон” отлично и от самого

^{*} Брейе переводит этот термин как *exprimable* – “тоб что может быть выражено”.

слова или выражения – определенного набора телесных звуков; и от чувственного или умственного представления (φαντασία), являющегося изменением телесной души под действием внешнего тела; и от понятия (ἔννοια), которое формируется в душе в результате подобного же опыта.

Согласно Э. Брейе, для понимания специфики стоического учения о бестелесном следует отказаться от мысли, что атрибут вещи есть нечто существующее физически (таковой является только сама вещь и ее телесные качества) и что атрибут в своем логическом выражении как часть предложения представляет собой нечто, существующее в мысли. Только в этом случае можно принять, “что атрибут логический и реальный, будучи оба в действительности бестелесными и несуществующими, полностью совпадают между собой”¹⁰. В результате устанавливается определенная корреляция между сферой мышления и реального бытия, между логическими предикатами предложений и атрибутами вещей, рассматриваемыми в качестве результатов их действий: и те и другие обозначаются у стоиков одним и тем же словом “κατηγόρησις” и находят свое выражение в глаголе; и те и другие бестелесны и нереальны.

Французский исследователь, по существу следуя стоическому ходу мыслей, специфическим и довольно простым образом решает важную проблему определения *онтологического* статуса атрибута у стоиков. Является ли атрибут только языковой “реальностью” (точнее относится ли он только к сфере словесного выражения) или же он обладает каким-то коррелятом в самой “природе вещей”? Э. Брейе переводит различие между физическим и логическим атрибутом в сферу бытийной адиафории, и тем самым почти упраздняет обозначенный выше болезненный вопрос: и тот, и другой предикат суть бестелесное; они не существуют “в реальности” и потому не важно, где их искать по преимуществу – в языковой стихии или в природе вещей. Оба бестелесных атрибута ни на что *в действительности* не влияют.

Логические атрибуты (предикаты), о которых до сих пор шла речь, согласно стоикам, являются неполными “лектон”, в отличие от полных или достаточных (включающих и субъект и предикат). Именно полные “лектон”, которые могут быть как истинными, так и ложными, составляют предмет стоической диалектики. Тем самым ее предметом выступает нечто бестелесное, а значит, и “не-реальное”. И сама связь, предполагаемая гипотетическими высказываниями, вроде “если день, то светло”, является чем-то “нереальным”. Каждый термин в сложном высказывании выражает некий факт или событие. Причиной каждого из этих фактов является тело, воспринимаемое чувствами. Но связь между этими фактами сама по себе не становится объектом восприятия. Она необходимым образом оказывается такой же нереальной, как и сами факты. Когда стоики говорят по поводу событий, что существует предыдущее и последующее, причины и следствия, они, как и Д. Юм, не придают самим фактам, бестелесным

и лишенным активности, никакой внутренней способности, позволяющей связывать их между собой, или приводящей к тому, что один факт порождает другой. Понятия причины и следствия можно использовать только по аналогии. Этот вид ирреальной причинности ни в коей мере не может найти себе опору и свои объекты во внешнем мире, но способен лишь быть выраженным в языке¹¹. Это вовсе не значит, что связь между посылкой и следствием произвольна, напротив, согласно Э. Брейе, данная связь основана на принципе тождества. Отношения следования извлекаются из связи фактов, утверждаемых в главной посылке, а значит, следствие отличается от посылки только по своему выражению, но не по смыслу.

Э. Брейе выделяет два типа связей в бестелесном: 1. Логико-грамматические (смысловые) связи между частями предложения, например, между субъектом и предикатом 2. Квазипричинные отношения между атрибутами тела, т.е. между событиями (фактами), происходящими на поверхности тел. В связи с этим французский исследователь приходит к следующим заключениям:

1. Пристрастное внимание стоиков к реальностям языка, отмеченное еще современниками, опирается на понимание принципиального различия между двумя видами причинности – ирреальной (“как бы”) каузальности разных видов “лектон” в высказывании (элементов синтаксиса) и подлинной причинной связи, открывающейся во внешней нам реальности вещей. Индифферентность логической предметности по отношению к ее физическому денотату, другими словами, субстанциальная противоположность вещей и смыслов превращает язык в особую, почти суверенную по сравнению с вещами сферу – некоторые типы “лектон” не имеют соответствующего им объективного денотата. Логический и физический строй бытия не совпадают между собой.

2. Можно говорить о существовании особой разновидности бестелесного, уже непосредственно не связанной с вербальным выражением (хотя последнее не исключается) – об эффектах, событиях как атрибутах вещей, “выходных данных” телесных процессов, предельных точках саморазвертывания “семенных логосов”. Фактически Э. Брейе прибавляет к четырем исторически засвидетельствованным видам бестелесного у стоиков (пустота, пространство, время и “лектон”) еще один, “пятый элемент” – поверхностные эффекты, или события. Такой своего рода “умопостигаемый” мир обладает собственной, пусть и иллюзорной, с точки зрения стоиков, реальностью.

Заключая свой анализ стоической логики, Э. Брейе утверждает, что особенностью такой логики является стремление к выходу за пределы всякого контакта с реальностью и с чувственными представлениями. В основании доктрины положено различие между одним видом познания, имеющим своим объектом саму реальность, чувственное представление, и другим видом позна-

ния, относящимся к высказываемому “лектон”. В отличие от Аристотеля, у которого логические виды и роды представляют в определенной мере разновидности бытия, а логическое мышление проникает в саму реальность, у стоиков высказываемое ничего в себе не содержит и, следовательно, ничего не привносит в мышление от реальной природы, порождением и эффектом которой оно является¹².

Данная интерпретация стоической онтологии и логики имеет важные этические экспликации. Связывая концепцию бестелесного с идеей судьбы, Э. Брейе заключает, что у стоиков судьба никак не выражает связь между событиями в том смысле, в каком они выстроились бы в последовательности, где один термин был бы следствием предыдущего и причиной последующего. Событие детерминировано не предшествующим событием, но своим отношением к некоей причине, являющейся реальной вещью, совершенно отличной от него. Судьба и оказывается той реальной причиной, телесным разумом, который детерминирует события, но ее никак нельзя считать неким законом, в соответствии с которым эти события детерминируют друг друга. Судьба носит название “связь причин” – не связь причин со следствиями (эффектами), но связь телесных причин, упорядоченных между собой, от которых зависит порядок мира. Это отношение сущих друг с другом, а не отношение событий между собой. Поскольку события являются следствиями этих причин, то очевидно, что и они как-то связаны между собой. Какими бы разнообразными они ни были, они зависимы от единой судьбы. Но Брейе приходит к малоутешительному выводу, что в стоицизме познание судьбы, причастность мудреца к всемирному разуму происходит за пределами диалектики. Стоическая диалектика, как бы парадоксально это ни выглядело, слишком близка к фактам (событиям), чтобы в какой-то мере быть плодотворной. Она не может оторваться от наличной реальности голых фактов ни посредством общей идеи, которую она не признает, ни благодаря закону, которого уже не знает, но лишь удовлетворяется бесконечным повторением этих фактов¹³.

Согласно Э. Брейе, стоики наряду с диалектикой допускали иной способ постижения реальности, основанный на внутреннем телесном единстве постигающей души и постигаемого предмета. Это не столько теория, сколько деятельность, предполагающая внутреннее проникновение и овладение сущим¹⁴. Таким образом, стоическая этика теряет связь с диалектикой и рациональным познанием, поскольку именно это внерациональное и внеязыковое знание сущего, интуитивное схватывание взаимосвязей его телесных причин и позволяет мудрецу следовать велениям судьбы.

Весьма своеобразная интерпретации стоической философии представлена в многотомном труде А.Ф. Лосева “История античной эстетики”¹⁵. Для российского читателя обращение к интерпретации стоицизма, осуществленной нашим выдающимся эллинистом, имеет особый смысл. Во-первых, А.Ф. Лосев представляет собой самую масштабную фигуру в отечественном антиковедении и обращение к его авторитету в сфере исследования острых проблем классической философии оказывается неизбежным и плодотворным (даже в тех случаях, когда достигнутые им результаты нельзя признать вполне удовлетворительными). Во-вторых, как мы увидим, нашему классику удалось осуществить синтез целлеровской (классической!) историко-философской традиции с вполне современными “модернистским” взглядом на характер многих философских понятий, укорененных в античной философии, достаточно вспомнить феноменологическое истолкование аристотелевских категорий, предложенное Лосевым в одном из томов “Истории античной эстетики”, уже не говоря о цикле его трудов 30-х годов. А.Ф. Лосев вполне профессионально использует в своих исследованиях античной философии инструментарий феноменологии, структурной лингвистики и многих других значимых для XX в. учений, обращенных к проблематике смысла, языковых выражений, семантики. В этом отношении его историко-философскую позицию можно с достаточным основанием охарактеризовать как переходную от классики к модернизму. А этот опыт существенно обогащает наше представление о многообразии подходов к рассматриваемой нами проблеме бестелесного в стоицизме.

Опираясь на трактовку стоического учения о бестелесном Э. Брейе, А.Ф. Лосев видит специфику стоической философии в их концепции иррелевантного “лектон”, обозначающего чистый смысл предмета, бестелесный принцип осмысления всякой телесности. Согласно Лосеву, только эта концепция может объяснить оригинальность стоического учения о вселенском логосе и о мудреце и позволяет говорить о стоической философии как о самобытном явлении, отличном от предшествующих философских учений античности.

В стоическом учении о “лектон” сфокусированы черты, которые, согласно историко-философской модели античности, предложенной Лосевым, характеризуют философию раннего эллинизма в целом. Прежде всего, это абстрактный субъективизм, причем, как неоднократно подчеркивается, данный субъективизм вовсе не нарушает общеантичной веры в объективность чувственно-материального космоса, но только дает его имманентистское прочтение. Подобное прочтение становится возможным благодаря привлечению иррелевантных структур для объяснения сущего. Согласно Лосеву, иррелевантность является точной формулой и исходным принципом всей

эллинистической философии и “обозначает собою только чистый смысл предмета, не зависящий ни от какого своего происхождения, ни от каких своих естественных связей, вне всякого своего субстанциального и причинно обусловленного существования, только осмысленность в ее чистом виде”¹⁶. Этот термин указывает на такой смысл вещи, который нейтрален к ее реальному существованию. И в качестве таковой смысловой предметности выступает стоическое “лектон”.

В чем же заключается иррелевантность стоического “лектон”? Прежде всего в том, что оно вообще не есть нечто физическое и субстанциальное, а потому не зависит от реального бытия страдающих и действующих тел и само не способно оказывать на них никакого воздействия. Оно трактуется как некое бытийное адиафорон, о котором нельзя даже сказать ни того, что оно существует, ни того, что оно не существует. Эта постулируемая стойками умопостигаемая сфера чистых смыслов, как пишет А.Ф. Лосев, в определенном смысле находится “за пределами утверждения о бытии или небытии”¹⁷. В этом заключается коренное отличие стоического “лектон” от идей Платона, обладающих субстанциальным, причинно-метафизическим существованием.

Далее, развивая тезис об иррелевантной природе “лектон”, А.Ф. Лосев переходит к изложению стоического учения о бестелесном так, как оно представлено в статье Э. Брейе. Однако даже на уровне пересказа данной концепции становятся заметны нюансы, характерные именно для интерпретации А.Ф. Лосева.

Обращаясь к уже известному нам примеру из Секста Эмпирика о беседе грека и варвара, А.Ф. Лосев отмечает, что кроме слова, обозначающего некий предмет, и самого обозначаемого предмета стоики признавали существование чего-то третьего – некоего *атрибута, присущего слову**. Этот атрибут заключается в том, что данным словом обозначен некий предмет. По своему *смысловому* содержанию атрибут ничем не отличается от обозначаемого предмета, но *физически*, субстанциально бестелесный атрибут отличен от телесного предмета, хотя, прибавляясь к нему, никак не меняет его природы. Иначе говоря, обозначая словесно некий предмет, мы никак его физически не меняем, но лишь приписываем ему смысл – “лектон”.

Далее, следуя в русле концепции Э. Брейе, А.Ф. Лосев отмечает еще целый ряд иррелевантных черт стоического “лектон”. Оно не только отлично от тела, на основании которого возникло, но и от самого словесного высказывания, от вполне телесной речи, в которой оно высказывается и даже от психических процессов, сопровождающих его возникновение – от психических актов высказывания и обо-

* Весьма примечательно, что Э. Брейе, разбирая данный пример, говорит об атрибуте присущем *вещи*, а не *слову*. Ср.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 101; Bréhier É. La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme // Bréhier É. Etudes de philosophie antique. P., 1955. P. 14.

значения. Смысл не тождествен ни чувственному, ни рациональному представлению, которые, согласно стоикам, так же являются чем-то телесным. “Лектон” нельзя назвать и логической конструкцией, поскольку оно дано настолько интуитивно и непосредственно, что его понимает любой человек. Более того, смысл высказывания (как истинного так и ложного) понятен безо всякого соотнесения его с реальностью, а значит рассмотренное само по себе “лектон” является смыслом предмета, фиксируемым вне его истинности или ложности.

Но “лектон” обладает не только иррелевантной природой: он есть система смысловых отношений, и призван выражать малейшие изменения этих отношений. Как пишет А.Ф. Лосев, “уже то одно, что “лектон” есть словесная предметность, свидетельствует о наличии в нем *отношении* и к слову, предметом которого оно является, и к физическому предмету, который им обозначается”¹⁸. Согласно стоикам, только высказывание в целом обладает полным, самодовлеющим “лектон”. Из чего можно заключить, что “лектон” – не простой предмет высказывания, но взятый в своей соотнесенности с другими предметами высказывания – *пропозициональная система отношений*. Кроме того, смысл будучи сам по себе безразличным к различению истины и лжи, при соотнесении с реальностью оказывается истинным или ложным. Эта реальность, осмысленная через “лектон” и есть подлинная осмысленная и телесная реальность. Но, согласно Лосеву, именно иррелевантность стоического “лектон”, его нейтральность приводят к тому, что все, что оно осмысляет в бытии, жизни и языке, очевидно, “является тоже таким же чисто смысловым, таким же бездейственным и таким же несубстанциальным, как и он сам”¹⁹. Являясь бестелесным принципом осмысления телесной реальности, “лектон” дает лишь внешний рисунок событий и не способно постичь порядок взаимосвязи субстанциальных причин, т.е. порядок судьбы.

К подобному выводу, приходит и Э. Брейе в своей интерпретации стоической концепции бестелесного. Однако далее пути мысли обоих исследователей расходятся. А.Ф. Лосев отмечает, что стоики не были бы античными мыслителями, если бы не попытались преодолеть сложившийся в их системе дуализм телесных субстанций и бестелесных смыслов. Стоический Логос и стал совмещением “всеобщей структурной закономерности и всеобщего рокового предопределения. Поскольку логос опирался на судьбу, он был неисповедимым роком; и стоики, как никто в античности, оказались чистейшими фаталистами. Поскольку же логос охватывался при помощи сознательных и осмысленных “лектон”, стоики видели в своем логосе провидение и, как никто другой в античности, прославляли целесообразность и художественную выполненность всего существующего”²⁰. Стоический космос является собой грандиозное произведение искусства, в котором оказываются слиты смысл и бессмысленное, целесообразное и хаотическое.

Таким образом, в интерпретации А.Ф. Лосева, как и у Э. Брейе, присутствует различие двух планов сущего. Однако у отечественного философа данные сферы оказываются скорее полюсами, между которыми выстраивается целая иерархия эманаций божественного огненного слова – степеней тонического напряжения телесного бытия, которым соответствуют различные степени “логичности” сущего. Действительность предстает как единство Логоса и Судьбы – единство всего осмысленного и структурно оформленного при помощи бестелесного “лектон” и ускользящего от осмысления телесного сущего. Но здесь, так же как и в концепции Брейе, в своих глубинных порождающих основаниях бытие оказывается непрозрачным для мысли.

Аналогичным образом обстоит дело и в этике. Согласно А.Ф. Лосеву, знаменитый ригоризм стоического учения об атараксии и апатии мудреца является непосредственным следствием их учения об иррелевантном “лектон”. Как стоический логос структурирует и осмысляет телесную глубину судьбы, производя дифференцированную и провиденциально оформленную картину космоса, так и стоический мудрец структурируя и осмысляя непросветленную массу субъективно-хаотических переживаний, достигает атараксии, как торжества иррелевантной красоты над глобальной и бессмысленной гущей судьбы²¹. Стоическая атараксия является такой организацией психики, для которой “лектон” выступает как моделирующий принцип, организующий массу случайных и хаотических человеческих страстей и влечений (данностей судьбы) и соединяющий в себе все сущностные черты стоической апатии – бесстрастность, автаркию и иррелевантность, как независимость от всего внешнего. Задачей стоического мудреца оказывается вовсе не познание объективных законов космоса, которые находят адекватное отражение в логических и языковых формах. Основной нерв стоической этики заключается в том, что она есть – amor fati – любовь к судьбе во всей ее телесной и смысловой текучести.

Ж. ДЕЛЁЗ

Уже в наши дни известный французский философ Жиль Делёз в работе “Логика смысла”²², отпавляясь от стоической традиции и опираясь на интерпретацию стоического учения о бестелесном, данную Э. Брейе, создает собственную весьма оригинальную доктрину, насыщая ее опытом современной европейской философии, лингвистики, анализом обширного литературного материала, данными психоаналитических концепций и вплетая в нее классические мифы и образы восточной философии. Как представляется, Делёз органично и убедительно сплавляет весь этот комплекс идей в некое единое целое, создавая при этом, довольно экстравагантный и далекий от академических традиций образ стоицизма.

Ж. Делёз следующим образом излагает основы стоической физики, иногда буквально повторяя Э. Брейе, на которого он сам и ссылается. Стоики проводили различие между двумя типами сущего: 1) *тела* со своими внутренними силами, физическими качествами, действиями, страданиями и соответствующими “положениями вещей”, образующие единство в стихии первичного Огня. Для тел и положений вещей существует только одно время – настоящее. Между телами не существует отношений причин и следствий – все тела являются причинами друг для друга. 2) *Эффекты* – бестелесные следствия причинного взаимодействия тел между собой. Они не являются ни физическими качествами, ни свойствами, а скорее логическими и диалектическими атрибутами. Это – не вещи и не положения вещей, а события. Как считал еще Э. Брейе, грамматически они представляют собой не существительные или прилагательные, а глаголы²³.

Как полагает Ж. Делёз, стоики формулируют совершенно новое понимание причинной связи, расщепляя ее в соответствие с двумя планами бытия. Во-первых, они соотносят одни телесные причины с другими в глубине вещей и устанавливают связь между ними, называя ее судьбой. Во-вторых, они соединяют друг с другом и бестелесные состояния (эффекты), утверждая, что и между ними существуют своеобразные каузальные отношения. Но две названные процедуры обладают разным смыслом – бестелесные эффекты никогда не бывают причинами друг друга. Эффекты – это “квазипричины”, сами зависимые от смешения тел как своей реальной причины. В результате возникает двойная каузальность: 1. последовательность связей телесной причины с ее следствием (бестелесным событием); 2. бестелесная квазипричина, т.е. тот тип каузальности, который событие вызывает своим присутствием²⁴.

Согласно Ж. Делёзу, дуализм тел и эффектов привел стоиков к пересмотру платонизма и радикальному перевороту в философии, выражающемуся в тезисе: *идеальное и бестелесное может быть только “эффектом”*. В этом коренное отличие стоиков от Платона – у Платона в реальности бушуют раздоры между тем, что подвергается воздействию Идеи, и тем, что избегает такого воздействия (копии и симулякры). У стоиков же *все возвращается к поверхности*: неограниченное становление, беспредельное выбирается на поверхность вещей и обретает бесстрастность, становясь эффектом. “Речь уже идет не о симулякрах, избегающих основания и заявляющих о себе повсюду, а об эффектах, открыто заявляющих о себе и действующих на своих местах”²⁵. В этом контексте Ж. Делёз проводит важное для постмодернизма отличие понятия *симулякра* от идеи *бестелесного эффекта*: возможно, *симулякр* у Делёза ближе к материальному принципу (в платоновском понимании), он родственен становлению, неопределенности, лишен в себе всякого основания; а *поверхностный эффект*, разделяя многие характеристики си-

мулякра, в то же время отличается от него тем, что обладает некоторой *выраженной* формой, определенностью особого номадического рода. Как говорит Делёз, симулякры намекают о себе, эффекты же – активно заявляют о своем существовании. Бестелесные эффекты на поверхности вещей представляют теперь всякую возможную платоновскую *идеальность*, правда, последняя лишается в этом случае своей каузальной и духовной действительности. Неограниченное становление само становится идеальным и бестелесным *событием* с характерной для него перестановкой прошлого и будущего, активного и пассивного, причины и эффекта и т.д. Очевидно, что события, *оставаясь всегда только эффектами*, исполняют функции квазипричин в квазипричинных отношениях²⁶.

Как уже известно из концепции Э. Брейе, бестелесное приоритетно, если не исключительно, выражается в сфере *языка*. Ж. Делёз предварительным образом устанавливает отношения между двумя видами бестелесного (на поверхности вещей и в языке), обращаясь к примеру стоической диалектики: *диалектика* есть наука о бестелесных событиях, как они выражены в предложениях, а также наука о связях между событиями, как они выражены в отношениях между предложениями. Здесь же раскрывается и его собственное, достаточно отдаленное от стоицизма понимание границы (предела) между вещами и предложениями: именно языку надлежит одновременно и устанавливать пределы, и переступать их. Как полагает французский мыслитель, именно в языке есть термины, непрестанно смещающие область собственного значения и обеспечивающие возможность взаимобратимости связей в рассматриваемых сериях. Событие соразмерно становлению, а становление соразмерно языку. Как оказывается, все происходит на *границе* между вещами и предложениями.

Переходя к исследованию связи языка и бестелесных событий, Ж. Делёз выделяет следующие виды отношений между предложением и другими реальностями, выражаемыми в языке: 1. Денотация, или индикация – отношение между предложением и внешним положением вещей. 2. Манифестация – предложение выражает желание и веру субъекта. 3. Сигнификация – в ней представлена связь слова с универсальными или общими понятиями и синтаксическая связь, заключенная в понятии. Но существует четвертое отношение, открытое стоиками, – смысл, или *выражаемое в предложении*. Это измерение не сводится ни к одному из перечисленных выше отношений предложения – смысл не есть ни положение вещей, ни образ или верование, ни универсальное понятие; он “ни слово, ни тело, ни чувственное представление, ни рациональное представление”. И здесь слышны стоические мотивы, знакомые нам по концепциям Э. Брейе и А.Ф. Лосева. Но уже в следующей фразе появляются новые нюансы: “смысл – это нечто “нейтральное”, ему всецело безразлично как специфическое, так и общее, как единичное, так и универсальное, как личное, так и безличное”²⁷.

Где же тогда существует смысл? Если находить для смысла топологическое соответствие, то можно сказать, что он подобен ленте Мёбиуса, незаметно переводящей нас от одной “поверхности” к другой, от вещей – к языковым выражениям. Смысл развернут одной стороной к вещам, другой – к предложениям, но он не сливается ни с тем, ни с другим. Он служит именно границей между предложениями и вещами. Эта граница является артикуляцией различения тело/язык. На стороне вещей – физические качества и реальные отношения, но есть еще и идеальные логические атрибуты, указывающие на бестелесные события. На стороне предложений – имена и определения, *обозначающие* положение вещей, но есть еще и глаголы, *выражающие* события и логические атрибуты²⁸.

Возвращаясь к проблеме причинных и квазипричинных взаимодействий в телах, Ж. Делёз отмечает, что хотя событие, существующее на поверхности тел, обладает совсем иной природой, чем действия и страдания тел, все же оно *вытекает* из них. Бестелесный эффект как результат действий и страданий тела, сохраняет свое отличие от телесной причины лишь в той мере, в какой он связан на поверхности с квазипричинами, которые сами бестелесны. Стойки ясно видели, что событие подчиняется двойной каузальности. Полная автономия (нейтральность) смысла представляет не только независимость его от обозначаемого положения вещей, но, как оказывается, и от выражающих его предложений. В то же время, ввиду присутствия здесь двойной каузальности, смысл оказывается зависимым и от того, и от другого – он всегда *производится*: он никогда не изначален, но всегда есть нечто причиненное, порожденное. Как оказывается, генезис смысловой реальности разворачивается для Делеза в особом пространстве *трансцендентального поля*: оно и не-индивидуально, и не-лично; оно ни общее, ни универсальное.

Здесь Ж. Делёз делает еще более радикальный поворот от Стои – к собственной концепции *сингулярностей*, продолжая свой последовательный курс на разрушение традиционного для европейской философской традиции представления об априорном характере структуры персонального бытия. Сингулярности оказываются у Делеза трансцендентальными событиями особого порядка, которые заведуют генезисом и индивидуальностей, и личностей, не будучи сами ни тем, ни другим. Существуя прежде всего в пространстве языка, сингулярности, по Делезу, наделены амбивалентными бытийными признаками, они обладают абсолютно первичным существованием – по ту сторону и структурности, и деструкции; они выражают дионисийское смыслопорождение “где нонсенс и смысл уже не просто противостоят друг другу, а скорее соприсутствуют вместе внутри нового дискурса. Новый дискурс больше не связан определенной формой, но он и не дискурс бесформенного: это, скорее, дискурс чистого неоформленного”²⁹.

Ж. Делёз рисует три образа философии: философы “высоты” (платоники), философы “глубины” (досократики) и философы особой направленности – мегарики, киники, стоики. Он считает, что последние провоцируют сознание своей двойственностью: они допускают обжорство, бесстыдство в поведении, оправдывают каннибализм, инцест, но при этом в высшей степени трезвы и целомудренны. Именно здесь происходит принципиальная переориентация философской мысли: *в ней нет больше ни глубины, ни высоты*. Для нее, в противоположность Платону, не существует никакой высшей внешней меры для определения лучшей или худшей из случившихся “смесей” качеств бытия, из которых складывается его онтологическое основание, имеющее причинную природу (например, “смеси” для людоедства или альтруизма). Киники и стоики разделяют реальность на две сферы: 1. Мир физики смесей в *глубине* тел, представляющий из себя мир ужаса и жестокости, инцеста и антропофагии. 2. Но они позволяют посмотреть на него извне, снаружи – а именно с точки зрения того, что выбирается из гераклитовского мира на поверхность. Это – событие, обладающее автономией поверхности, независимой от глубины и высоты и им противостоящей. Здесь появляется и разыгрывается сам смысл – как поверхностный эффект, безразличный к контраверсии добра и зла, существующей лишь в глубине вещей.

Для Ж. Делёза этика стоиков связана прежде всего с особым характером событий. Она колеблется между двумя полюсами: с одной стороны, возможно более полное участие в божественном видении, охватывающем связи между глубинными процессами (физическими причинами в космосе) и обусловленными ими событиями; с другой стороны, речь идет о желании события как такового без какой-либо интерпретации. Для моральной философии важно то, что двойная каузальность события наделяет его сложным характером – “стоической” бесстрастности и продуктивности, безразличия и эффективности³⁰.

Существование стоического мудреца обретает два измерения: мудрец ожидает события – он *понимает чистое событие* как то, что всегда вот-вот произойдет или уже произошло. Но в то же время мудрец *желает воплощения* и осуществления чистого бестелесного события в положении вещей и в своем собственном теле; он хочет “дать тело” бестелесному эффекту. Но парадоксальность статуса события состоит в том, что квазипричина сама ничего не создает вновь, она делает (и хочет) только то, что само происходит. Квазипричина действует как двойник физической каузальности, производящей события. Именно такую реальность и представляет для Ж. Делёза актер: актер пребывает в этом мгновении, тогда как его персонаж надеется на будущее или вспоминает прошлое. В мгновение игры реальность бытия стойка (*событие* его жизни) становится предельно интенсивным, упругим, сжатым, выражая беспредельное будущее и беспредельное

прошлое. Актер осуществляет событие, он дублирует космическое или физическое осуществление события своими средствами, т.е. сингулярностями поверхности – и поэтому более отчетливо, резко и чисто. Задача воплощения идеала моральной жизни возлагается в стоицизме на исполнителя, не только выражающего смысл этого идеала, но и *представляющего* его. В сиду двойной каузальности события стоический мудрец в действительности всегда играет самого себя – *реальность его* состояния (телесного и патетического бытия) воспроизводится в *бестелесном* событии *признания его в представлении*, свойственном мыслящему субъекту.

Заметим, что Жиль Делёз, определив стоическую моральную философию как “этику мима”, не только не преувеличивает сценический характер стоического морального идеала, но даже не прибегает к сильным историко-философским аргументам – свидетельствам сочинений самих стоических мыслителей. Можно привести целый ряд свидетельств того, что стоики, особенно в эпоху Империи (Сенека, Марк Аврелий), и в самом деле рассматривали мир как грандиозную сцену, где все люди являются актерами. Отличие стоического мудреца от профана как раз и состоит в том, что мудрый, будучи бессильным изменить реальность происходящего, да и не желая этого, умеет различать двойную структуру бытия и отдает себе отчет в его бинарной каузальности, в измерениях глубины и поверхности.

Здесь Ж. Делез представляет собственную версию вполне традиционной темы отношения мудреца и рока. Смысл стоической этики можно выразить следующим образом: мы заслужили всё что с нами происходит. *Amor fati* свободного человека; вызванное волей событие осуществляется в кратчайшей точке. Красота и величие события и есть смысл; событие – не то, что происходит, а то, что должно быть понято, на что направлена воля и что представлено в происходящем³¹. Делез подтверждает известную вещь – роль, которую исполняет стоически мыслящий мим, только повторяет, дублирует на поверхности эффектов непреодолимую *реальность* судьбы: стоик не может и не хочет менять порядок и природу происходящего, поскольку тот смысл, который он извлекает из вещей и которым он владеет в языке, есть нечто нейтральное и на вещи влиять не может.

* * *

В интерпретациях Э. Брейсе, А.Ф. Лосева и Ж. Делёза бестелесное “лектон” есть некая смысловая предметность, не тождественная ни обозначаемой вещи, ни обозначающему слову, ни понятию и представлению, существующим в уме, нечто нейтральное по отношению к антитезам истина/ложь, страдание/действие, бытие/небытие. Нечто связанное с языком, но не тождественное ему, связанное с физической реальностью, но не тождественное ей, некое “как бы” существующее наряду с нею.

При этом остается некоторая неопределенность онтологического статуса бестелесного в стоической доктрине. Бестелесное трактуется самими стоиками одновременно и как “категорема” самой вещи (бестелесный способ ее бытия, физический атрибут), и как “категорема” высказывания (его логический предикат, логический атрибут). Соответственно двойственность этого понятия наложила свой отпечаток и на рассматриваемые нами интерпретации стоического учения. Очевидно, что Э. Брейе, с одной стороны, прямо отождествляет логический и физические атрибуты вещи, а с другой, постулирует несовпадение логического и физического планов бытия у стоиков. А.Ф. Лосев занимает двойственную позицию. С одной стороны, он очевидным образом различает бытие и его выраженность в слове (или его эстетическое выражение). А с другой, постулирует их единство, поскольку “лектон” есть не только человеческое слово, но и космическое слово, и каждый физический предмет несет в себе смысл, как нечто внутреннее. Ж. Делёз в свою очередь, говоря о “пограничном” статусе смысла, попадает в своего рода “ловушку” стоического понятия: с одной стороны, он утверждает, что смысл есть событие, а событие по самой своей сути принадлежит к языку; с другой стороны, оказывается, что хотя смысл и не существует вне выражающего его предложения, тем не менее он является атрибутом положения вещей, а не самого предложения.

Очевиден антиплатонический пафос стоического учения о бестелесном. Но оценки данного факта напрямую зависят от отношения их автора к платонической традиции в целом. Так, с одной стороны Э. Брейе, чьи платонические симпатии вполне очевидны, видит в этом скорее ограниченность стоической философии, ее неспособность преодолеть раскол между реальностью и мышлением, между телесным бытием и бытийным “ничто”, которое тем не менее претендует на роль автономной умопостигаемой “квазиреальности”, осмысливающей и выражающей субстанциальное бытие. Для него стоическое бестелесное слишком “слабая”, слишком “стерильная” конструкция, именно в силу своей несубстанциальности и нейтральности по отношению к бытию. Эта конструкция одновременно и слишком близка к сущему и слишком далека от него. Далека – в силу своей автономности, ирреальности, и соответственно, неспособности воздействовать на сущее или испытывать его воздействие. И слишком близка – в силу того, что практически дублирует сущее, понятое как непрерывный поток становления, становясь его бестелесным двойником; образует тонкую пленку на его поверхности, фактически превращая его само в чистое бестелесное событие. Брейе прав, стоическая диалектика слишком близка к фактам и не может выйти за их пределы. Прав, как только может быть прав платоник, характеризуя онтологию непрерывного порождения и становления, а не онтологию вечных и неизменных сущностей.

При этом интересно отметить, что если у Э. Брейе стоическое “лектон” оказывается всего лишь бестелесным двойником, поверхностным эффектом подлинно сущих субстанциальных взаимодействий, то в интерпретации А.Ф. Лосева “лектон” приобретает черты моделирующей структуры, идеального принципа осмысления и организации сущего, т.е. будучи лишено онтологической силы субстанциального принципа, оно тем не менее сохраняет важнейшие функции платоновского эйдоса.

Вместе с тем мы имеем дело с концепцией Ж. Делеза, для которого именно в постулировании сферы бестелесных эффектов (событий и смыслов) и заключается не только своеобразие стоического учения, но и тот радикальный переворот в самой философской рефлексии, который осуществили стоики. При этом следует отметить, что Делез предельно “модернизирует” стоиков, усиливая антиплатонические моменты их доктрины, в то время как в ней в значительной мере сохраняются многие традиционные платонические и аристотелевские мотивы, и тому есть обширный массив доксографических свидетельств. В частности, среди элементов очевидного *платонизма* стоиков можно назвать стоическое различие ведущего принципа и пассивной материи; активного и пассивного начал; семенных логосов как исходных моделей развития реальных вещей; нормативных основоположений моральной жизни; антитезы нравственного совершенства мудреца и порочности всех остальных людей (профанов), классификацию добродетелей, начала морального интеллектуализма и др.

В заключении можно было бы следующим образом выразить основной мотив каждой из рассмотренных нами концепций стоического бестелесного. В своем исследовании Э. Брейе исходит из глубины вещей из их причинных связей, их действий и претерпеваний, и уже на границе телесного бытия, на пределе действия тела обнаруживает появление особого рода бестелесных эффектов. В свою очередь, теоретические построения А.Ф. Лосева фиксируют прежде всего сферу словесного выражения, сферу чистых смыслов и уже от нее идут к границам вещей. И наконец, Ж. Делёз исследует саму границу разделяющую тело и язык, вещи и предложения, воспользовавшись его излюбленной метафорой, можно сказать, что его мысль как бы скользит по ленте Мёбиуса, проходя по той поверхности бытия, где можно говорить о совпадении бестелесного эффекта-события и бестелесного смысла.

¹⁻² Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. III. Abt. 1: Die nacharistotelische Philosophie. Leipzig, 1923. 1. Hälfte, 5 Aufl.

³ А.А. Столяров. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 364.

⁴ Bréhier É. La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme // Bréhier É. Etudes de philosophie antique. P., 1955.

⁵ Ibid. P. 4.

⁶ Ibid. P. 11.

⁷ Ibid. P. 12.

- ⁸ Ibid. P. 12.
⁹ Ibid. P. 13.
¹⁰ Ibid. P. 19.
¹¹ Ibid. P. 26.
¹² Ibid. P. 34.
¹³ Ibid. P. 35–36.
¹⁴ Ibid. P. 63.
¹⁵ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979.
¹⁶ Там же. С. 89.
¹⁷ Там же. С. 106.
¹⁸ Там же. С. 119.
²⁰ Там же. С. 120.
²¹ Там же. С. 151.
²² Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995.
²³ Там же. С. 17.
²⁴ Там же. С. 19.
²⁵ Там же. С. 21.
²⁶ Там же. С. 21–22.
²⁷ Там же. С. 35.
²⁸ Там же. С. 40.
²⁹ Там же. С. 137.
³⁰ Там же. С. 175.
³¹ Там же. С. 181.

РАЦИОНАЛЬНОЕ И СИМВОЛИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЯ ОНТОЛОГИИ ФОМЫ АКВИНСКОГО*

В.П. Гайденко, Г.А. Смирнов

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Системы онтологии, созданные античными и средневековыми философами, в принципе допускают двоякую интерпретацию. С одной стороны, они могут рассматриваться как учения о реальности, существующей независимо от субъекта познания; при этом человек, осуществляя акты познания, лишь выявляет и фиксирует готовые, т.е. уже сформировавшиеся до выполнения каких бы то ни было познавательных операций, структуры бытия. В этом случае описание процесса познания как бы надстраивается над онтологией; эпистемология трактуется как учение об операциях, которые человек должен выполнить, чтобы воспроизвести в уме внementsальные

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 05-03-03244а).

структуры бытия. Именно такой интерпретации смысла и задач онтологических и эпистемологических построений придерживались сами создатели соответствующих доктрин. Но с другой стороны, онтология может интерпретироваться не как учение о ноуменальной (используя термин Канта) реальности, существующей безотносительно к человеку, а как описание *осознаваемой* реальности, возникающей перед взором субъекта после и при условии выполнения им определенных познавательных актов. К введению такой интерпретации побуждают следующие соображения.

Основополагающую роль при построении античных и средневековых онтологических концепций играл постулат о параллелизме структур знания и бытия; но чтобы судить о соответствии и несоответствии характеристик, присущих единицам знания и бытия, человек, очевидно, должен иметь независимый от предметов своего знания доступ к структурам бытия. Только при условии непосредственного, минуя “субъективные” продукты познавательной деятельности, доступа к бытию учение о бытии может предшествовать теории познания. В послекантовской философии, как правило, отвергается сама возможность непосредственного усмотрения бытия; в настоящее время общепризнано, что человек в сфере знания имеет дело исключительно с результатами познавательных операций. Отправной точкой философствования при таком подходе становится не *бытие в себе*, а мир знания и познавательные акты, его конституирующие; онтология, в ее античной и средневековой трактовке утрачивает при этом право на существование. Однако, как показал опыт развития философии в XX в., путь от знания к бытию столь же сложен и труднопреодолим, как и от бытия к знанию; об этом свидетельствует, в частности, продолжавшееся на протяжении всего столетия обсуждение способов соотнесения научных теорий с реальностью. Кратко итоги этой дискуссии можно было бы сформулировать таким образом: никакой способ проецирования систем знания на реальность не дает основания утверждать, что в результате такого проецирования человек приобретает знание о *реальности в себе*. Если исходить из допущения, что сфера всего сущего изначально расщеплена на знание и бытие в себе, или теорию и реальность, пытаться перекинуть мостик между противоположными мирами – дело заведомо безнадежное. Невозможно соотнести, объединить знание и неконцептуализированную реальность, поскольку последняя по определению недоступна сознанию субъекта и он не может выделить в ней части, подлежащие соотнесению или объединению с теми или иными единицами знания.

Попытаемся ответить на вопрос: каким требованиям должно удовлетворять знание, чтобы его можно было бы назвать *знанием о реальности*? Главное из них, очевидно, таково: идеальные структуры знания должны быть “привязаны” к определенным фрагментам реальности; по-видимому, вряд ли мы имеем основание говорить о

знании в ситуациях, когда нет никакого способа сопоставить идеальной сущности, или набору таких сущностей, осознаваемых субъектом, именно этот, а не какой-то другой фрагмент реальности, иными словами, если выбор фрагмента реальности не предопределен выбором идеальной сущности. Но он может быть предопределен только в том случае, если идеальная сущность, предстоящая сознанию субъекта в качестве предмета знания, внутренне связана с соответствующим фрагментом реальности, как бы прикреплена к нему, так что субъект, созерцая предмет знания, фактически имеет дело с двумерным образованием, обладающим, наряду с видимым, идеальным, также и невидимым, бытийно-ноуменальным измерением. Поскольку знание о реальности нельзя сформировать с помощью операций, производимых над чисто идеальными структурами знания и реальностью в себе с целью их соотнесения, то чтобы такое знание стало возможным, должен существовать, наряду со знанием, отделенным от реальности, и реальностью в себе, особый тип знания (назовем его знанием-бытием, или осознаваемой реальностью), принадлежащий одновременно и миру знания, и миру бытия. При этом структуры знания-бытия должны выполнять в общей системе знания функцию первичных структур, поскольку их невозможно образовать путем объединения знания, отделенного от ноуменального бытия, с реальностью.

Утверждение о том, что знание о мире предполагает наличие онтологических сущностей и структур, обладающих, с одной стороны, концептуально постижимой формой, благодаря которой они могут стать предметами знания, а с другой, реальным бытием, можно истолковать по-разному. Вместе с Платоном можно предположить, что онтологические структуры, лежащие в основании знания, независимы от познавательной деятельности человека, иными словами, что основание знания находится за пределами сферы (человеческого) знания. Но, быть может, однозначная *привязка* идеальных структур знания к фрагментам ноуменальной реальности происходит в момент выполнения определенных познавательных операций? Если знание о реальности достижимо, то вопреки мнению, господствующему в настоящее время в философии и методологии науки, такая привязка в принципе должна быть осуществима, но, конечно, не посредством выполнения процедур верификации, когда объекты и структуры научной теории соотносятся с уже концептуализированной в эмпирическом опыте реальностью, а с помощью процедур иного типа. Как нам представляется, такого рода привязка фактически осуществляется в процессе выполнения процедур структуризации.

Под процедурами структуризации имеются в виду операции, обеспечивающие многократное выделение одних и тех же фрагментов на основании воздействий, оказываемых неконцептуализированной реальностью на органы чувств субъекта (или соответствующие

приборы). Реальность, рассматриваемая сквозь призму этих процедур, предстает как структурированная, т.е. состоящая из “объектов” – сущностей, обладающих границами, отделяющими их друг от друга, превращающими каждую из них в единицу знания-бытия, которую субъект может осознать, целиком сконцентрировав на ней внимание, абстрагируясь от всего, что находится за ее границами, и обозначить термином языка. Может ли неконцептуализированная реальность состоять из сущностей, отграниченных друг от друга четкой, изолирующей границей, препятствующей взаимопроникновению характеристик, присущих разным объектам, что неминуемо привело бы к слиянию их в одно целое, лишенное каких-либо различимых частей?

По-видимому, нет; если бы реальный мир действительно состоял из сущностей, наделенных изолирующей границей, в мире не было бы никакого взаимодействия: объекты, заключенные в непроницаемые границы, по определению не способны взаимодействовать. Именно отсутствие в неконцептуализированной реальности каких-либо отграниченных сущностей, называемых частями, фрагментами, элементами, объектами или как-то иначе, делает бессмысленной любую попытку сопоставления с реальностью в себе чисто идеальных, отделенных от реальности структур знания. Чтобы превратить реальность в себе, – она неуловима для знания по причине отсутствия в ней локализуемых сущностей, каждую из которых можно было бы выделить, обособить от других, поскольку все характеристики локализуемой сущности свернуты, заключены в определенные пространственные границы – в осознаваемую реальность, необходимо произвести операцию замещения: вместо характеристик реальности в себе, не поддающихся заключению в границы, ввести идеальные, свернутые характеристики, с помощью которых можно многократно отграничивать определенные фрагменты ноуменальной реальности. Свернутые характеристики (качества) выполняют функцию оболочки, в которую заключается определенный фрагмент бытия; такая идеальная оболочка, состоящая из свернутых характеристик, как раз и образуется в момент выполнения процедур структуризации. В рамках этих процедур возникают двумерные образования, принадлежащие одновременно и знанию, и бытию.

Изложенная в самых общих чертах модель формирования исходных единиц знания, неотделимых от бытия¹, иллюстрирует возможность введения онтологических сущностей и структур, аналогичных тем, о которых идет речь в античных и средневековых системах, не предполагая при этом, что единицы знания-бытия существуют в неконцептуализированной реальности. Эта модель, как нам представляется, позволяет прояснить ряд важных особенностей онтологической установки сознания, определявшей стиль мышления античности и средневековья, и “вписать” проблемы, обсуждавшиеся в философии того времени, в проблемное поле современных философских исследований.

Если исходить из предпосылки, разделяемой со времен Канта большинством исследователей, об отсутствии в реальности, существующей независимо от человека, каких-либо идеальных структур, как бы полностью готовых к постижению человеческим разумом, то знание о реальности становится возможным, если удастся “приклеить” идеальные структуры к фрагментам реальности в себе. Как мы попытались показать, это в принципе невозможно сделать путем соотнесения структур абстрагированного (отделенного от реальности) знания с ноуменальным бытием; чтобы “склеить” идеальную сущность с фрагментом реальности, необходимо осуществить процедуру структуризации. Отграничение определенного фрагмента реального мира требует введения особой идеальной характеристики (качества), которая, как и любое идеальное образование, существует только для сознания, но в то же время фиксируется только в момент реального взаимодействия реальных сущностей: органа чувств субъекта с фрагментом ноуменальной реальности. Взаимодействующие сущности сами по себе недоступны сознанию; в лучшем случае могут осознаваться их концептуализированные, обладающие свернутыми характеристиками-качествами “образы” (в действительности наделенные совсем иными свойствами), но и эти “образы” должны остаться “за кадром” в момент фиксации единицы знания-бытия, формирующейся в процессе взаимодействия. Разработка процедур структуризации, в частности, приборов (датчиков воздействий), без которых точное, многократно воспроизводимое отграничение фрагментов неосуществимо, производится на основе знаний, но эти знания нужны именно для разработки процедуры, а не для ее выполнения, не для фиксации ее результатов. Коль скоро сконструированы датчики воздействий и сформулированы правила осуществления процедуры, выполнение последней сводится к замещению воздействий, поступающих от фрагмента в себе, характеристикой-качеством, которая должна отвечать единственному требованию – быть легко распознаваемой, отличимой от других качеств. В момент констатации “объектообразующего” качества его не надо подводить под какое-то понятие или идеальную схему, не требуется выполнять никаких операций, обеспечивающих соотнесение с идеальными, “привязанными” к знакам языка, объектами. Подведение под понятийную структуру, выбор идеального объекта для концептуализации некоторого феномена всегда может быть осуществлен несколькими способами. Поэтому любые познавательные операции, предполагающие соотнесение подлежащего концептуализации феномена с идеальными объектами и структурами, неспособны обеспечить однозначное схватывание этого феномена. Идеальные характеристики-качества, усматриваемые в процессе выполнения процедур структуризации и используемые для отграничения фрагментов ноуменальной реальности, во-первых, формируются в рамках самой процедуры, во-вторых, не требуют никакого понятийного осмысле-

ния; они соотносятся (в момент выполнения процедуры) не с теоретическими конструктами, а исключительно друг с другом, и единственным критерием для отбора “хороших” качеств является точность отграничения “того же самого фрагмента” при повторных выполнениях процедуры.

Если бы в общей структуре знания отсутствовали четко выделенные двумерные единицы знания-бытия, знание о реальности оказалось бы недостижимым, поскольку непонятно, какой именно фрагмент ноуменальной реальности подлежит рассмотрению сквозь призму той или иной концептуальной схемы. В принципе можно выделить четыре разновидности знания: 1) предварительное, предположительное знание о реальности, основанное на бессознательно выполняемых процедурах структуризации; 2) абстрактно-теоретическое знание, основанное на оперировании с идеальными объектами, которое само по себе не имеет статуса знания о реальности; 3) знание, способствующее разработке “образцовых” процедур структуризации, обеспечивающих точное отграничение фрагментов реальности; 4) знание о реальности в собственном смысле слова, базирующееся на четко выделенных единицах осознаваемой реальности, в которых идеальная составляющая накрепко привязана к фрагменту ноуменального бытия. Платоновская концепция идей и все последующие онтологические построения могут рассматриваться как различные попытки осмысления впервые обнаруженного античными философами факта, что знание о реальности – это совершенно особый тип знания, первоэлементам которого в равной степени присущи два момента: определенность “формы” и изначальная привязка к бытию.

Сформулированная выше модель знания позволяет воспроизвести важнейшие моменты платоновской концепции идей, хотя и исходя из совсем иных допущений. Опираясь на нее, нетрудно понять, почему Платон настаивал, что первичные единицы знания-бытия могут быть зафиксированы лишь в том случае, если человек из субъекта действия превратится в субъекта созерцания, т.е. полностью сконцентрирует свое внимание на предмете, предстоящем его уму в акте созерцания. Ведь усмотрение объектообразующих качеств происходит на верхнем этаже процедуры структуризации, в то время как взаимодействие субъекта в себе и реальности в себе разворачивается на нижнем уровне, куда закрыт доступ сознанию. Последнее имеет дело исключительно со свернутыми характеристиками-качествами. В образцово выполняемой процедуре структуризации нет необходимости в пересмотре ни признаков, на основе которых выделяются единицы знания-бытия, ни границ последних; необходимость предпринять какие-то действия, направленные на трансформацию выделенных единиц, может возникнуть лишь в том случае, если они были выделены неправильно, т.е. фактически не являются единицами знания-бытия. Неизменность параметров сущно-

сти, предстоящей сознанию в акте созерцания при повторных выполнениях процедуры, есть главный показатель ее связи с бытием.

Единицы знания-бытия, выделяемые в ходе выполнения “хорошей” процедуры структуризации, не подлежат пересмотру; с помощью других процедур могут отграничиваться иные фрагменты или же реализовываться иной принцип членения ноуменальной реальности на части, но нельзя пытаться обнаружить у уже выделенных единиц новые качества, – ибо обнаружение любого нового объектообразующего качества В у фрагмента, выделенного с помощью объектообразующего качества А, будет просто свидетельствовать об отграничении вместо фрагмента А нового фрагмента В. Но это означает, что над сущностями, созерцаемыми в рамках процедуры структуризации, нельзя производить никаких действий. Тот, кто созерцает, не должен действовать – сфера знания-созерцания должна быть отделена от сферы действия. Это отделение происходит благодаря четкому разграничению двух функций, выполняемых субъектом познания, а именно, знания и действия, которое выражается в том, что человек (субъект познания в целом) как бы разделяется на два существа: субъекта знания-созерцания и субъекта действия. Та составляющая субъекта познания, которая отвечает за созерцание, пребывает в сфере, где отсутствует какое-либо изменение или действие, целиком концентрируя свое внимание на неизменных, четко отграниченных единицах знания-бытия. Конечно, субъект знания-созерцания, находящийся за пределами сферы действия, не смог бы функционировать, если бы субъект действия не взаимодействовал с фрагментом реальности в себе. Но и любые попытки субъекта действия структурировать ноуменальную реальность закончились бы неудачей, если бы не было того, кто способен зафиксировать свернутые характеристики-качества и границы сущностей, обладающих такого рода характеристиками, поскольку эти сущности существуют только для сознания в тот момент, когда оно концентрирует на них свое внимание. Чтобы выполнить процедуру структуризации, производимую на двух уровнях (действия и созерцания), субъект действия и субъект знания должны функционировать согласованно друг с другом; как происходит такое согласование, мы рассматривать здесь не будем². В настоящий момент важно подчеркнуть другое – принципиальное отличие двух операций (взаимодействия с фрагментом реальности и созерцания предмета знания), выполняемых в ходе процедуры структуризации одновременно, дает основание для разделения субъектов, их осуществляющих.

Субъект действия, очевидно, может контактировать с фрагментами реальности в себе, не концептуализируя результаты этих контактов. Если человек осознает себя существом, целиком находящимся внутри сферы взаимодействия, его представление о мире формируется на основе воздействий, оказываемых на его органы чувств; единственное, что он в этом случае осознает – это различные

страдательные состояния своего тела, своих органов чувств. Такой тип сознания, которым он в этом случае обладает, может быть назван сознанием-ощущением. В чистом виде такое сознание в процессах познавательной деятельности практически не используется, но оно играет существенную роль в формировании представлений, возникающих в актах чувственного восприятия. Конечно, на уровне восприятия происходит также и концептуализация результатов воздействий, а не только их регистрация (осознание посредством ощущения); но именно участие в актах чувственного восприятия сознания определенного типа, предназначенного для регистрации происходящего непосредственно внутри сферы взаимодействия (сознания-ощущения), обуславливает зыбкость, неопределенность, изменчивость образов, формирующихся в этих актах. Сознание-ощущение, во-первых, непредметно, поскольку ощущаемое неотделимо от ощущающего, оно переживается, а не фиксируется ощущающим как предмет знания; во-вторых, будучи непредметным, оно неспособно выделить отграниченную сущность или отдельное состояние субъекта, регистрируя лишь факт *изменения* состояния ощущающего органа под воздействием извне. Если отвлечься от моментов, привносимых сознанием иного типа в акт восприятия, сознание-ощущение непосредственно сознает изменение как таковое, не выделяя при этом того, что изменяется. Человек, находящийся в позиции субъекта взаимодействия, – при условии, что он полностью отождествляет себя с последним, забыв о другом “я”, с позиции которого он может смотреть на мир, – увидит перед собой реальность, в которой нет ничего устойчивого. Именно эту реальность Платон обозначает термином “становление”; мир становления, как и противоположный ему мир бытия, может трактоваться двояко – и как существующий независимо от человека, и так, как он только что был нами описан: реальность, открывающаяся с позиции сознания, присущего человеку как субъекту взаимодействия. Совсем иная реальность предстает перед человеком в том случае, когда его сознание находится вне сферы взаимодействия, когда человек превращается в субъекта знания, созерцающего устойчивые, неизменные единицы знания-бытия (идеи).

Если рассматривать платоновскую концепцию не в качестве учения о реальности в себе, а как описание различных видов осознаваемой реальности, непосредственно предстоящих различным типам сознания в процессе познавательной деятельности, то основной вывод, к которому приходит Платон, можно сформулировать следующим образом. Усмотрение реальностей, обладающих противоположными характеристиками (абсолютной изменчивостью и абсолютной неизменностью) предполагает, что это усмотрение производится как бы двумя различными субъектами, сосуществующими в человеке, с каждым из которых он может отождествить свое “я”, – разными в том смысле, что они, во-первых, пользуются разными ор-

ганами (средствами) познания, а именно, чувством и умом, во-вторых, осознают себя находящимися в радикально отличающихся друг от друга мирах. Причем каждый из этих субъектов, пока он продолжает выполнение свойственных ему операций, т.е. пока он продолжает быть либо субъектом знания, либо субъектом взаимодействия, не может выбраться за границы своего мира, так что он не только неспособен постичь реалии иного мира, но даже не знает о его существовании. По Платону, лишь один из двух миров, а именно: состоящий из неизменных идей, доступных рациональному знанию, является реальным миром; только субъект знания соприкасается с бытием, в то время как субъект взаимодействия существует и вне сферы знания, и вне сферы бытия. Платон не просто констатирует тот факт, что субъект рационального знания должен созерцать одни только неизменные единицы знания-бытия, но и настаивает, что за неизменными формами созерцаемых сущностей ничего не скрывается. За рационально постижимыми формами нет никакой иной, невидимой для ума реальности. Для обозначения реальности, отличной от форм, могут быть использованы разные термины: изменение, движение, действие и т.п., позволяющие по-разному ее осмыслить; но при любом способе осмысления в ней присутствует один момент, определяющий ее отличие от созерцаемых форм, а именно отсутствие сущностей, заключенных в изолирующие границы.

“Естественный” взгляд на мир – представление о реальности, возникающее в системе координат, задаваемых естественным языком, – формируется в результате совмещения моментов, фиксируемых человеком с двух противоположных позиций: субъекта взаимодействия, обладающего непредметным сознанием-ощущением, и субъекта знания, осуществляющего предметную структуризацию реальности. Сами эти позиции у “естественного” человека не выявлены в их чистоте и противоположности; поэтому предметы, выполняющие функцию значений слов естественного языка, не обладают той определенностью, которая должна быть присуща предметам рационального знания в строгом смысле слова. Последние остаются недоступными сознанию до тех пор, пока человек полностью не подчинит функционирование субъекта действия задаче четкой структуризации реальности. Непредметная, ноуменальная реальность действия и взаимодействия, которая осознавалась на уровне субъекта действия с помощью сознания-ощущения, должна стать фактором формирования предметно осознаваемой реальности. Совершенно справедливо указав на необходимость четкого разграничения указанных позиций, Платон вместо поиска более совершенного способа соподчинения субъектов двух типов, участвующих в осуществлении познавательной деятельности, и соответственно двух реальностей, осознаваемых каждым из них, просто устранил одного из субъектов (и реальность, им осознаваемую) из сферы рационального знания, отождествив двумерное знание-бытие, предстоящее взору

субъекта знания *при условии*, что субъект в себе взаимодействует с объектом в себе, со свернутой предметной характеристикой, единственно доступной непосредственному созерцанию. В итоге субъект знания из субъекта, созерцающего (в преобразованном виде) результаты взаимодействия, превратился у Платона в субъекта *умосозерцания*, а идеи (предмет умосозерцания) оказались в мире, абсолютно обособленном от мира взаимодействия.

Но для “естественного” человека одинаково реальны обе реальности: и предметная, и непредметная, причем последняя включает не только те негативные моменты, на которые обратил внимание Платон, а именно изменчивость, приводящую к размыванию границ предметных сущностей, но и позитивные – создающую активность, порождающую и укрепляющую, а отнюдь не разрушающую порядок и устойчивость предметно осознаваемого мира. Глаголы естественного языка как раз и фиксируют такого рода создающие моменты непредметной реальности; исключение из платоновской картины мира позитивно-непредметных моментов, обозначаемых понятиями действия, движения и выражаемых глаголами языка, заставило усомниться в том, что эта картина отображает полноту реального бытия. Сохранив главный постулат платоновской онтологии, утверждающий, что основой всякого знания является знание о неизменном, что человек обладает способностью постигать неизменные формы, полностью абстрагируясь от сферы изменения, и что именно благодаря формам, в момент постижения последних, происходит постижение бытия, Аристотель попытался показать, каким образом динамические моменты, очевидные для субъекта действия, могут быть включены в рациональную картину мира, создаваемую субъектом знания. Действие, одна из важнейших непредметных составляющих “естественной” реальности, осмысливается Аристотелем как характеристика, изначально привязанная к предметнообразующей характеристике, т.е. к форме, как вторичная по отношению к последней. Благодаря этому действие оказывается “вписанным” в мир, открывающийся взору субъекта знания; действие интерпретируется Аристотелем как характеристика, не только не разрушающая границы вещи, ее определенность, обусловленные наличием формы, но, напротив, являющаяся одним из конститутивных моментов самой формы. Поэтому рационально постижимая реальность предстает у Аристотеля как динамическая, состоящая из “вещей-в-действии”. Отличительная черта такой реальности состоит в том, что действие в ней оказывается полностью сведенным к форме: действие состоит либо в сообщении имеющейся у вещи формы какой-то другой вещи, либо в актуализации формы. Такая реальность может быть названа абсолютно рациональной. Если отвлечься от присутствующих в аристотелевской онтологии моментов, связанных с чисто отрицательным истолкованием непредметных факторов, когда они рассматриваются как противостоящие миру неизменных форм,

как размывающие определенность и несовместимые с ней (у Аристотеля эта идущая от Платона трактовка выразилась во введении понятия материи как начала неопределенности и субстрата изменения), то субъект, созерцающий такую реальность сквозь призму отграниченных, неизменных образов-предметов, непосредственно предстоящих его уму в сфере рационального знания, “за” этими образами увидит “вещи”, “объекты”, “субстанции”, обладающие точно такой же отграниченной (а следовательно, и умопостигаемой) формой, что и предметы знания; непредметные моменты действия, которые в “естественной” реальности осознаются как несводимые к предметным образам и их характеристикам, в контексте аристотелевской онтологии практически приравниваются к последним, поскольку точно так же оказываются прикрепленными к форме.

В онтологии Фомы Аквинского, с одной стороны, воспроизводится аристотелевский проект построения онтологии на основе предметных структур рационального знания – путем сведения единиц действия к единицам знания-созерцания; с другой, обосновывается возможность принципиально иного соотношения этих единиц: введение понятия акта бытия превращает реальность, созерцаемую сквозь призму предметных структур знания, в двухуровневое образование: сердцевину каждой вещи, входящей в такую реальность, составляет действие (акт), первичный по отношению к форме, несводимый к ее характеристикам. Познание реальности в этом случае не исчерпывается познанием одних только рационально постижимых форм вещей; предметные структуры рационального знания в онтологии Фомы служат средством достижения символического знания о непредметной составляющей бытия. Проанализируем сначала первый аспект онтологии Фомы.

РАЦИОНАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ОНТОЛОГИИ ФОМЫ АКВИНСКОГО

1. ТОМИСТСКАЯ ТРАКТОВКА ПОНЯТИЙ ФОРМЫ, АКТА, ДЕЙСТВИЯ

Согласно Фоме Аквинскому, в основе каждой вещи лежит умопостигаемое начало – субстанциальная форма, конституирующая вещь в качестве самостоятельной единицы бытия. Очевидно, что в учении, утверждающем, что все сущее имеет умопостигаемую основу, знание не может рассматриваться (как это имеет место в послекантовской философии) в качестве автономного образования, обособленного от находящегося за пределами знания “бытия в себе”. Знание только в одной из его форм, а именно в форме человеческого знания, воплощено во вторичных, по сравнению с реальным бытием, феноменах – представлениях и понятиях, существующих в уме

человека, отдельно от познаваемых объектов. Знание Бога первично по отношению к вещам; в актах божественного знания формируется умопостигаемая сущность вещи, которая в актах творения телесных вещей, соединяясь с материей, обретает плоть и кровь, а при творении бестелесных субстанций получает реальное существование. В вопросе 14 части I *Суммы теологии* это сформулировано следующим образом: “Божие знание – причина вещей. Ведь Божье знание так относится ко всем сотворенным вещам, как знание ремесленника относится к его изделиям. Ибо знание ремесленника – причина его изделий, ввиду того, что ремесленник действует при посредстве своего разума; поэтому форма ума должна быть началом действия, так же как тепло – началом нагревания. Но следует иметь в виду, что природная форма означает начало действия не потому, что она является формой того, чему она сообщает бытие, но в силу того, что она имеет склонность к результату действия (*inclinatio ad effectum*). Подобным образом и умопостигаемая форма не означает начала действия потому только, что она есть в постигающем, если не присоединится к ней склонность к результату действия, что осуществляется посредством воли. Поскольку умопостигаемая форма относится к паре противоположностей (ибо одно и то же знание есть знание обеих противоположностей), то она не произвела бы определенного результата, если бы не была определена к чему-то одному посредством стремления, как говорится в книге IX *Метафизики*³. Очевидно, что Бог через свой ум вызывает [к существованию] вещи⁴, так как Его бытие есть Его постижение. Поэтому Его знание должно быть причиной вещей, поскольку с ним соединена воля⁵” (S.T., I, 14, 8 c).

Обратим внимание на следующий момент: действия Бога при творении вещей рассматриваются Фомой по аналогии с действиями ремесленника. Мастер создает вещь, формируя сначала ее образ в уме; умопостигаемый образ является началом действия, которое он производит. Действие в данном случае служит посредником между двумя предметами, имеющими одну и ту же форму: понятийным прообразом вещи и самой вещью. Основная задача, которую выполняет действие, не состоит в оказании физического воздействия на материал; ремесленник ничего не создает, если его действие будет заключаться в чисто силовом воздействии на дерево, глину и т.п. Бессмысленный выброс энергии ни к чему не приведет; действие ремесленника будет созидющим, если оно направлено на воспроизведение формы идеального прообраза вещи, иными словами, если физическое силовое воздействие на материал подчинено главной составляющей разумного действия – передаче (сообщению) формы. Разумное действие есть поэтому не что иное, как оперирование прежде всего с умопостигаемыми предметами, т.е. предметами знания; причем оно не является дополнительным моментом, привнесенным извне в сферу знания, состоящую из ума и умопостигаемых сущно-

стей. Сами умопостигаемые сущности выступают источником действия. Ведь “всякое действующее действует посредством своей формы” (S.T., I, 3, 2 с), утверждает Фома, причем форма это первичная причина его действий: “то, посредством чего нечто действует первично, есть его форма” (S.T., I, 76, 1 с), форма же, по определению, имматериальна и умопостигаема. Вещь действует вследствие наличия в ней того же самого начала, благодаря которому она познается, т.е. формы.

Умопостигаемая форма вещи и ее действие связаны не только друг с другом, но и с третьим важнейшим аспектом вещи, фиксируемым понятием “акт”, частично пересекающимся с содержанием понятий формы и действия. Акт – одно из наиболее сложных и многозначных понятий томистской философии. Исходный смысл этого понятия задается оппозицией “потенция – акт”. Это различие, как и большинство других понятийных схем томистской онтологии, восходит к Аристотелю. Понятие энтелехии (в переводе на латынь – *actus*) было введено Аристотелем с целью объяснить факт изменения; энтелехия – это состояние, достигаемое вещью в ходе последовательного приобретения ею всех характеристик, которые должны быть ей присущи, и прежде всего тех, которыми она должна обладать, чтобы ее можно было обозначить общим понятием, т.е. отнести к определенному роду и виду. Большинство вещей, существующих в природе, не сразу приобретают свойства, которыми они обладают в “совершенном” состоянии, т.е. после завершения периода формирования. Дереву, прежде чем оно будет окончательно сформировано (т.е. дереву в состоянии энтелехии) предшествует существование семени (дерева в потенции), в котором все те характеристики, которыми выросшее дерево будет обладать в явной, актуализованной форме, присутствуют потенциально, в свернутом, неактуализованном виде. Переход от потенции к акту (энтелехии) – это переход от вещи, обладающей всеми признаками, которые позволяют (после завершения перехода) подвести вещь под определенное понятие, но которые, пока вещь находится в потенциальном состоянии, существуют только в возможности, к вещи, действительно обладающей всеми этими признаками.

Понятие акта, рассматриваемое как завершение перехода от потенции к акту, с одной стороны, фиксирует некий момент действия, поскольку интуитивно под действием в самом широком смысле этого слова понимается любой переход от начального состояния к конечному, и Фома, формулируя свою концепцию действия, несомненно опирался на эту интуицию. Но с другой стороны, оно обозначает такое состояние вещи, которое не только может, но и должно рассматриваться независимо от указанного перехода. Это следует из основного принципа, на основе которого Фома объясняет и формирование вещей, и осуществление действий: “хотя в чем-то, переходящем из потенции в акт, потенция по времени предшествует акту, но,

как таковой (*simpliciter*), акт предшествует потенции” (ST, I, 3, 1 с). Акт предшествует потенции потому, что находящееся в потенции не имеет собственных характеристик, отличных от тех, которыми обладает актуально существующая вещь. Бронза может быть названа потенциальной статуей только в том случае, если известно, что такое статуя; человек не имеет знания о вещи, называемой статуей, до тех пор, пока не увидит какую-либо статую в готовом виде. Только созерцание предмета в завершеном (актуальном) состоянии превращает этот предмет в предмет знания; и только проекция образа готового предмета на материал, из которого он был сформирован, позволяет описать этот материал не на основании тех характеристик, которыми он сам в данный момент обладает, а как потенциально содержащий в себе характеристики той вещи, которая в будущем может возникнуть на его основе. Это утверждение справедливо как в отношении знания, отображающего свойства уже существующей вещи, так и в отношении знания Бога или знания ремесленника, с помощью которого вещь создается. Предмет знания, в соответствии с которым создается вещь, должен предстать божественному или человеческому уму в виде, фиксирующем окончательный облик создаваемой вещи; несовершенство или незавершенность мысленного прообраза вещи обрекает процесс создания вещи на неудачу. Чтобы создать “эту”, обладающую определенными свойствами вещь, создатель (с большой или маленькой буквы) должен заранее знать, какими именно свойствами она должна быть наделена. Актуальное предшествует потенции не только в порядке знания, но и в порядке бытия, поскольку лишь актуальное обладает бытием: “Существование – это актуальность (*actualitas* – актуальное существование) всякой формы или природы; ведь о благости или о человечности говорят как об актуальных, лишь поскольку говорят о них как о существующих” (S.T., I, 3, 4 с). Находящееся в потенции не в состоянии само по себе приобрести какую-либо характеристику; не обладая ею, оно должно получить ее извне – от вещи, актуально обладающей этой характеристикой.

Поэтому актуально сущее имеет место в общей структуре бытия до и независимо от потенциально сущего. Каким же образом можно охарактеризовать такого рода актуальное сущее? Прямого ответа на этот вопрос Фома не дает. Но в неявной форме ответ содержится в одном из главных постулатов *Суммы теологии*, который Фома, следуя Аристотелю, формулирует так: “все познаваемо, поскольку актуально, как сказано в книге IX *Метафизики*”⁶. Актуальное здесь определяется не через отношение к потенции, а через отношение к познанию. Почему актуальное рассматривается Фомой как предпосылка знания? Чтобы выяснить это, рассмотрим, при каком условии что-то становится доступным знанию. Очевидно, если нечто *дано, явлено* уму; именно этот момент данности, присущий предмету в том случае, когда он является предметом знания, схватывается понятием

акта. Таким образом, понятие акта у Фомы Аквинского (как и у Аристотеля) оказывается теснейшим образом связанным не только с понятием действия, но и с проблемой познания; оно фиксирует главное условие, при котором нечто оказывается доступным знанию. Учитывая, что актуальная данность – это характеристика, свойственная, по мнению и Фомы, и Аристотеля, не только предмету знания, но и бытию, мы можем сделать следующее заключение. В онтологии Фомы и Аристотеля описывается отнюдь не бытие как таковое, реальность, независимая от сознания (хотя они полагали, что это именно так), но бытие, явленное сознанию. Отношение к сознанию изначально включается в само понятие бытия. И не просто включается, но и становится определяющим моментом его смыслового содержания: бытие отличается от небытия просто тем, что первое, в противоположность второму, может быть дано познающему разуму, может актуально предстоять созерцанию субъекта.

Актуальная данность – необходимое, но само по себе недостаточное условие постижения вещи; знание вещи предполагает, что вещь не просто дана, но дана как обладающая концептуально постижимыми характеристиками, позволяющими подвести данную вещь под определенное понятие, фиксирующее вид, или форму, вещи. Не имеющее формы не может предстоять уму в качестве предмета знания; существенные признаки, в совокупности образующие форму вещи, не могут быть усмотрены, если вещь не дана. Поэтому акт, понимаемый как (возможная) данность уму, и форма, фиксирующая, что дано, составляют две взаимосвязанные предпосылки постижения любого сущего. Это объясняет, почему Фома, употребляя одно из этих понятий, во многих случаях подразумевает и другое; он прямо указывает на возможность замены одного понятия другим, называя, например, форму актом⁷, а акт – формой⁸. Такого рода отождествление (полное или частичное) формы с актом производится Фомой только в определенных контекстах, когда они используются для выделения в структуре вещи тех моментов, благодаря которым она становится доступной знанию: а именно актуального существования и наличия неизменных характеристик. Когда же с их помощью описываются не характеристики предмета знания, но способ осуществления действий, выявляются ситуации, в которых одно понятие невозможно подставить вместо другого. Для описания действий понятие акта используется всегда в соотношении с понятием потенции. Важнейшую роль в онтологии Фомы играет выделение двух типов потенций – пассивной и активной, которым соответствует два типа актов-действий: “Следует знать, что потенция именуется соответственно акту. Акты же – двоякого рода: а именно первый, который есть форма; и второй, который есть действие (operatio). И как показывает обычное словоупотребление, наименование “акт” сначала было приложено к действию: так ведь почти все мыслят акт; а затем отсюда было перенесено на форму, ибо форма – это на-

чало действия и его цель. Наподобие того, и потенция – двоякого рода: одна активная, ей соответствует акт, который есть действие; и как раз к этой, по-видимому, наименование потенции было приложено в первую очередь. Другая потенция пассивная, ей соответствует первый акт, который есть форма; ей, видимо, наименование потенции тоже досталось во вторую очередь. Как всякое претерпевание непременно бывает на основании пассивной потенции, так и все, что действует, действует только в силу первого акта, который есть форма. Ведь сказано, что наименование “акт” впервые пришло к нему от действия” (Q.D.de pot., I, 1 c).

Акт-действие как бы очевидным образом отличается от формы: всякое действие предполагает переход “от ... к ...”, т.е. некое изменение, происходящее с момента начала действия вплоть до его окончания; в то время как понятие формы указывает на неизменную определенность вещи. Но действие не рассматривается Фомой как феномен, противоположный форме и несовместимый с ней. Оно, во-первых, приписывается форме, во-вторых, интерпретируется таким образом, что единицей действия оказывается форма, сообщаемая от действующего к воспринимающему. Акт-действие косвенным образом также сводится Фомой к форме, хотя и не отождествляется с последней, как в случае акта, трактуемого как актуальная данность. Форма, являющаяся началом определенности вещи и наличия у нее границы, осмысливается Фомой как определяющая исходный и конечный пункты действия: “форма – это начало действия и его цель”, как утверждается в цитированном выше отрывке. Вещь, производящая действие, не утрачивает свою определенность и свои границы, поскольку (внешнее) действие сводится к отпочкованию от действующей вещи дубликата ее формы, который становится формой вещи, воспринимающей действие. Подробнее механизм такого действия будет описан в ходе анализа понятия деятеля (действующей причины); в данный момент нам важно выяснить, какими характеристиками должно обладать действие, чтобы с его помощью форма действующего могла быть сообщена воспринимающему.

Очевидно, осуществление действия не должно привести к трансформации сообщаемой формы; своеобразие анализируемой трактовки действия состоит в том, что оно оказывается действием, во-первых, сохраняющим неизменную определенность действующей вещи, во-вторых, созидаящим определенность вещи, воспринимающей действие. Это действие не следует рассматривать как нечто отличное от формы, как привходящее к ней извне; если бы действие приносило какие-то новые, дополнительные моменты в форму, последняя не осталась бы “той же самой” формой, чья определенность была зафиксирована с помощью понятия до и независимо от действия. Операции, которые вещь производит, в не меньшей мере характеризуют ее сущность, чем форма, рассматриваемая как набор уже актуализованных в вещи признаков. Как указывает Фома, “никакое

совершенное знание не может быть получено о какой бы то ни было вещи, пока не известны ее операции... Ибо естественная склонность вещи к какой-либо операции вытекает из природы, которой она в действительности обладает” (S.C.G., II, 1). Природой огня, к примеру, определяется действие, им производимое, а именно, нагревание тех вещей, с которыми он соприкасается. Сущность огня, форма, характеризующая элемент, именуемый “огнем”, не может быть постигнута в акте знания, если мы отвлечемся от действия, в котором проявляется форма огня. Форма вещи, поэтому, с одной стороны, совпадает с набором ее существенных признаков, которые уже актуализованы, всегда наличны в вещи, поскольку они определяют вид вещи, давая возможность отличить “вот эту” вещь, обладающую данной формой, от иного вида вещей. Но, с другой стороны, эта же самая форма, согласно Фоме, является источником всех ее действий. Благодаря интерпретации действия как одного из моментов неизменной формы из него исчезла главная особенность, свойственная феномену, называемому по-разному: действием, изменением или как-то иначе, в зависимости от способа концептуализации, которая побудила Платона противопоставить сферу действия и изменения миру неизменных форм (идей): “элементами” и действия, и изменения являются сущности, не имеющие четкой, однозначной определенности, которые невозможно отделить друг от друга, поскольку у такого “элемента” изменения нет границ, внутри которых размещались бы все характеристики, присущие именно этому “элементу” (поэтому-то “элементы” и действия, и изменения в принципе неуловимы), – единицами же действия, порождаемого формой, являются формы, а именно, форма вещи, производящей действие, и форма, сообщаемая другой вещи в результате действия. Действие сводится к транспортировке дубликата формы от действующего к воспринимающему. Поскольку и началом, и концом действия являются формы, причем формы, обладающие одинаковыми характеристиками, действие оказывается сведенным к тому, что, казалось бы, представляет собой прямую противоположность действию, к набору неизменных характеристик. Но удастся ли Фоме полностью свести действие к форме, или в нем все же остается нечто, не поддающееся выражению посредством неизменных характеристик?

Сам переход от формы А действующей вещи к совпадающей с ней по виду, но нумерически отличной форме А, сообщаемой вещи-восприимнице в результате действия, не относится к разряду неизменных характеристик и не может быть зафиксирован с помощью формы. Форма конституирует вещь в качестве отдельно взятой единицы бытия, что исключает наличие в “вещеобразующей”, т.е. субстанциональной форме признаков, заставляющих перейти от рассмотрения этой вещи к другой, хотя и обладающей той же самой формой; если бы субстанциональная форма диктовала такой переход, было бы непонятно, какую именно единицу бытия конституирует дан-

ная форма. Переход “от ... к ...” невозможно, следовательно, без противоречия включить в то же самое понятие формы, которое используется для выделения концептуально постижимой единицы бытия. Объединение в одном понятии формы начала (принципа) действия, предполагающего возможность осуществления такого перехода, с началом (принципом) определенности, одновременно и отграничивающим отдельную единицу бытия, и гарантирующим ее постижимость, вело к размыванию критериев рационального знания, сформулированных Платоном. Согласно этим критериям, только абсолютно неизменная определенность, исключаяющая появление новых характеристик у предмета знания, поддается фиксации, и только о том, что обладает такой определенностью, возможно однозначное знание. Однако новые признаки (по сравнению с признаками, на основе которых она была выделена до и независимо от каких-либо действий) неизбежно появятся у вещи, производящей действия, причем признаки не акцидентальные, ибо без их учета не может быть достигнуто совершенное знание о вещи.

Однако ни Аристотель, ни Фома не усматривают никакого противоречия в “привязке” действия к форме; в онтологии, которую они строят, постулируется существование таких начал, которые могут действовать, сохраняя неизменную определенность. Каждое начало (субстанциальная форма), с одной стороны, конституирует вещь как некую актуальную данность, постигаемую умом (либо она непосредственно постигается сейчас, либо в принципе может быть постигнута); через форму и благодаря форме вещь становится актуально существующей: “все, благодаря чему нечто получает бытие... можно назвать формой” (*De prin. nat.*, 1)⁹. *Акт, актуальное*, в значении *актуального существования*, сообщаемого вещи формой, имеет иной смысл, чем акт-действие; будучи основой постижимости вещи, актуальное существование очевидным образом связано с характеристиками, конституирующими определенность вещи, – они также привносятся в вещь формой. Вместе с тем именно эта, умопостигаемая форма, обуславливающая наличие в вещи моментов, благодаря которым вещь становится доступной знанию, оказывается причиной (началом) акта-действия. Поэтому в форме и через форму мир знания оказывается изначально объединенным с миром действия. Отношение, связывающее форму одновременно и с актом, понимаемым как актуальная данность, и с актом-действием, позволяет отнести форму одновременно как к разряду умопостигаемых, так и к разряду действующих начал. При этом умопостигаемая форма диктует, направляет осуществление всякого действия, производимого вещью. Действие любой субстанции, и обладающей разумом, и лишенной способности к познанию, – в своей основе разумно, так как всегда устремлено к некоей цели, которая выступает целью лишь постольку, поскольку она является предметом созерцания ума (хотя совершенно не обязательно, чтобы сама вещь, производящая

действия, обладала способностью умопостижения). Действие поэтому оказывается не просто состыкованным со сферой умопостигаемого, но и включенным внутрь нее: с предмета знания, т.е. умопостигаемой формы, действие начинается, предметом знания оно всегда и заканчивается; чтобы было произведено какое-либо действие, необходимо, чтобы цель действия была сначала предзадана умом. В качестве субъекта действия у Фомы выступает не “физическая” вещь, никак не связанная со сферой знания и целеполагания (в онтологии Фомы вообще нет “физических” в узком смысле слова вещей), а деятель, либо способный сам к постижению и к полаганию целей, либо действующий в соответствии со схемой действия, предзаданной разумным деятелем. Это ключевой момент онтологии Фомы, и он требует более детального рассмотрения.

2. КОНЦЕПЦИЯ ДЕЯТЕЛЯ

Наиболее четко тезис о том, что всякое действие предполагает наличие разумного деятеля, сформулирован в 19 вопросе I части *Сумы теологии*: “Поскольку, как сказано во второй книге *Физики*, все, что делается как по размышлению, так и согласно природе, делается ради [какой-то] цели, то для природного деятеля цель и необходимые средства [для ее достижения] предопределяются некоторым высшим умом, подобно тому, как цель и последовательность движений стрелы предопределяются лучником. Таким образом мыслящий и волящий деятель необходимо предшествует деятелю, действующему по природе” (S.T., I, 19, 4 c)¹⁰.

Почему действие, не предваряемое полаганием цели, не может быть осуществлено? Почему любому действию должно предшествовать предвосхищение умом его конечного результата¹¹, так что всякий деятель оказывается действующим ради цели или, что то же самое, ради некоторого блага? “Деятель... – утверждает Фома, – движет только в силу устремления [направленности] к цели; ведь если бы деятель не был определен к некоему результату, он не производил бы скорее что-то одно, а не другое. Следовательно, для того, чтобы он производил определенный результат, он должен быть направлен к чему-то определенному, что имеет смысл цели” (S.T. I–II, 1, 2 c). Цель задает направление действия и его характеристики; она предопределяет, какое именно действие будет осуществлено. Цель необходима, чтобы действующая причина (деятель) начал действовать. “Цель не есть причина того, что является действующим, но она – причина того, чтобы действующее было действующим. Ведь здоровье не делает врача врачом, – я называю здоровьем то, что получается в результате действия врача, – но оно побуждает врача быть действующим. Поэтому цель есть причина причинности в действующем, ибо она делает действующее действующим” (De prin. nat., 4)¹². В примере, приводимом Фомой Аквинским, функцию действу-

ющей причины выполняет врач; следуя традиции, идущей от Аристотеля, Фома разъясняет понятие действующей причины на примере деятельности человека: врача, лечащего больного, скульптора, ваяющего статую, ремесленника, изготавливающего нож. Именно в действиях человека в наиболее наглядной форме присутствуют оба момента, присущие целенаправленному действию: цель и собственно действие, служащее средством реализации цели. Однако, как указывает Фома, роль действующей причины может выполнять и деятель, не обладающий разумом и свободной волей, не способный сознательно стремиться к цели¹³.

Но что представляет собой “действие”, или “акт”, производимый деятелем? Всякое действие предполагает передачу определенных характеристик, присущих деятелю, либо другой, уже существующей вещи, либо вещи, возникающей в результате акта. По сути, любой акт, направленный вовне, есть акт *возникновения*; в результате акта всегда возникает нечто новое – либо новая субстанция, либо у некоторой уже существующей субстанции появляется новый признак (акциденция).

Фома различает два вида сущих, возникающих в результате выполнения акта, производимого неким деятелем: субстанции (субстанциальное бытие) и акциденции (акцидентальное бытие). В соответствии с этим различием формы, одновременно с сообщением которых сообщается бытие сущим, и способы возникновения сущих подразделяются на два типа: “То, что делает актуальным субстанциальное бытие, называется субстанциальной формой, а то, что делает актуальным акцидентальное бытие, называется акцидентальной формой. Поскольку возникновение – это движение к форме, то двум типам формы соответствуют два типа возникновения: субстанциальной форме – просто возникновение (*generatio simpliciter*), акцидентальной форме – возникновение в каком-либо отношении (*generatio secundum quid*). Когда вводится субстанциальная форма, говорят, что нечто просто возникает; так, например, мы говорим: человек возникает, или человек рождается. Но когда вводится акцидентальная форма, не говорят, что нечто просто возникает, а говорят, что оно становится тем-то; как, например, когда человек становится белым, мы не говорим, что человек просто возникает или рождается, но говорим, что он становится белым или рождается как белый (*De prin. nat.*, 1)¹⁴.

Но в любом случае, как можно убедиться из приведенного текста, результатом акта является фактически возникновение нового сущего (новой субстанции или нового признака), независимо от того, как оно называется: возникновением в собственном смысле слова или “становлением чем-то”; недаром и сам Фома говорит о двух типах возникновения. Возникновение происходит путем передачи формы: деятель сообщает (передает) форму, которой он сам обладает (так обстоит дело по крайней мере при простом возникновении, когда, например, че-

ловек рождает человека; в других случаях тождество форм, наличной у действующего и сообщаемой получающему, не столь очевидно, тем не менее оно всегда имеет место). В момент акта (в акте) форма, присутствующая деятелю, как бы дублируется; оставаясь той же самой по виду, она умножается по числу, поскольку возникает новое сущее, обладающее точно такой же формой: “Ведь невозможно, чтобы делающий и сделанное были одним и тем же по числу, но они могут быть одним и тем же по виду; так, когда человек рождает человека, то человек рождающий и человек рожденный различны численно, но тождественны по виду” (De prin. nat., 4)¹⁵.

Поскольку действие деятеля всегда направлено на достижение определенной цели, то результат действия предзадан, с одной стороны, в виде цели. С другой стороны, он предзадан в виде возможности, заложенной в самой материи. Ибо материя, и у Аристотеля, и у Фомы не сводится к одной изменчивости, к простому отсутствию определенности. В материи, хотя и отсутствует устойчивость, определенность, которые могут быть привнесены в нее только формой, выполняющей в онтологической структуре мира функцию носителя этих характеристик, но в то же время в ней есть предрасположенность к оформленности и определенности, предрасположенность, или потенция к принятию именно “этой”, а не иной формы. “И как то, что в потенции к субстанциальному бытию, так и то, что в потенции к акцидентальному бытию, может быть названо материей” (De prin. nat., 1)¹⁶; “то, что в потенции к субстанциальному бытию, называется первой материей, а то, что в потенции к акцидентальному бытию, называется подлежащим” (Ibid.)¹⁷, – так вводится понятие материи в трактате *О началах природы*. И далее Фома разъясняет: “... Поскольку возникновение – это некий переход от небытия к бытию, ... то не из всякого несуществующего может [что-то] возникнуть, но только из такого, которое является потенциально существующим. Так, статуя возникает из меди, которая потенциально является статуей, но не является ею актуально” (Ibid.)¹⁸.

Возникает, однако, вопрос: если действие исходит из формы, определяется, с одной стороны, формой, полагаемой в качестве цели деятеля, а с другой, формой, присущей деятелю, действующей причине, то какова роль материи в осуществлении действия, как вообще действие может зависеть от чего-либо помимо формы? Форма как умопостигаемое начало фиксирует в вещи сугубо статичные моменты ее структуры, наличные в ней неизменные характеристики. Эти моменты определяют *облик*, вид готовой, уже сформировавшейся вещи; их нельзя трактовать как характеристики процесса, посредством которого вещь формируется. Представление о том, что вещам, наделенным субстанциальной формой, предшествует процесс, где в принципе нет и не может быть никаких неизменных форм, чуждо аристотелизму. Когда деятель сообщает форму в результате действия, он сообщает именно набор неизменных характе-

ристик; но этот набор может быть сообщен одним способом – таким же, каким печать передает свою форму воску. Неизменные признаки могут быть переданы тому, что способно их воспринять; функцию восприимчивости форм выполняет материя. Если действие трактуется как сообщение формы, то оно может быть выполнено, если есть начало, способное воспринять форму. Что же касается предрасположенности материи к принятию определенных форм, то такая предрасположенность есть только у оформленной материи; наличие формы “бронзы” делает бронзу предрасположенной к получению формы статуи, в отличие от воды: форма “воды” не в состоянии воспринять форму статуи. Поэтому фактически возможность действия зависит не от предрасположенности материи как таковой, а от наличия в воспринимающем тех или иных форм.

Итак, деятель действует, стремясь к цели. Неодушевленная субстанция стремится к цели бессознательно, эта цель как бы запрограммирована в форме вещи. Понятие цели обозначает наивысшую степень совершенства, которым может обладать вещь. Целевая причина вещи указывает на те характеристики вещи, которые предзаданы умопостигаемой сущностью вещи, но отсутствуют в ней в данный момент. Сущность каждой вещи до акта ее творения существует в уме Бога в качестве предмета божественного знания. В момент возникновения телесных вещей умопостигаемая сущность соединяется с материей, которая выполняет функцию не только воспринимающего начала, но и субстрата изменения. Поэтому свойства, которыми могла бы в принципе обладать вещь, если бы все ее характеристики определялись исключительно ее сущностью, остаются отчасти не реализованными. Это одна из причин, почему реально существующая вещь не обладает совершенствами, соответствующими ее сущности и ее форме. Другая, более глубокая причина незавершенности бытия, присущей не только телесной, но и любой сотворенной вещи, причина недостижимости для нее всей полноты совершенства, соответствующего ее природе, заключается в том, что всякая вещь, по мысли Фомы, получает бытие для того, чтобы действовать; действия, которые она производит, как отмечалось, в не меньшей мере характеризуют ее сущность, чем форма, рассматриваемая как набор уже актуализованных в вещи признаков.

Поэтому все возможные состояния, в которые переходит вещь в результате выполнения тех или иных операций, предзаданы одновременно с формой вещи – в виде целевой причины вещи. Одно из значений, в котором Фома употребляет понятие целевой причины, очерчивает совокупность всех состояний, которые могут быть достигнуты вещью. Вещь, чтобы стать более совершенной, должна приобрести новые характеристики в результате выполнения операций. Целевая причина вещи не диктует обязательное выполнение тех или иных операций, – она предопределяет набор *возможных* состояний, соответствующих сущности данной вещи. Если бы все воз-

возможные состояния были реализованы, вещь стала бы совершенной. В Боге все операции, соответствующие божественной сущности, оказываются выполненными, причем “одновременно” (если использовать термин, не применимый в собственном смысле к Богу, бытие которого – вне времени). Сотворенные субстанции производят операции не все сразу, а последовательно, причем материальные субстанции выполняют только часть операций, необходимых для достижения совершенного состояния. Но независимо от того, будут ли операции, предполагаемые сущностью вещи, выполнены или нет, мир возможных состояний и характеристик, достижимых для вещи, предзадан уже в момент возникновения последней. Поэтому всякая вещь может рассматриваться двояко: во-первых, как обладающая формой; во-вторых, как наделенная, помимо формы, целевой причиной, указывающей, какой может стать эта вещь в результате выполнения операций, обеспечивающих приобретение ею характеристик, предзаданных целевой причиной. В первом случае вещь фиксируется на основании признака (формы), актуально присутствующего в ней в настоящий момент; она предстает как статичная единица онтологии, формирование которой завершилось в момент обретения ею формы и бытия. Во втором случае вещь уже не может быть охарактеризована путем одного признака или какого-то набора признаков, на который можно указать посредством одного слова или понятия, как в первом случае, когда все они уже наличны в вещи в настоящий момент. Для ее описания необходимо различить между тем, что уже есть в вещи, и совершенством, которое она может приобрести и стремление к которому изначально ей присуще.

В понятие вещи входят, таким образом, динамические моменты; оно включает действие – переход от наличного состояния к должному состоянию вещи, указываемому целевой причиной. Эти динамические моменты предопределены умопостигаемой структурой, конституирующей “вещь в действии”. Последняя, по существу, представляет собой единицу онтологии иного типа, чем вещи (субстанции). Понятие субстанции вводится Фомой через понятия формы и бытия; субстанция существует не потому, что ей присуще стремление к цели, но поскольку она обладает субстанциальной формой. Если ограничить понятие субстанции только теми характеристиками, которые использованы при введении этого понятия, а именно, бытием и формой (сущностью)¹⁹, сообщающей вещи определенность, необходимую для подведения под соответствующее понятие, то такая субстанция не сможет стать началом действия, ибо всякое действие определяется целью и активной потенцией вещи. Чтобы вещь-субстанция превратилась в начало действия, она должна рассматриваться не как самостоятельная единица онтологии, но как элемент умопостигаемой структуры, состоящей из активной потенции, изначально соотносенной с целью. “Вещь в действии”, или деятель, фактически выполняет в онтологии Фомы функцию основной структурной еди-

ницы. Понятие деятеля объединяет, включает в себя все моменты, которые были описаны выше в качестве определяющих трактовку действия в “аристотелевской” части философско-теологической доктрины Фомы Аквинского: переход от потенции к акту, сообщение формы, наличие целевой причины, определяющая роль умопостигаемых начал в формировании действия. Деятелем, согласно Фоме, является любая вещь, поскольку она действует. Мир в онтологии Фомы предстает как иерархия деятелей во главе с Богом – Создателем и Правителем всех сущих.

3. БОГ КАК ПОСЛЕДНЯЯ ЦЕЛЬ ВСЕХ СОТВОРЕННЫХ СУБСТАНЦИЙ

Действия, выполняемые деятелями, бывают разного типа. “Действие первого типа – это действие вещи, движущей что-либо иное: например, нагревать или рассеять. Другого типа действие – это действие вещи, движимой чем-либо иным: например, быть нагреваемым или быть рассекаемым. Действие третьего типа есть совершенство актуально существующего деятеля (*operantis*), не стремящегося изменить [что-то] иное, которое, во-первых, отлично от претерпевания и движения, а во-вторых, от преобразующего действия во внешней материи. Такого рода операциями являются постижение, ощущение и воление”²⁰. Посредством действий, направленных вовне, совершенство, присущее деятелю, будь то субстанциальная или же акцидентальная форма, сообщается другой вещи; деятель, действуя, производит себе подобное. Становясь причиной возникновения вещей или появления у них каких-то новых свойств, деятель оказывается находящимся в отношении с другими вещами: передача формы в момент осуществления действия связывает деятеля более высокого порядка с нижележащими деятелями. Важно отметить следующее обстоятельство. Когда результату действия сообщается субстанциальная форма, то в него привносится не только форма в собственном смысле слова, т.е. актуализованный набор каких-то признаков, но одновременно и цель, определяющая операции, которые должны выполняться вещью, получившей субстанциальную форму. Ведь возникает не просто вещь, но деятель, предуготовленный к цели.

Конкретные действия деятеля определяются конкретными целями; но всё, ради чего производится действие, может быть названо одним именем: благо. “То, к чему деятель определенно стремится, должно быть подходящим для него... Но подходящее кому-то является для него благом”²¹, – утверждает Фома и далее уточняет: “Всякое действие и движение некоторым образом предназначены для бытия: либо чтобы оно сохранялось как бытие вида или индивида, либо чтобы оно приобреталось вновь. Но именно само бытие и есть благо. И поэтому все стремятся существовать. Следовательно, всякое действие и движение бывает ради блага”²². Любая цель стано-

вится причиной действия лишь постольку, поскольку она возбуждает стремление. Но именно так и определяется благо: “то, к чему всё стремится”²³. Поэтому можно сказать, что у всякой вещи есть единственная цель – благо этой вещи. Благое для вещей одного вида может отличаться от благого для других видов вещей, но возбуждать к себе стремление свойственно любому благу, а значит, благу как таковому; различные блага имеют, следовательно, одно основание благости – благо как таковое, или высшее благо. “Поэтому, – заключает Фома, – то, что является высшим благом, преимущественно есть цель всего. Но высшее благо только одно, и это – Бог ... Следовательно, все предуготовлено как к своей цели к одному благу, которое есть Бог”²⁴.

Понятие блага, подобно понятию формы, имеет двоякий смысл: с одной стороны, оно трактуется как цель, а с другой, как некое совершенство вещи, которое делает ее привлекательной, возбуждая к ней стремление; но в самой вещи это совершенство не является целью, которая должна быть ею достигнута. Рассматриваемое со второй точки зрения, благо предстает как сущее. Именно этот, второй смысл блага, – как актуально наличного совершенства вещи, – является первичным, что дает основание для следующего заключения. “Благо и сущее, – утверждает Фома, – реально одно и то же, а различаются только согласно понятию²⁵. Это явствует из следующего. «Понятие блага состоит в том, что оно есть нечто желаемое; поэтому Философ в книге I *Этики* говорит, что благо – это то, к чему все стремится. Ясно, однако, что всё, возбуждающее стремление к себе, привлекательно в силу того, что оно совершенно; ведь всё стремится к своему совершенству. Но нечто в такой же мере совершенно, в какой актуально. Поэтому ясно, что нечто в такой же мере благое, в какой сущее: ибо бытие, как явствует из вышесказанного (3, 4; 4, 1, ad 3), есть актуальность всякой вещи. Поэтому очевидно, что благое и сущее реально одно и то же, но [словом] “благо” именуется вещь, осмысляемая как нечто, возбуждающее к себе стремление, и этот смысл, [содержащийся в вещи], не именуется [словом] “сущее”» (S.T. I, 5, 1 c). Благим, следовательно, может быть названо и то, что вещь уже имеет (точнее, то, что она уже получила от деятеля – действующей причины появления у нее соответствующего совершенства), и то, к чему она стремится в своих действиях. Но даже в первом случае, в качестве актуально наличного, совершенство, полученное вещью от деятеля, невозможно описать, не апеллируя к понятию блага-цели. И не только потому, что к совершенной вещи как к благу может устремиться какая-то иная вещь. В тот момент, когда вещь получает от деятеля некое совершенство, между ней и деятелем устанавливается отношение *уподобления*. Это отношение конституируется как деятелем, поскольку он производит себе подобное, так и вещью, стремящейся уподобиться тому образцу, в соответствии с которым она была произведена. Совершенство А в произведенной

вещи представляет собой уменьшенную копию совершенства А, предсуществующего в божественном мышлении; это совершенство может быть сообщено вещи либо непосредственно Высшим Деятелем, либо через посредство цепочки вторичных деятелей. Вещь получает уменьшенную, ослабленную копию совершенства-образца, которая тотчас исчезла бы, если бы исчез образец; копия существует при условии сохранения постоянной связи с образцом. Божественный образец А выполняет функцию последней цели, к которой стремится и которой подражает вещь, наделенная свойством А, а промежуточные деятели, с помощью которых вещь была получена копия А являются промежуточными целями-образцами. “Все сотворенные вещи суть некие образы Первого Деятеля, а именно, Бога: деятель ведь производит себе подобное. Но совершенство образа состоит в том, чтобы репрезентировать свой образец посредством подобия ему: для этого ведь создается образ. Поэтому все вещи существуют ради того, чтобы достичь божественного подобия, как своей последней цели”²⁶. Поэтому все сотворенные субстанции оказываются – просто благодаря тому, что они обладают совершенствами (бытием и определенными свойствами) – связанными и друг с другом, и с Высшим Деятелем, поскольку “быть” означает “быть устремленным к более совершенному образцу как к своей цели”. Всякое сущее, произведенное каким-либо деятелем, одновременно является и благим; в качестве произведенного оно является *результатом* действия, в качестве обладающего совершенством, подобным совершенству-образцу, оно само действует (в том смысле, что проявляет активность), хотя подражание образцу не является действием в узком смысле слова, т.е. действием, производимым деятелем.

“Хотя вещи, лишённые разума, – утверждает Фома, – стремятся уподобиться ближайшим [производящим их] деятелям, но их природное устремление на этом не останавливается, ибо это устремление имеет своей целью уподобление высшему благу”²⁷. Уподобляются вещи Богу разными способами. Во-первых, как обладающие теми или иными совершенствами. Во-вторых, в качестве вторичных деятелей; вещи уподобляются божественному тем самым, что они являются причинами других²⁸. В-третьих, выполняя свои операции так, чтобы в результате этих операций достигались не только конкретные цели, но и в максимальной степени оказывалась реализованной главная цель, ради которой сотворен тот или иной вид вещей. “Собственная операция вещи является целью для нее, ибо она есть вторичное совершенство вещи; поэтому все, что подобающим образом расположено к собственной операции, называется добродетельным и благим”²⁹. Выполняя собственную операцию, вещь оказывается встроенной в общий порядок бытия, предполагающий, что каждое сущее существует не само по себе, но предназначено к выполнению определенной функции в составе целого. Огонь, например, не только сам имеет свойство “быть теплым в максимальной

степени”, но и, будучи наделен способностью нагревать (нагревание – собственная операция огня), сообщает тепло субстанциям, предустановленным к достижению иных целей, к выполнению собственных операций другого типа. Как проживание есть цель дома, разъясняет Фома, так и “собственная операция вещи, которая есть как бы употребление этой вещи, является ее целью”³⁰.

4. ПОЗНАНИЕ БОГА – ВЫСШАЯ ЦЕЛЬ ЧЕЛОВЕКА

Собственная операция субстанции, наделенной разумом, – это акт постижения. Неразумные творения уподобляются Богу, устремлены к нему как к последней цели; но они ничего не знают об этой цели, поскольку стремятся в силу естественного влечения, – стремление выражается в том, что они обладают совершенствами, которые суть подобия божественных совершенств, и выполняют операции, направленные исключительно на достижение частных благ, зависящих в своем существовании от Блага как такового. Разумные творения способны к более тесному соединению с Богом; они могут не просто стремиться к нему как к последней цели, но и достичь самой его субстанции в акте постижения. “Познавать Бога посредством акта постижения – последняя цель всякой разумной субстанции”³¹. В созерцании Бога, утверждает Фома, – высшее счастье человека; и этого счастья человек достигает посредством акта, производимого интеллектом. Вслед за Аристотелем Фома настаивает, “что высшее счастье человека – созерцательного [характера], поскольку состоит в умозрении величайшего умозерцаемого”³².

Рассматриваемое само по себе, утверждение о том, что постижение Бога – последняя цель и высшее блаженство человеческой жизни, является одним из центральных положений христианской этики. Но в томистской доктрине, помимо чисто религиозного смысла, оно приобретает дополнительный, технический смысл, поскольку всякое постижение, согласно Аристотелю и Фоме, состоит в постижении формы. Попытаемся выявить этот смысл.

Почему только разумные существа, согласно Фоме, осознают сам факт наличия высшей цели, к которой устремлено все сущее? Потому что эта цель умопостигаема, и только субстанции, наделенные разумом, могут постигать имматериальные формы. Но разве может созерцание какой бы то ни было формы, – если под формой понимать начало определенности созерцаемого объекта, – быть последней целью человеческой жизни, доставлять высшую радость и высшее счастье? По-видимому, нет. Созерцая Бога, человек постигает Первую Причину всего сущего, начало бытия и начало действия. Осуществляя акт созерцания, он соприкасается с самой совершенной из всех имматериальных форм, которая, с одной стороны, будучи сама в высшей степени неизменной и, следовательно, максимально определенной, является началом неизменности и определен-

ности всех остальных форм, а с другой стороны, служит источником любой активности, жизни, силы в сотворенных субстанциях. Такой акт познания, очевидно, не является интеллектуальным в том смысле, какой вкладывается в понятие интеллектуального, или рационального, познания в настоящее время. Именно потому, что в акте постижения Бога созерцанию человека предстоит не предмет знания в собственном смысле слова, характеристики которого фиксируются с чисто познавательной целью – чтобы отличить его от других предметов и установить, в каком отношении он к ним находится, но Благо, от которого проистекают все блага, которыми обладает и пользуется человек, начало бытия как его самого, так и мира, его окружающего, акт созерцания Бога может рассматриваться как высшая цель и высшее счастье человеческой жизни. Следует особо подчеркнуть, что акт такого созерцания не осознавался бы человеком как наивысшее счастье, если бы ум в момент созерцания *непосредственно* не постигал бы Бога как источник силы, могущества и созидающих действий, – если бы для постижения божественного всемогущества и благодати необходимо было бы рассмотреть следствия, проистекающие из действия Первой Причины. Созерцание Первой Причины или Высшего Деятеля (как и тварного деятеля) не имеет ничего общего с фиксацией причинного отношения, сводящейся к констатации *результата* действия, его начального и конечного пунктов. Чтобы объект постижения предстал не только в виде предмета знания, но и начала действия, необходимо, чтобы в акте постижения, наряду с формой, сообщаемой объекту определенность, которая позволяет ему стать предметом знания, схватывались мощь, внутренняя энергия, присущие объекту, которые проявляются в его действиях, но в самом акте созерцания схватываются непосредственно, независимо от действий, как присущие деятелю, обладающему определенной формой.

Человек, безусловно, способен осознать, почувствовать силу, энергию объекта, явленного в акте созерцания, его способность к осуществлению действий; вопрос лишь в том, осознается ли им энергичная составляющая объекта с помощью той же самой познавательной операции, которая обеспечивает усмотрение формы объекта постижения? Начало действия будет непосредственно доступно уму в акте созерцания формы лишь в том случае, если форма, обеспечивающая постижимость объекта, одновременно является и началом действия. Постулируя совпадение в одной форме двух начал – определенности и действия, Фома обосновал возможность такого интеллектуального акта, который одновременно является и познавательным, и экзистенциальным, дарующим блаженство; этот акт устанавливает между Богом и человеком не только чисто умозрительную связь – он неотделим от актов воли: “разумная субстанция достигает Бога своим действием, не только постигая, но и посредством акта воли, стремясь к Нему, любя Его и все свое удовольствие полагая в Нем”³³.

СИМВОЛИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ТОМИСТСКОЙ ОНТОЛОГИИ

Анализ трактовки акта Богопознания в доктрине Фомы Аквинского приводит к выводу: в Высшем Деятеле предполагается тот же способ соподчинения начал определенности и действия, что и в сотворенных деятелях. Во всяком случае, данный вывод можно сделать относительно той части доктрины, где обсуждаются понятия высшей цели человека и высшего счастья, которого он может достичь. Но это означает, что учение Фомы о Боге как высшей цели человеческой жизни строится на основе того же внутренне противоречивого представления о форме, как и концепция вторичных деятелей (субстанций). Предложенный Аристотелем способ совмещения неизменной формы (начала определенности вещи, конституирующего вещь в качестве единицы бытия, доступной рациональному знанию) и действия, был не только противоречив, поскольку приписывание действия форме несовместимо с главным требованием, которому должен удовлетворять предмет знания, а именно наличием у него однозначной, абсолютной неизменной определенности. Но и не соответствовал интуитивному представлению о соотношении действия и актуальной данности вещи сознанию человека, являющейся предпосылкой ее познания. Данным в качестве предмета знания, предстоящего сознанию в акте познания, в частности, в акте созерцания, может быть только нечто готовое, сформированное, т.е. некий *результат* проведенного действия; само действие не может быть дано, оно всегда остается скрытым за данностью, но в то же время предшествующим ей в качестве формирующего начала. Будучи результатом действия, актуально данное в принципе не может стать его началом. Можно предположить, что именно из такого представления о соотношении формы, как начала определенности и актуальной данности, и действия, созидающего форму, исходил Фома Аквинский, формулируя свое учение об акте бытия.

Акт бытия первичен по отношению к форме. Утверждение Аквината, что “Бог есть чистый акт” (S.T., I, 3, 2 с), означает, что в Боге нет неизменного начала (начала формы), предшествующего осуществлению действий, которые производятся Богом, например божественному мышлению, волею и т.п. Наличие действий, которые не выполняются деятелем (если словом “деятель” обозначить того, кто может быть указан, зафиксирован до и независимо от действий, им выполняемых), отличают акты, будь то акт бытия, акт знания, акт воли, от операций, которые обязательно “привязаны” к субъекту действия, выделенному заранее, до начала действия. О действиях-акте бессмысленно спрашивать, кто его производит, – акт первичен по отношению к тем моментам, которые могут быть выделены в качестве составляющих акта. Например, в акте знания ни божественный интеллект не предше-

ствуется предмету постижения, ни последний не предшествует Уму. “Поскольку же Бог не имеет никакой потенциальности, – пишет Фома, – но есть чистый акт, надлежит, чтобы в Нем интеллект и умопостигаемое были во всех отношениях тождественны, а именно так, что и интеллект не лишен умопостигаемого вида... и умопостигаемый вид есть не что иное, как субстанция божественного интеллекта” (S.T. I, 14, 2 с). “В Боге нет формы, которая что-то иное, чем Его бытие, как было показано выше (3, 4). Поэтому, поскольку сама Его субстанция есть также и умопостигаемый вид, как было сказано (14, 2), то с необходимостью следует, что само Его понимание есть Его сущность и Его бытие. Итак, из всего предшествующего явствует, что в Боге интеллект и то, что постигается, и умопостигаемый вид, и само постижение суть всецело одно и то же” (S.T. I, 14, 4 с).

Божественный акт, понимаемый прежде всего как акт бытия, первичен и по отношению к формам сотворенных вещей. “Само бытие соотносится с формой как ее акт. Вот почему в составных из материи и формы именно форма называется началом бытия: она завершает [т.е. актуализует] субстанцию, а акт субстанции – само бытие”³⁴. Бытие актуализует форму, потому что бытие, согласно Фоме, есть не что иное, как акт, который может быть обозначен, подобно любому действию, глаголом, а именно, глаголом “быть” (esse). Введение понятия акта бытия, т.е. действия, являющегося причиной существования вещи, причиной наличия у нее определенности, делающей ее доступной рациональному знанию, позволяет снять те противоречия, которые возникают, когда пытаются концептуализировать реальность, вводя понятие формы как начала действия.

Если действие (акт бытия) – причина формы, то оно оказывается изначально связанным с последней; фиксируя неизменную форму, человек фиксирует результат действия, которое само по себе остается недоступным рациональному знанию. Но каким образом тот факт, что за неизменными предметами, – единственными сущностями, доступными знанию-созерцанию, – скрыт акт, формирующий их, может быть зафиксирован в момент созерцания предметов? Наличие в осознаваемой реальности скрытого измерения, детерминирующего образование “объектов”, “вещей”, т.е. структурных единиц, обладающих концептуально постижимыми характеристиками, проявляется (на уровне рационального знания) в том, что взору субъекта предстоят не отдельные объекты, а различные совокупности объектов. Что объединяет объекты, обладающие неизменной формой, в одну совокупность? Объекты-атомы, поддаются фиксации благодаря наличию у них границ, изолирующих их друг от друга, превращающих каждый объект в отдельную, т.е. отделенную от других объектов, единицу. Каким же образом объекты атомы оказываются соотносенными друг с другом? В сфере рационального

знания проблема единства многообразия формулируется как проблема поиска начала, способного объединить элементы, наделенные неизменной формой. Попытки решить эту проблему, апеллируя к неизменным объектам или неизменным свойствам, но более высокого порядка, чем элементы многообразия, – именно в этой плоскости искали решение проблемы единства многообразия на протяжении многих веков начиная с Платона и кончая Кантором, – не могли привести к желаемому результату, поскольку неизменный атом не может соотноситься ни с атомами, находящимися на одном с ним уровне, ни с атомами, располагающимися на других уровнях. Соотноситься между собой могут “элементы”, не имеющие формы и потому недоступные знанию – “элементы” действия. Поэтому любое единство многообразия, фиксируемое средствами рационального знания, любое соотношение неизменных элементов отсылает к невидимому началу, определяющему и формирование, и соотнесение этих элементов.

Создавая учение об акте бытия, посредством которого творится вещь в целом, включая форму вещи, Фома Аквинский, конечно, не имел в виду те проблемы, о которых говорилось выше. Но формируя онтологию творения, он ставит вопрос о том, что представляет собой реальность, доступная рациональному знанию. И ответ, который он дает, по-видимому, имеет прямое отношение к пониманию структуры осознаваемой реальности, являющейся непосредственным предметом рационального (в том числе научного) знания.

Утверждение, что акт бытия первичен по отношению к форме, фактически означало переосмысление аристотелевского представления и о реальности, и о знании. По Аристотелю, форма является основанием и бытия вещи, и ее постижимости; “за” формой, схватываемой в акте созерцания, ничего нет – существование, как и действие, вторично по отношению к форме. Вещь в аристотелевской онтологии одномерна: она состоит исключительно из единиц, доступных знанию-созерцанию – субстанциальных и акцидентальных форм. В концепции Фомы Аквинского вещь оказывается двумерной: в ней есть форма, доступная знанию-созерцанию, и недоступный знанию акт бытия, являющийся причиной вещи. Акт бытия – это составляющая вещи, отличная от любых форм, которые можно зафиксировать в этой вещи, он выполняет функцию скрытого, рационально непостижимого ядра вещи. Об акте бытия, радикально отличном по своей структуре от концептуально постижимых форм, человек может иметь лишь косвенное знание – по тем проявлениям, которые он может созерцать. Такое знание не является рациональным: никакая проекция форм на реальность в себе не дает адекватного представления о структуре последней. О реальности, скрытой за концептуально постижимыми формами вещей, можно иметь только символическое знание.

Перевод глав 1–3, 16–20, 25–26, 37 третьей книги “Суммы против язычников” выполнен В.П. Гайдено по изданию: *S. Tomas de Aquino. Suma Contra los Gentiles. Edición bilingüe en dos volúmenes / Secunda. Madrid, 1968. Vol. II, edición dirigida por los padres L.R. Carcedo, O.P., A.R. Sierra.* Использован английский перевод: *St. Thomas Aquinas. Summa Contra Gentiles. Book 3: Providence / Transl. by V.J. Bourke. Notre Dame; L., 1975.*

- ¹ Подробное описание модели дано в статье: *Смирнов Г.А. Познание и /или структуризация: к разработке системной модели знания // Системные исследования: Методологические проблемы. Ежегодник 2003. М., 2005. (в печати).*
- ² Об этом см.: Там же.
- ³ Гл. 5; 1048 а 8–16.
- ⁴ Ср. 2, 3 с: *Quinta via*; S.C.G., II, 23.
- ⁵ Возможное – это одно, а существующее – другое; первое происходит только от божественной сущности и от божественного интеллекта (постижения), а второе – от божественной воли. Ничто из возможного не становится существующим независимо от воли Бога. Ср. 19, 4 ad 4: “Форма, как она существует только в уме, именно посредством воли определяется к тому, чтобы быть или не быть в проявленном результате (*in effectum*)”.
- ⁶ S.T., I, 5, 2 с.
- ⁷ “И так как форма производит актуальное бытие, то говорят, что форма есть акт”, *De principiis naturae*, 1. (*Фома Аквинский. О началах природы // Время, истина, субстанция. М.; ИФАН, 1991, С. 81.*)
- ⁸ “Акты же – двоякого рода: а именно первый, который есть форма; и второй, который есть действие (*operatio*)” (*Q.D. de pot.*, 1 с).
- ⁹ *Время, истина, субстанция. С. 81.*
- ¹⁰ *Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I: Вопросы 1–43. Киев; М., 2002. С. 256.*
- ¹¹ “Всякий деятель действует либо по природе, либо разумно. Несомненно, что действующие разумно действуют ради цели: ведь они действуют предвосхищая в уме (*praesenscientes in intellectu*) то, к чему придут через действие, и действуют, исходя из такого пред-понятия (*praesensceptione*): это ведь и значит – действовать разумно. Но как в пред-постигающем уме существует полное подобие результата, который достигается действием постигающего [деятеля], так и в природном деятеле предсуществует подобие естественного результата, исходя из которого действие бывает определено к этому результату: ведь огонь рождает огонь, а олива – оливу.” (*S.C.G.*, III, 2, ad *Adhuc. Omne agens*).
- ¹² *Время, истина, субстанция. С. 89.*
- ¹³ См., например: *De princ. nat.*, 3 (там же, с. 86).
- ¹⁴ Там же. С. 81.
- ¹⁵ Там же. С. 91.
- ¹⁶ Там же. С. 80.
- ¹⁷ Там же. С. 81.
- ¹⁸ Там же. С. 82.
- ¹⁹ «Слово “субстанция” означает... то, что существует само по себе», но при этом “существование [субстанции]... не есть сама ее сущность” (*ST, I, 3, 5, ad 1*).
- ²⁰ S.C.G., III. С. 22, ad *Nam quaedam operatio*.
- ²¹ S.C.G., III. С. 3, ad *Inde enim*.
- ²² S.C.G., III. С. 3, ad *Adhuc. Omnis actio*.

- ²³ S.C.G., III. С. 16, ad Amplius. Finis rei. Ср.: *Аристотель*, Никомахова этика. I, 1: 1094 а 3 (Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 54).
- ²⁴ S.C.G., III, с. 17, ad Si enim nihil.
- ²⁵ И благо, и сущее суть понятия, представляющие под разными углами зрения одну и ту же вещь, но выражающие различные смысловые характеристики (rationes) одной и той же вещи.
- ²⁶ S.C.G., III. С. 19, ad Praeterea. Res omnes.
- ²⁷ S.C.G., III. С. 25, ad Adhuc. Sicut res.
- ²⁸ См. S.C.G., III. С. 21, ad Amplius.
- ²⁹ S.C.G., III. С. 25, ad Item. Propria operatio.
- ³⁰ S.C.G., III. С. 26, ad Neque etiam.
- ³¹ S.C.G., III. С. 25, ad Item. Propria operatio.
- ³² S.C.G., III. С. 25, ad Huic etiam; ср.: *Аристотель* Никомахова этика. X, 7: 1177 а 12–21.
- ³³ S.C.G., III. С. 26, ad Quia vero.
- ³⁴ S.C.G., II. С. 54 (*Фома Аквинский*. Сумма против язычников. М., 2004. Кн. II. С. 243).

ПРИЛОЖЕНИЕ

Ф О М А А К В И Н С К И Й

СУММА ПРОТИВ ЯЗЫЧНИКОВ.

КНИГА III. ОТРЫВКИ

ГЛАВА 1

ВВЕДЕНИЕ

Бог есть Господь великий и Царь великий над всеми богами. Ибо не отвергнет Господь народа своего. В руке Его все пределы земли, и вершины гор – Его же. Ибо Его – море, и Он создал его, и сушу образовали руки Его

(Пс. 94, 3–5)¹.

В предшествующих книгах было показано, что существует одно Первое Сущее, обладающее всей полнотой совершенства всего сущего, которое мы называем Богом. От изобилия своего совершенства Он наделяет все существующие вещи бытием, так что показано, что Он не только Первое Сущее, но и начало всякого бытия. И бытие Он сообщает не с необходимостью природы, но по решению своей воли, как ясно видно из вышесказанного (II, 23). Отсюда следует, что Он – Господь созданных им вещей: ведь и мы хозяева

вещей, которые подчинены нашей воле. Но Его господство над произведенными им вещами совершенно, так как, чтобы произвести их, Он не нуждался ни в помощи внешних деятелей, ни в лежащей в основании материи, ибо Он – универсальный Создатель всего сущего.

Всё, что произведено по воле деятеля, предопределено [предназначено] им к некоторой цели. Ведь собственный объект воли – благо и цель, поэтому необходимо, чтобы вещи, происходящие от воли, были предназначены для некоторой цели. Последней цели всякая вещь достигает через свое собственное действие, которое должно быть направлено к цели Тем, Кто даровал вещам начала, через которые они действуют.

Таким образом, Бог, во всех отношениях совершенный сам по себе и своим могуществом дарующий всем вещам бытие, должен существовать как Правитель всех сущих и не управляться никем другим. И не существует ничего, что избегает Его правления, так же как не существует ничего, что не получило бы своего бытия от Него. Как совершенен Он в отношении бытия и причинности, так же Он совершенен и в отношении правления.

Результат же этого правления по-разному проявляется в различных сущих в зависимости от их природы. Ибо некоторые так произведены Богом, чтобы, обладая разумом, они были по образу и подобию Бога. Поэтому они не только направляемы, но и сами себя направляют в соответствии с собственными действиями к надлежащей цели. Если они, направляя себя, подчиняются божественному правлению, тогда божественным правлением позволяет им достичь последней цели; но им бывает отказано в этом, если они в своем продвижении избирают неподобающее направление.

Иные же, лишённые разума, не направляются сами к своим целям, но бывают направляемы другим. Из них одни неуничтожаемы, и как не могут претерпевать никакого ущерба в своем природном бытии, так и в своих собственных действиях никак не могут отклоняться от направления к предустановленной для них цели, но неуклонно подчиняются правлению Первого Правителя. Таковы небесные тела, чьи движения всегда одинаковы.

Другие же уничтожаемы; они могут лишаться своего природного бытия, которое, однако, восполняется возрастанием другого: ведь когда одно гибнет, другое возникает. Подобным образом, в своих собственных действиях они могут отклоняться от природного порядка, и все же такое нарушение уравнивается тем благом, которое от этого происходит. Таким образом, очевидно, что даже те вещи, которые, как представляется, отклоняются от порядка первого правления, не избегают власти Первого Правителя. Даже эти уничтожаемые тела, – как сотворены самим Богом, так и вполне подчинены Его власти.

Когда исполненный Духа Псалмопевец созерцает это, то чтобы показать нам божественное правление, он, во-первых, описывает

нам совершенство Первого Правителя: совершенство природы – тем, что называет его *Богом*, совершенство могущества – тем, что называет Его *великим Господом*, как бы имея в виду, что он ни в чем не нуждается для того, чтобы произвести все плоды своего могущества; совершенство власти – тем, называет Его *великим Царем над всеми богами*, ибо, если бы и были многие правители (ср. 1 Кор. 8, 5), они подчинялись бы Его правлению.

Во-вторых, он описывает нам способ правления. И прежде всего в отношении разумных существ, которые, повинаясь Его правлению, приводятся Господом к последней цели, а эта цель – Он сам; поэтому Псалмопевец говорит: “Ибо не отвергнет Господь народа своего”. Затем в отношении вещей уничтожаемых, которые, даже если порой отклоняются от подобающих им действий, тем не менее не исключаются из того, на что распространяется могущество Первого Правителя, он говорит: “Ибо в руке Его все пределы земли”. Относительно же небесных тел, которые выше всех высот земных, т.е. превосходят все уничтожаемые тела, и всегда соблюдают справедливый порядок божественного правления, он говорит: “И вершины гор – Его”.

В-третьих, он указывает основание самого всеобщего правления: ибо необходимо, чтобы созданное Богом, Им же и управлялось. И потому Псалмопевец говорит: “Ибо Его – море...” и т.д.

Так как в первой книге мы описывали совершенство Божественной природы, во второй книге – совершенство могущества Бога, поскольку Он Создатель и Господь всех вещей, то в этой третьей книге остается описать Его совершенную власть или достоинство, поскольку Он есть Цель и Правитель всех вещей. Порядок рассмотрения будет таков. Во-первых, речь пойдет о Нем, поскольку Он – цель всех вещей; во-вторых, о Его всеобщем правлении, потому что Он управляет всем творением (гл. 64–110); в-третьих, о его особом правлении, поскольку Он управляет творениями, наделенными разумом (гл. 111–163).

ГЛАВА 2

ЧТО ВСЯКИЙ ДЕЯТЕЛЬ ДЕЙСТВУЕТ РАДИ ЦЕЛИ

Прежде всего следует показать, что всякий деятель в своем действии стремится к некоторой цели.

В случае вещей, которые явно действуют ради цели, мы называем целью то, к чему направляется устремление, [порыв] деятеля. Ведь достигший этого считается достигшим цели, а если это ему не удалось, значит не удалось достичь избранной цели, примерами чего служат врач, работающий ради здоровья, а также человек, бегущий до определенного пункта. И в этом отношении безразлично, является ли стремящееся к цели познающим или нет: так, мишень – это

цель для стрелка, но она же – цель и для движения стрелы. Но всякое устремление деятеля направлено к чему-то определенному: ведь дело не обстоит так, что от любой силы происходит какое угодно действие, но от тепла – нагревание, а от холода – охлаждение; поэтому и действия различаются по виду в соответствии с различием активных способностей. Действие же в одних случаях заканчивается чем-то произведенным, как, например, строительство заканчивается домом, а лечение – здоровьем, в других же – нет, как в случаях мышления или ощущения. И если какое-то действие заканчивается чем-нибудь произведенным, то устремление, [порыв] деятеля направляется через действие к этому произведенному; если же действие не заканчивается чем-то произведенным, то порыв деятеля устремляется в само действие. Таким образом, надлежит, чтобы всякий деятель в своем действии преследовал цель; иногда эта цель – само действие, а иногда – нечто, произведенное посредством действия.

Кроме того, применительно ко всем [деятелям], действующим ради цели, мы называем последней целью то, сверх чего деятель ничего не ищет. Так, например, действие врача простирается вплоть до обретения здоровья и не направляется на что-либо дальнейшее, когда это достигнуто. В действии любого деятеля можно обрести нечто такое, сверх чего деятель ничего не ищет: иначе действия продолжались бы до бесконечности. Но это невозможно. Поскольку “бесконечное не может быть пройдено”², деятель не начал бы действовать, ибо ничто не движется к тому, к чему невозможно прийти. Таким образом, всякий деятель действует ради цели.

Далее, если действия деятеля продолжают до бесконечности, то следствием этих действий либо будет что-то произведенное, либо нет. Если следствием будет нечто произведенное, то бытие этого произведенного последует после бесконечного [ряда] действий. Но невозможно, чтобы существовало то, чему предшествует, [как уже пройденное], бесконечное, ибо нельзя пройти бесконечное. Если же невозможно существование чего-то, то невозможно и его возникновение; а то, возникновение чего невозможно, нельзя произвести. Следовательно, невозможно, чтобы деятель начал производить нечто, [т.е. такое будущее произведенное], чему предшествует бесконечное число действий. – Если же следствием этих действий не является что-либо произведенное, то порядок такого рода действий должен соответствовать либо порядку активных сил: например, человек ощущает, чтобы воображать, а воображает, чтобы постигать, постигает же, чтобы желать; либо порядку объектов: например, я рассматриваю тело, чтобы рассматривать душу, а ее – чтобы рассматривать обособленные субстанции, а их – чтобы рассматривать Бога. Но невозможно идти до бесконечности в ряду активных сил, так же как в

ряду форм вещей, что доказывається в книге II Метафизики³, ибо форма есть начало действия; невозможно идти до бесконечности и в ряду объектов, так же, как в ряду сущих, поскольку есть одно Первое Сущее, как было показано выше (II, 42). – Таким образом, невозможно, чтобы действия продолжались до бесконечности, [чтобы ряд действий уходил в бесконечность]. Стало быть, должно быть нечто такое, что при его наличии успокаивается стремление деятеля. Следовательно, всякий деятель действует ради цели.

Затем. В [ряду деятелей], действующих целесообразно, все промежуточные [инстанции] между первым деятелем и последней целью являются целями в отношении предшествующих и активными началами в отношении последующих. Но если стремление деятеля не направлено на что-то определенное, но действия, как было сказано, продолжают до бесконечности, то ряд активных начал должен продолжаться до бесконечности. Как показано выше, это невозможно. Следовательно, необходимо, чтобы стремление деятеля было направлено на что-то определенное.

Кроме того. Всякий деятель действует либо по природе, либо разумно. Несомненно, что действующие разумно действуют ради цели: ведь они действуют, предвосхищая в уме (*praesconspicientes in intellectu*) то, к чему придут через действие, и действуют, исходя из такого пред-понятия (*praesconceptione*): это ведь и значит – действовать разумно. Но как в пред-постигающем уме существует полное подобие результата, который достигается действием постигающего [деятеля], так и в природном деятеле предсуществует подобие естественного результата, исходя из которого действие бывает определено к этому результату: ведь огонь рождает огонь, а олива – оливу. Стало быть, подобно тому, как действующий разумно направляется через свое действие к определенной цели, так же и действующий по природе. Следовательно, всякий деятель действует ради цели.

Далее. Мы находим грех только в тех действиях, которые целесообразны: ведь не ставится кому-либо в вину, если погрешит в отношении того, что не было его целью. Ведь ошибочное лечение вменяется в вину врачу, а не строителю или грамматiku. Однако мы находим погрешность в тех [действиях], которые делаются в соответствии с искусством, например, когда грамматик говорит неправильно, а также в тех, которые имеют место по природе, как, например, в случаях уродства. Следовательно, как действующий намеренно и в соответствии с искусством действует ради цели, так и действующий по природе.

И еще. Если бы деятель не стремился к какому-то определенному результату, то все результаты были бы для него безразличны. Но безразлично относящийся ко многим [возможностям] не предпочтет делать скорее то, нежели другое. Поэтому деятель,

для которого любая альтернатива случайна, не придет ни к какому результату, если он не будет чем-либо определен к одному. Таким образом, ему невозможно было бы действовать. Следовательно, всякий деятель стремится к некоторому определенному результату, который называется его целью.

Существуют некие действия, которые, как представляется, нецелесообразны, например, действия развлекательные и созерцательные, а также те, которые осуществляются, оставаясь без внимания, как, например, почесывание бороды и т.п. Приняв их в расчет, кто-то может подумать, что имеются деятели, действующие не ради цели. – Следует, однако, иметь в виду, что созерцательные действия бывают не ради какой-то иной цели, но сами они суть цели. Развлекательные же действия [игры, забавы] сами являются целями тогда, когда кто-то играет только ради удовольствия, заключающегося в игре; а иногда они бывают целесообразными, если мы играем, чтобы потом усерднее работать. Действия же, которые не сопровождаются вниманием, имеют своим источником не разум, а внезапный [акт] воображения или природное начало: так, беспорядочность гуморов, возбуждающих зуд, – причина почесывания бороды, не привлекающего внимания ума. Эти действия тоже стремятся к некоторой цели, хотя вне разумного порядка.

Тем самым исключается заблуждение древних натурфилософов, которые полагали, что всё возникает из необходимости материи, и совершенно устраняли из вещей целевую причину⁴.

ГЛАВА 3

ЧТО ВСЯКИЙ ДЕЯТЕЛЬ ДЕЙСТВУЕТ РАДИ БЛАГА

Исходя из этого, далее следует показать, что всякий деятель действует ради блага.

Что всякий деятель действует целесообразно, явствует из того, что всякий деятель стремится к чему-то определенному. Но то, к чему деятель определенно стремится, должно быть подходящим для него: ведь он и стремится к этому только ради [своей] слаженности с ним. Но подходящее кому-то является для него благом. Следовательно, всякий деятель действует ради блага.

Кроме того. Цель есть то, в чем достигает покоя стремление как действующего и движущего, так и того, что движется. Но это относится к смысловому содержанию блага – чтобы на нем заканчивалось стремление: ведь “блага есть то, к чему все стремится”⁵. Следовательно, всякое действие и движение – ради блага.

Кроме того. Представляется, что всякое действие и движение некоторым образом предназначены для бытия: либо чтобы оно со-

хранялось как бытие вида или индивида, либо чтобы оно приобреталось вновь. Но именно само бытие и есть благо. И поэтому все стремится существовать. Следовательно, всякое действие и движение бывает ради блага.

Далее. Всякое действие и движение бывает ради некоторого совершенства. Ведь если само действие является целью, то ясно, что оно есть вторичное совершенство деятеля. Если же действие состоит в преобразовании внешней материи, то очевидно, что движущее стремится внести некое совершенство в движимую вещь; к этому совершенству в случае естественного движения стремится также и движимое. Но мы говорим, что быть совершенным – это благо. Следовательно, всякое действие и движение бывает ради блага.

И еще. Всякий деятель действует постольку, поскольку он существует актуально. Действуя же, он стремится к себе подобному. Следовательно, стремится к некоторому акту. Но всякий акт имеет смысл блага: ведь зло имеет место только в потенции, которая лишена актуальности. Следовательно, всякое действие бывает ради блага.

Кроме того. Тот, кто действует разумно, действует целесообразно, как сам определяющий себе цель. Действующее посредством природы, хотя действует целесообразно, как было показано (Ш, 2), однако не определяет себе цель, так как не знает смысла цели, [не осмысляет что-либо как цель], но движется к цели, определенной ему кем-то другим. Действующий же разумно определяет себе цель только в смысле блага: ведь умопостигаемое движется только в том случае, если взято в смысле блага, являющегося объектом воли. Следовательно, и действующее по природе движется и действует ради какой-либо цели, лишь постольку эта цель есть благо, так как действующему по природе цель была бы задана неким стремлением. Следовательно, всякий деятель действует ради блага.

И еще. Избегать зла и стремиться к благу – имеет один и тот же смысл; подобно тому, как один и тот же смысл имеет – двигаться снизу и двигаться вверх. Но оказывается, все избегают зла: ведь действующие разумно избегают чего-либо на том основании, что постигают это как зло; а все действующее по природе, сопротивляется, сколько есть сил, разрушению, которое для всякой [вещи] есть зло. Следовательно, все действуют ради блага.

Кроме того. О том, что происходит в результате действия какого-либо деятеля помимо его намерения, говорят, что это происходит нечаянно или случайно. В делах природы, как мы видим, всегда или в большинстве случаев происходит то, что лучше: так, например, в растениях листья расположены так, чтобы укрывать плоды, и части животных расположены так, чтобы животные могли спастись. Если так происходит помимо намерения природ-

ного деятеля, это будет нечаянно или случайно. Однако это невозможно: ведь нечаянным или случайным является не то, что бывает всегда или в большинстве случаев, но то, что бывает в немногих случаях⁶. Стало быть, природный деятель стремится к лучшему. Это еще очевиднее в случае действующего разумно. Следовательно, всякий деятель в своем действии стремится к благу.

И еще. Всё, что движется, приводится к концу движения двигателем или деятелем. Надлежит, таким образом, чтобы движущее и движимое стремились к одному и тому же. Но то, что движется, поскольку оно в потенции, стремится к акту, а стало быть, к совершенству и благу: ибо посредством движения переходят из потенции в акт. Следовательно, и двигатель, и деятель в своем движении стремятся к благу.

Вот почему философы, определяя благо, говорили: “Благо – то, к чему все стремится”. И Дионисий в главе 4 сочинения *О Божественных именах* говорит, что “все стремятся к благу и наилучшему”⁷.

ГЛАВА 16

ЧТО ЦЕЛЬ ВСЯКОЙ ВЕЩИ – БЛАГО

Если всякий деятель действует ради блага, как было показано выше (гл. 3), то следует далее, что для всякого сущего [его] благо есть цель. Ибо всякое сущее предопределено [предустремлено – *ordīnatur*] к цели через свое действие: ведь либо само действие должно быть целью, либо цель действия должна быть также и целью деятеля. А это и есть его благо.

Далее. Цель всякой вещи – то, чем оканчивается ее стремление⁸. Стремление же всякой вещи завершается благом. Ведь именно так философы определяют благо: “то, к чему все стремится”⁹. Следовательно, цель всякой вещи – некоторое благо.

И еще. То, к чему вещь устремляется, пока оно вне ее, и в чем успокаивается, когда обладает им, – это ее цель. Но всякая вещь, будучи лишена подобающего ей совершенства, движется к нему, насколько это от нее зависит; если же обладает им, она успокаивается в нем. Поэтому цель всякой вещи – ее совершенство. Совершенство же всякой вещи – ее благо. Следовательно, всякая вещь предопределена, [предустремлена] к благу как к цели.

Кроме того, знающие свою цель точно так же предопределены к цели, как и те, что не знают ее, хотя знающие цель, движутся к ней сами по себе, а не знающие стремятся к цели, как бы направляемые другим, что ясно показывает пример лучника и стрелы. Те, кто познает свою цель, всегда бывают устремлены к благу как к цели: ведь воля, которая является стремлением к прежде познанной цели, устремляется к чему-либо только в том случае,

если оно имеет смысл блага, являющегося объектом воли. Так что и не знающие своей цели предопределены к благу как к цели. Следовательно, цель всего – благо.

ГЛАВА 17

ЧТО ВСЕ ПРЕДОПРЕДЕЛЕНО К ОДНОЙ ЦЕЛИ, КОТОРАЯ ЕСТЬ БОГ

Но отсюда очевидно, что все направлено, [предустремлено] к одному благу как к последней цели.

Ведь если все стремится к чему-либо как к цели, лишь поскольку оно есть благо, то благо, именно как благо, должно быть целью. Поэтому то, что является высшим благом, преимущественно есть цель всего. Но высшее благо только одно, и это – Бог, что было доказано в книге I (I, 42). Следовательно, все предустремлено как к своей цели к одному благу, которое есть Бог.

Затем. Высшее во всяком роде является причиной всего принадлежащего к этому роду¹⁰; так, огонь, который является самым теплым, – причина тепла в других вещах. Высшее же благо, Бог, – причина благости во всех благах. Стало быть, и причина всякой цели – также цель: ведь всё выступает в качестве цели поскольку оно – благо. Но “то, по причине чего каждое является таким-то, в большей степени является таким”¹¹. Следовательно, Бог есть цель всех вещей в наибольшей степени.

Кроме того, во всяком роде причин первая причина – в большей степени причина, нежели вторичная причина, ибо вторичная причина является причиной только благодаря первой причине. Поэтому то, что является первой причиной в порядке целевых причин, должно быть в большей мере целевой причиной какой-либо вещи, чем ее ближайшая целевая причина. Но Бог – первая причина в порядке целевых причин, так как Он является высшим в порядке благ. Следовательно, Он в большей степени есть цель всякой вещи, нежели ее ближайшая цель.

Далее. Во всяком упорядоченном ряду целей последняя цель должна быть целью всех предшествующих целей. Например, если лекарство изготавливается, чтобы дать его больному, дают же его ради очищения, очищение же для того, чтобы похудеть, а худеют ради здоровья, то здоровье обязательно будет целью и похудания, и очищения и всего остального, что предшествует. Но все вещи по различной степени благости упорядочены в направлении к одному высшему благу, которое есть причина всякой благости. В силу этого, так как благо имеет смысл цели, все упорядочено в направлении к Богу, как предшествующие цели – к последней цели. Надлежит, следовательно, чтобы целью всего был Бог.

Кроме того, частное благо предопределено к общему благу как к цели: действительно, бытие части предназначено для бытия целого¹². Потому “благо народа божественнее, чем благо одного человека”¹³. Но высшее благо, т.е. Бог, – это общее благо, поскольку от Него зависит благо всего вообще. Благо же, благодаря которому является благой любая отдельная вещь, – это и ее частное благо, и благо для других, зависящих от этого блага. Следовательно, все вещи предопределены, [предустремлены] как к своей цели к одному благу, которое есть Бог.

И еще. Порядок целей отвечает порядку деятелей, ибо как высшим деятелем движимы все вторичные деятели, так и все цели вторичных деятелей должны быть в определенном порядке предустремлены к цели высшего деятеля: ведь что бы ни делал высший деятель, Он делает это ради своей цели. Но высший деятель производит действия всех низших деятелей тем, что движет их все к их действиям и, вследствие того, к их целям. Отсюда вытекает, что все цели вторичных деятелей направляются первым деятелем к его собственной цели. Но первый производящий деятель всех вещей – Бог, как доказано в книге первой (I, 74). Поэтому все вещи, созданы ли они непосредственно Богом, или посредством вторичных причин, направлены, [предустремлены] к Богу как к своей цели. Но все сущие именно таковы: ведь, как показано в книге второй (II, 15), не может существовать ничего, что не получило бы своего бытия от Него. Следовательно, все вещи направлены к Богу как к своей цели.

Кроме того, последней целью всякого создателя как такового является он сам; мы ведь используем вещи, сделанные нами, для самих себя, и если в иных случаях человек делает что-то ради другого, это связано с его собственным благом либо как полезное, либо как приятное, либо как достойное. Но, как явствует из предшествующего (II, 15), Бог является созидательной причиной всех вещей, одних – непосредственно, других – через посредство иных причин. Следовательно, Он сам – цель всех вещей.

Кроме того, цель первенствует перед другими причинами, и ей все прочие причины обязаны тем, что являются причинами актуально: ведь деятель действует только ради цели, как было показано (III, 2). Материя переводится в акт формы деятелем; так что материя становится актуально материей этой вещи, и подобным образом форма – формой этой вещи, действием деятеля, а следовательно, через цель. Также последующая цель является причиной того, что предшествующая цель [задает направленность], устремляет к себе как к цели: ведь нечто движется к ближайшей цели только ради окончательной цели. Таким образом, последняя цель есть первая причина всего. Но быть первой причиной всего с необходимостью подобает Первому Существу, которое есть Бог, как было показано выше (II, 15). Следовательно, Бог – последняя цель всего.

Поэтому сказано в *Книге Притчей Соломоновых*: “Всё сделал Бог ради Себя” (Прит. 16, 4); и в *Откровении Иоанна Богослова*: “Я Альфа и Омега, Первый и Последний”¹⁴ (Отк. 22, 13).

ГЛАВА 18

КАКИМ ОБРАЗОМ БОГ ЯВЛЯЕТСЯ ЦЕЛЬЮ ВЕЩЕЙ

Предстоит еще исследовать, каким образом Бог является целью всего. Это будет прояснено на основании предшествующего.

Последняя цель всех вещей в отношении существования предшествует всему сущему. Имеется такая цель, которая, даже первенствуя в смысле причинности, поскольку она состоит в намерении, является, однако, последующей в отношении существования. Так бывает в случае, когда цель есть то, что деятель формирует своим действием: например, когда врач своим действием создает в больном здоровье, которое тем не менее и есть его цель. Но имеется и такая цель, которая, будучи предшествующей в смысле причинности, предшествует также и в отношении существования; например, целью называется то, что стремится приобрести какая-то вещь своим действием или движением, как огонь посредством своего движения стремится занять место вверху, а король посредством сражения – занять город. Бог же является целью вещей как то, что должно быть достигнуто всякой вещью по-своему.

И еще. Бог одновременно и последняя цель и первый деятель, как было показано (Ш, 17). Но цель, создаваемая действием деятеля, не может быть первым деятелем – скорее, это результат действия деятеля. Следовательно, Бог не может быть целью вещей как нечто, создаваемое [действием деятеля], но только как нечто предсуществующее, что должно быть достигнуто.

Далее. Если бы некий деятель действовал ради какой-то уже существующей вещи и его действием нечто создавалось бы, то вещь, ради которой действует деятель, должна приобретать нечто от действия деятеля [что-то к ней должно прибавляться действием деятеля]; например, если солдаты сражаются ради военачальника, [который одерживает победу,] то он приобретает победу, причиной которой послужили действия солдат. Но Бог ничего не может приобрести от действия какой бы то ни было вещи, ибо Его благодать вполне совершенна, как было показано в книге первой (I, 37 и далее). Итак, остается заключить, что Бог является целью вещей не как нечто формируемое или производимое вещами, и не так, что Он приобретает нечто от вещей, но единственно таким образом, что Он приобретает вещами, [т.е. вещи достигают Его].

И еще. Надлежит, чтобы результат действия направлялся к цели тем же способом, каким деятель действует ради цели. Но Бог, Первый Деятель, производящий все вещи, действует не так, как если бы Он нечто приобретал своим действием, но так, как если бы своим действием Он нечто даровал. Ибо Он не находится в потенции, чтобы Он мог нечто приобрести, но исключительно в совершенном акте, от которого может щедро даровать. Следовательно, вещи направлены, [предустре-млены] к Богу не как к цели, для которой нечто приобретается, но так, чтобы благодаря наличию такой цели вещи, каждая по-своему, дости-гали, [приобретали] Его, потому что Он сам – их цель.

ГЛАВА 19

ЧТО ВСЕ ВЕЩИ СТРЕМЯТСЯ СТАТЬ ПОДОБНЫМИ БОГУ

Сотворенные вещи уподобляются Богу в силу того, что приобрета-ют божественную благодать. Если же все вещи стремятся к Богу как к последней цели, чтобы достичь Его благодати (см. III, 18), то отсю-да следует, что последняя цель вещей – стать подобными Богу.

Далее. Говорят, что деятель является целью результата дейст-вия, поскольку результат действия стремится быть подобным деяте-лю: потому форма рождающего есть цель рождения¹⁵. Но Бог явля-ется целью вещей таким образом, что Он же есть для них первый производящий деятель. Следовательно, все стремится, как к послед-ней цели, уподобиться Богу.

И еще. Совершенно очевидно, что вещи от природы стремятся к бытию¹⁶, и если они где-то могут быть уничтожены, то сопротивляют-ся губящим и стремятся туда, где могут сохраниться, как, например, огонь стремится вверх, а земля – вниз. Согласно этому бытие имеет все, что уподобляется Богу, который есть само сущее бытие; ибо всё [вещи] существуют только как соучастники в бытии. Следовательно, все [вещи] стремятся, как к последней цели, уподобиться Богу.

Кроме того. Все сотворенные вещи суть некие образы Первого Деятеля, а именно, Бога: деятель ведь производит себе подобное¹⁷. Но совершенство образа состоит в том, чтобы репрезентировать свой образец посредством подобия ему: для этого ведь создается об-раз. Поэтому все вещи существуют ради того, чтобы достичь божест-венного подобия, как своей последней цели.

И еще. Все вещи, как было показано выше (III, 16), посредством своего движения или действия стремятся, как к своей цели, к неко-торому благу. Но вещь причастна благу именно в такой степени, в какой уподобляется Первой Благодати, т.е. Богу. Следовательно, все вещи посредством своих движений и действий стремятся к божест-венному подобию как к своей последней цели.

КАКИМ ОБРАЗОМ
ВЕЩИ УПОДОБЛЯЮТСЯ БОЖЕСТВЕННОЙ БЛАГОСТИ

Как явствует из сказанного, уподобиться Богу – последняя цель всех вещей¹⁸. Подлинно смысл цели имеет благо. Так что вещи стремятся к тому, чтобы каждая по-своему уподобиться Богу, поскольку Он благ.

Творения усваивают благодать не такого же рода, как она есть в Боге, хотя божественной благодати каждая вещь подражает по-своему. Божественная благодать проста, как бы вся целиком составляя одно. Ведь само божественное бытие обладает всей полнотой совершенства, как было показано в первой книге (I, 28). Стало быть, так как всякая вещь является благой настолько, насколько совершенна, то само божественное бытие есть совершенная благодать Божья; ибо в Боге одно и то же – быть, жить, быть мудрым, быть блаженным и всем прочим, что бы еще ни представлялось принадлежащим к совершенству и благодати, как если бы вся божественная благодать была божественным бытием. И опять-таки, само божественное бытие есть субстанция существующего Бога (I, 21 и сл.). В других же вещах этого не может быть. Ведь во второй книге (II, 15) показано, что никакая сотворенная субстанция не тождественна своему бытию. Таким образом, если любая вещь, поскольку она существует, является благой, однако никакая из этих вещей не является своим собственным бытием, то никакая из них не является своей собственной благодатью, но любая из них является благой по причастности к благодати, как и сущей является по причастности Божью бытию.

С другой стороны, не все творения находятся на одной ступени в отношении благодати. Ведь у одних субстанция их есть форма и акт; а именно, у тех, кому в силу того, что они существуют, подобает быть актуально и быть благими. У других же субстанция составлена из материи и формы: им подобает быть актуально и быть благими, но лишь в силу чего-то принадлежащего им, а именно в силу формы. Итак, божественная субстанция есть ее собственная благодать; простая субстанция участвует в благодати в силу того, что существует; составная же субстанция – в силу чего-то принадлежащего ей.

На этой третьей ступени у субстанций обнаруживается, в свою очередь, различие в отношении самого бытия. Ведь у некоторых, состоящих из материи и формы, вся потенциальность материи осуществлена формой, так что в материи не остается потенции к иной форме; а вследствие этого и ни в какой другой материи нет потенции к этой форме. Таковы небесные тела,

которые составлены неизменными из всей своей материи. — У других форма не осуществляет всей потенциальности материи; поэтому в материи остается еще потенция к другой форме; и в другой материи отчасти остается потенция к этой форме, что проявляется в случае элементов и того, что составлено из элементов. Поскольку же лишенность — это отрицание [наличия] в субстанции того, что может в ней наличествовать, то ясно, что с такой формой, которая не осуществляет всей потенциальности материи, соединяется лишенность формы. Но эта лишенность не может соединиться с субстанцией, форма которой осуществляет всю потенциальность материи; не может соединиться и с той, которая по своей сущности есть форма; и тем более с той, сущность которой есть само бытие. Поскольку же очевидно, что движение невозможно там, где нет потенции к чему-либо, так как движение — это “акт существующего в потенции”¹⁹, очевидно также, что зло есть самая лишенность блага, то ясно, что на этом низшем уровне субстанций имеется благо изменчивое и смешанное с противоположным ему злом, какого на высших уровнях субстанций не может быть. Следовательно, такая субстанция, описанная последним способом, [т.е. принадлежащая к низшему уровню субстанций], обладает как низшей степенью бытия, так и низшей степенью благодати.

Между частями этой субстанции, составленной из материи и формы, обнаруживается градация благодати. Так как материя, взятая сама по себе, есть сущее в потенции, форма же есть ее акт, а составная субстанция является актуально существующей благодаря форме, то форма будет благой сама по себе, составная субстанция — поскольку является актуально существующей благодаря форме, а материя — поскольку она в потенции к форме. Что-либо является благом, лишь поскольку оно есть сущее, и все же нет необходимости, чтобы материя, которая есть лишь потенциально сущее, была и благой только потенциально. Сущее ведь сказывается [о чем-либо] безотносительно, благое же состоит также в некотором отношении [в предназначенности к чему-либо]. Так что нечто называется благом [т.е. об этом нечто сказывается предикат “благое”] не только потому, что оно есть цель или достигает цели; но даже если оно еще не достигло цели, коль скоро оно находится в отношении к цели, в силу этого самого и называется благом. Следовательно, материя не может быть названа просто сущим, [сущим как таковым] исходя из того, что она есть потенциально сущее, чем подразумевается отношение к бытию; но в силу этого, [т.е. в силу того, что она есть потенциально сущее], она может быть названа просто [абсолютно] благой, по причине самого отношения. Это показывает, что благое некоторым образом шире по охвату, чем сущее; потому Дионисий и говорит в главе IV сочинения *О Божественных именах*, что “благое простирается и на существующее, и на несуществующее”²⁰. Ведь и

само несуществующее, а именно материя, поскольку она мыслится как подлежащее лишенности, влечется к благу, т.е. к бытию. Из чего явствует, что она также является благой, ибо только благое стремится к благу.

Благодать творения является ущербной по сравнению с божественной благодатью еще и в другом отношении. Как было сказано, Бог в самом своем бытии обладает высшим совершенством благодати. Сотворенная же вещь имеет свое совершенство не в [чем-то] одном, но во многом: “ибо что в высшем – одно, в низших оказывается множественным”²¹. Поэтому Богу предикаты добродетельный, мудрый и действующий приписываются как тождественные, творению же – как различные. И насколько более удалено творение от Первой Благодати, настолько большее многообразие требуется для его совершенной благодати. Если [некое творение] не может достичь совершенной благодати, оно удержит несовершенную благодать, [состоящую] из немногих [компонентов]. Вот почему, хотя первое и высшее благо всецело просто, а субстанции, ближайšie к нему по благодати, в равной мере близки к нему и в отношении простоты, тем не менее имеются низшие субстанции, более простые, чем некоторые из субстанций высшего порядка; так, например, элементы более просты, чем животные и люди, хотя они не могут достичь совершенства в познании и понимании, которого достигают животные и люди.

Итак, Бог, как ясно из сказанного, в силу своего простого бытия имеет совершенную и всецелую благодать, творения же достигают совершенства своей благодати не только в силу своего существования, но через многое. Поэтому, хотя любое из них является благом, поскольку существует, однако о нем нельзя говорить, как о просто, [абсолютно] благом, коль скоро оно лишено чего-то другого, необходимого для его благодати; например, о человеке, лишенном добродетели и подверженном порокам можно говорить как о благом в некотором отношении, а именно, поскольку он есть сущее и поскольку он человек, однако не как о просто, [абсолютно] благом, но скорее как о злом [человеке]. Следовательно, не для всякого творения одно и то же – быть и быть просто благом; хотя любое из них является благом, поскольку существует. Для Бога же просто одно и то же – быть и быть благом.

Но всякая вещь стремится к подобию божественной благодати как к цели; а нечто уподобляется божественной благодати в отношении всего того, что принадлежит к его собственной благодати; благодать же вещи состоит не только в ее бытии, но и во всем прочем, что необходимо для ее совершенства, как было показано. В таком случае очевидно, что вещи относятся, [предустремлены] к Богу, как к цели, со стороны не только субстанциального бытия, но и тех входящих свойств, [т.е. акциденций] этих вещей, которые принадлежат к их совершенству, а также со стороны их собственного действия, которое также принадлежит к совершенству вещи.

ЧТО ПОНИМАТЬ БОГА – ЦЕЛЬ
ВСЯКОЙ РАЗУМНОЙ СУБСТАНЦИИ

Все творения, даже лишенные разума, предопределены к Богу как к последней цели. Достигают же этой цели все они в той мере, в какой они чем-то причастны подобию Ему; разумные творения достигают этого особым способом, а именно, постигая Его посредством собственной, [присущей только им] операции²². Следовательно, это и должно быть целью разумного творения, а именно – постижение Бога.

Последняя цель всякой вещи есть Бог, как было показано (III, 17). Таким образом, каждая вещь стремится, как к своей последней цели, быть соединенной с Богом столь тесно, насколько это возможно для нее. Но вещь более тесно соединена с Богом тем, что она некоторым образом достигает самой Его субстанции, а это скорее выполняется тогда, когда кто-либо познает что-то о божественной субстанции, чем когда обретает некое подобие ей. Поэтому разумная субстанция стремится к божественному познанию как к последней цели.

Затем. Собственная операция вещи является целью для нее, ибо она есть вторичное совершенство вещи; поэтому всё, что подобающим образом расположено к собственной операции, называется добродетельным и благим. Но акт понимания – это собственная операция разумной субстанции. Стало быть, этот акт есть ее цель. И то, что наиболее совершенно в этой операции, является последней целью, особенно в случае операций, которые не направлены на произведение результатов, [отдельных от самой операции, внешних по отношению к ней], каковы, например, [акты] постижения и ощущения. Так как операции этого типа получают вид от своих объектов, [т.е. специфицируются, характеризуются одна в отличие от другой, своими объектами], через которые они также и познаются, то всякая из этих операций должна быть тем совершеннее, чем совершеннее ее объект. Таким образом, постичь наиболее совершенный умопостигаемый объект, каковым является Бог, – это наисовершеннейшая операция, из относящихся к этому роду, т.е. к постижению. Итак, познавать Бога посредством акта постижения – последняя цель всякой разумной субстанции.

Кто-нибудь, однако, может сказать, что последняя цель разумной субстанции состоит в постижении наилучшего умопостигаемого [объекта]; причем дело обстоит не так, что наилучшим умопостигаемым для той ли, или другой разумной субстанции является просто, [абсолютно] наилучшее умопостигаемое, но так, что чем выше разумная субстанция, тем выше будет наилучший объект ее постижения. Таким образом, возможно, высочайшая [сотворенная] разумная субстанция есть высшая, поскольку ее наилучшим умопостигаемым [объектом] является то, что есть просто, [абсолютно] наилучшее; и

потому ее счастье будет заключаться в постижении Бога. Но счастье всякой разумной субстанции более низкого уровня будет заключаться в постижении некоторого более низкого умопостигаемого [объекта], который тем не менее является высшим из того, что постигается ею. Особенно, в отношении человеческого интеллекта представляется, что, ввиду его слабости, не его дело – постигать просто, [абсолютно] наилучшее умопостигаемое; к познанию величайшего умопостигаемого [объекта] он находится в том же отношении, как глаз совы к солнцу²³.

Но представляется очевидным, что цель всякой разумной субстанции, даже самой низшей, – постичь Бога. Ведь выше было показано (III, 17), что последняя цель, к которой устремлено все сущее, – Бог. Хотя человеческий разум является низшим в ряду разумных субстанций, тем не менее он превосходнее всех вещей, лишенных разума. Таким образом, поскольку у более благородной субстанции цель не бывает менее благородной, то целью человеческого разума будет сам Бог. Но всё разумное достигает своей последней цели тем, что постигает ее, как было показано. Следовательно, человеческий разум достигает Бога как своей цели посредством [акта] постижения.

Кроме того, вещи, не наделенные разумом, стремятся к Богу, как к цели, путем уподобления, а разумные субстанции – путем познания, что явствует из предшествующего. Хотя вещи, лишенные разума, стремятся уподобиться ближайшим [производящим их] деятелям, но их природное устремление на этом не останавливается, ибо это устремление имеет своей целью уподобление высшему благу, как это видно из вышесказанного (III, 19), даже если такого подобия эти вещи могут достичь лишь несовершенным образом. Поэтому, сколь бы малой ни была та частичка божественного знания, которую способен воспринять наш разум, для него – соответственно его последней цели – это было бы гораздо больше, нежели совершенное познание более низких умопостигаемых [объектов].

И еще. Для всякой вещи наиболее желанна последняя цель. Для человеческого разума более желанно и любимо и большее удовольствие доставляет ему познание божественных [предметов], нежели совершенное знание, которое он имеет о вещах низшего порядка, хотя лишь небольшое относительно божественного доступно его восприятию. Стало быть, последняя цель человека – некоторым образом постичь Бога.

Кроме того, всякая вещь стремится к божественному подобию как к своей собственной цели. То, посредством чего всякая вещь максимально уподобляется Богу, есть ее последняя цель. Разумное же творение более всего уподобляется Богу тем самым, что оно разумно; ведь такое подобие оно имеет преимущественно перед всеми остальными творениями, и это подобие включает в себя все прочие. [Если сравнить различные виды] такого рода подобия, то разумное творение больше уподобляется Богу, постигая актуально, нежели постигая га-

битуально или потенциально: ибо Бог является всегда актуально постигающим, как доказано в книге первой (I, 56). В том случае, когда разумное творение постигает актуально, оно максимально уподобляется Богу, постигая самого Бога: ведь сам Бог, постигая Себя, постигает все прочее, как показано в книге первой (I, 49). Следовательно, постигать Бога есть последняя цель всякой разумной субстанции.

И еще. То, что любимо только ради чего-то другого, существует ради того другого, которое любимо просто само по себе: не следует ведь продолжать до бесконечности ряд природных стремлений, ибо присущее от природы желание было бы тогда тщетным, так как невозможно пройти бесконечный ряд. Все практические науки, искусства и способности любимы только ради чего-то другого, ибо их цель не в том, чтобы знать, но чтобы действовать. Спекулятивные же науки любимы ради них самих: ведь их цель – само знание. Среди человеческих дел не обнаруживается никакого действия, цель которого не состояла бы в чем-то другом, за исключением спекулятивного созерцания. Ведь даже такие действия, как игры и забавы, которые, как кажется, осуществляются без цели, имеют должную цель, а именно, чтобы мы дали благодаря им отдых уму и были затем в состоянии усердно заниматься; в противном случае, если бы развлечения искали ради него самого, надлежало бы всегда забавляться, что нелепо. Таким образом, искусства практические предназначены для искусств спекулятивных, и подобным образом всякое человеческое действие – ради умосозерцания, как своей цели. Среди всех наук и искусств, предназначенных для этого умосозерцания, последняя цель, по-видимому, принадлежит той, которая является предписывающей и конструктивной для других. Так, например, искусство кораблевождения, к которому принадлежит цель корабля, состоящая в его использовании, является конструктивной и предписывающей при построении корабля. Первая философия находится в том же отношении к другим спекулятивным наукам; ведь все прочие зависят от нее, так как от нее получают свои начала, а также руководство [в аргументации] против отрицающих эти начала. Сама же первая философия всецело направлена к познанию Бога, как к последней цели, почему и называется наукой божественной²⁴. Следовательно, богопознание – последняя цель всех человеческих познаний и операций.

Кроме того. Для всех деятелей и двигателей, упорядоченных [в последовательный ряд], цель первого деятеля и двигателя должна быть последней целью для всех; так, цель командующего армией является целью для всех подчиненных ему солдат. Среди всех частей человека разум, как выяснено, является высшим двигателем: ибо разум возбуждает стремление, предлагая ему его объект. Разумное стремление, т.е. воля, движет чувственные стремления, каковые бывают раздражительными [гнев] и пожелательными [вожделение], почему мы и не подчиняемся вожделию, если не последует прика-

за от воли; а уж чувственное стремление с согласия воли движет тело. Таким образом, то, что есть цель для разума, является целью всех человеческих действий. Но целью и благом для разума является истина²⁵; следовательно, последней целью является первая истина. Итак, последняя цель всего человека и всех его действий и желаний – познать первую истину, которой является Бог.

Далее. От природы во всех людях присутствует желание познать причины видимых вещей. Поэтому от изумления перед тем, что видимо, но причины чего скрыты, люди впервые начали философствовать; успокаивались же, разыскав причину. Поиски не прекращались, пока не приходили к первой причине: мы тогда считаем, что знаем совершенным образом, когда познаем первую причину²⁶. Следовательно, человек по природе стремится как к последней цели к познанию первой причины. Но первая причина всего есть Бог. Таким образом, последняя цель человека – познавать Бога.

Кроме того, человек от природы желает знать причину каждого явления (*effectus*), которое он познает. Но человеческий разум познает универсальное сущее. Следовательно, он от природы желает знать и его причину, которой является один только Бог, как показано в книге второй (II, 15). Но человек еще не достиг последней цели до тех пор, пока не успокаивается его природное стремление. Стало быть, для человеческого счастья, которое есть последняя цель, недостаточно никакого разумного познания, если не присоединится богопознание, которое, как последняя цель, кладет конец природному стремлению. Следовательно, последняя цель человека – познание Бога.

Далее. Тело, которое по природной склонности стремится к своему месту (*ubi*), тем энергичнее и быстрее движется, чем больше приближается к цели; поэтому Аристотель и доказывает в книге I сочинения *О небе*, что естественное прямолинейное движение не может продолжаться до бесконечности, потому что тогда последующее движение не было бы большим, чем предыдущее. Стало быть, то, что сначала стремится к чему-то менее энергично, чем потом, движется не до бесконечности, но к чему-то определенному. То же самое мы находим и в стремлении к знанию: ведь насколько больше кто-либо знает, настолько большее он испытывает желание знать. Так что естественное желание человека познавать устремлено к какой-то определенной цели. Но ею не может быть что-либо иное, чем благороднейший объект знания, которым является Бог. Следовательно, богопознание – последняя цель человека.

Но последняя цель человека и всякой разумной субстанции называется счастьем или блаженством: к этому ведь всякая разумная субстанция стремится как к последней цели и только ради него самого. Следовательно, высшее счастье и блаженство всякой разумной субстанции – познавать Бога.

Именно это сказано в *Евангелии от Матфея* (Мат 5, 8): “Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят”. И в *Евангелии от Иоанна* (Иоан 17, 3): “Эта есть жизнь вечная, да знают Тебя, истинного Бога”.

С этим находится в согласии также высказывание Аристотеля в последней книге *Этики*²⁷, где он утверждает, что высшее счастье человека – “созерцательного [характера], поскольку состоит в умозрении величайшего умосозерцаемого”.

ГЛАВА 26

СОСТОИТ ЛИ СЧАСТЬЕ В АКТЕ ВОЛИ

Поскольку разумная субстанция достигает Бога своим действием, не только постигая, но и посредством акта воли, стремясь к Нему, любя Его и все свое удовольствие полагая в Нем, то кому-то может показаться, что последняя цель и высшее счастье человека не в познании Бога, но скорее в любви или в каком-либо ином акте воли, связывающем с Ним.

1. И более всего потому, что объект воли – благо, имеющее смысл цели; истинное же, являющееся объектом разума, имеет смысл цели, только если оно само есть и благое. Поэтому представляется, что человек достигает последней цели не посредством акта интеллекта, но скорее через акт воли.

2. Кроме того, высшее совершенство действия – удовольствие, “которое делает действие совершенным, подобно тому, как красота сообщает совершенство юности”, как говорит Философ в книге *X Этики*²⁸. Если же совершенное действие – это последняя цель, то представляется, что последняя цель больше соотносится с операцией воли, а не разума.

3. И еще. По-видимому, удовольствие настолько желанно само по себе, что его никогда не желают ради чего-то другого; ведь глупо спрашивать у кого-нибудь, почему он желает удовольствия. Но это характеристика последней цели: то, чего ищут самого по себе. А потому, как кажется, последняя цель имеется скорее в операции воли, нежели в операции разума.

4. К тому же, больше всего все сходятся в стремлении к последней цели: ведь оно естественно. Но больше людей, ищущих удовольствия, а не познания. Поэтому представляется, что цель – это скорее удовольствие, а не познание.

5. Далее. Представляется, что воля – более высокая способность, нежели разум, ибо воля движет разум к его акту: ведь разум актуально рассматривает нечто удерживаемое им габитуально, когда есть волеизъявление [т.е. когда кто-то желает]. Поэтому кажется, что действие воли благороднее, чем действие разума. Так

что, как представляется, последняя цель, которая есть блаженство, заключается скорее в акте воли, чем в акте разума.

Можно, однако, показать с очевидностью, что это невозможно.

Поскольку блаженство является благом, подобающим только разумной природе, то надлежит, чтобы в связи с ним к разумной природе присоединялось что-то, подобающее только ей. Но влечение [или стремление] принадлежит не только разумной природе, но всякой вещи; хотя в разных вещах оно различно. Различие же это происходит оттого, что вещи находятся в разном отношении к познанию. Те, что вообще лишены познания, имеют только природное влечение. Имеющие чувственное познание обладают чувственными влечениями – сюда входят влечения гневливости и вожделения. Обладающие разумным познанием имеют и влечение [или стремление], соответствующее познанию, а именно волю. Таким образом, воля, поскольку она влечение, не является собственной принадлежностью только разумной природы. Она является таковой, [т.е. принадлежащей только разумной природе], лишь в силу того, что зависит от разума. Разум же сам по себе является собственной принадлежностью разумной природы. Следовательно, блаженство или счастье субстанциально и принципиально (как в субстанции и начале) заключается скорее в акте разума, нежели в акте воли.

И еще. Все способности, которые движимы своими объектами, характеризуются тем, что их объекты по природе предшествуют актам этих способностей; так, двигатель предшествует движению движимого. Такой потенцией является и воля: ведь привлекательное [т.е. влекущее] движет влечение. Стало быть, объект воли предшествует всякому ее акту. Так что акт воли не может быть первым волимым. Но именно это [первое, что волит воля] есть последняя цель, что и есть блаженство. Следовательно, невозможно, чтобы блаженство или счастье было самым актом воли.

Кроме того, все потенции, которые способны к рефлексии о своих собственных актах, характеризуются тем, что их акт прежде должен относиться к иному объекту [должен быть направлен на иной объект], а затем – к своему акту. Ведь если разум постигает свое постижение, то прежде должно быть так, что он постигает некую вещь, а уже вследствие того постигает свое постижение. Ведь само постижение, которое [при этом] постигает разум, есть постижение некоего объекта. Поэтому непременно получается, что либо это [т.е. последовательность рефлексивных постижений] продолжается до бесконечности, либо, если надо прийти к первому объекту постижения, он не будет самым постижением, но некой умпостигаемой вещью. Подобным образом надлежит, чтобы первое волимое было не самым волимым, а неким иным благом. Но первое волимое у разумной природы есть само блаженство или счастье: ведь именно ради него мы желаем всего, чего мы желаем. Следовательно, невозможно, чтобы счастье по своей сущности состояло в акте воли.

Далее. Для всякой вещи истина ее природы находится в соответствии с теми [вещами], которые составляют ее субстанцию: ведь истинный человек отличается от нарисованного всем тем, что составляет субстанцию человека. А истинное блаженство не отличается от ложного в отношении акта воли: ведь воля одинаково относится к своему объекту, желая, или любя, или наслаждаясь, каково бы ни было то, что представлено ей как высшее благо, истинно ли оно или ложно. Но истинно ли, или ложно то, что представленное как высшее благо и на самом деле является таковым, – это различает разум. Следовательно, блаженство, или счастье, скорее заключается по своей сущности скорее в разумении, чем в акте воли.

К тому же, если бы какой-то акт воли был самим счастьем, то этот акт был бы либо желанием, либо любовью, либо удовольствием. Но невозможно, чтобы желание было последней целью. Ведь желание бывает, поскольку воля стремится к тому, чем еще не обладает; а это противоречит смыслу последней цели. – Любовь тоже не может быть высшей целью. Ибо благо любимо, не только когда им обладают, но и когда не обладают им: когда то, чем не обладают, ищется желанием, это происходит от любви. И если любовь к тому, чем уже обладают, совершеннее, то причина этого в обладании любимым благом. Ведь одно дело – иметь благо, которое является целью, другое – любить то, что до обладания является несовершенным, после же того, как [получено и] им обладают, является совершенным. – Подобным образом и удовольствие не является последней целью. Ведь само обладание благом является причиной удовольствия: или пока чувствуем теперешнее обладание благом, или помним прошлое, или надеемся на будущее обладание им. Следовательно, удовольствие не является последней целью. – Итак, никакой акт воли не может субстанциально быть самим счастьем.

К тому же, если бы удовольствие было последней целью, то оно было бы привлекательным само по себе. Но это ложно. Ибо то, чем привлекательно удовольствие, связано с той [вещью], которую оно сопровождает: ведь удовольствие, которое сопровождает блага и достойные желания действия, является благим и достойным желания; тогда как то, которое сопровождает [всякое] зло, является злым и тем, от чего следует бежать. Таким образом, удовольствие обязано чему-то другому тем, что оно является благим и достойным желания. Следовательно, оно не является самой последней целью, которая и есть счастье.

И еще. Правильный целесообразный порядок вещей соответствует целесообразному порядку природы: ведь природные вещи направляются к своей цели безошибочно. В природных вещах наслаждение имеет место ради действий, а не наоборот. Мы видим, что природа связала наслаждение с теми операциями животных, которые явно предназначены для необходимых целей: например, с употреблением пищи, что предназначено для сохранения индивида, и с ис-

пользованием сексуальных способностей, что предназначено для сохранения вида. Если бы они не сопровождались наслаждением, животные уклонялись бы от этих необходимых действий. Следовательно, невозможно, чтобы удовольствие было последней целью.

Кроме того, представляется, что удовольствие – это не что иное, как успокоение воли в некоем подобающем благе, так же как желание – это склонность воли к некоему благу, которое должно последовать. Но подобно тому, как человек посредством воли устремляется к цели и успокаивается в ней, так и природные тела имеют природные склонности [или стремления] к собственным целям, которые тоже приходят в состояние покоя, когда цель уже достигнута. Однако смешотворно утверждение, что цель движения тяжелого тела – не пребывание в собственном месте, а приведение в состояние покоя того стремления, посредством которого оно направляется в это место. Ведь если бы изначально намерением природы было приведение стремления в состояние покоя, то она не наделяла бы стремлением. Но природа наделяет им, чтобы этим стремлением вещь направлялась в собственное место; и если вещь достигает этого места, как своей цели, за этим следует успокоение стремления. Стало быть, такое успокоение – не цель, но является сопутствующим ей. Потому и удовольствие не есть последняя цель, но является сопутствующим ей. Следовательно, тем паче не является счастьем какой-либо иной акт воли.

И еще. Если целью одной вещи является другая вещь, внешняя по отношению к первой, то последней целью первой вещи была бы названа та операция, посредством которой первая вещь впервые достигает той второй вещи. Так, например, о тех, чья цель – деньги, говорят, что их цель – обладать деньгами, но не говорят, что их цель – любовь к деньгам или вожделение к ним. Но последняя цель разумной субстанции – Бог. Стало быть, ее счастьем или блаженством субстанциально является та операция, посредством которой он впервые достигает Бога. Эта операция – постижение: ведь мы не можем желать того, чего не постигаем. Следовательно, высшее счастье человека состоит субстанциально в познании Бога посредством разума, а не в акте воли.

Итак, из сказанного становится очевидным ответ на приведенные выше аргументы.

Ведь если счастье в силу того, что оно имеет смысл высшего блага, является объектом воли, то из этого еще не следует, что оно и субстанциально есть акт воли, что подразумевает *первый* аргумент. Напротив, из того самого, что оно есть первый объект, вытекает, что оно не является самим актом, как явствует из сказанного.

Нет также необходимости, чтобы всё то, чем каким-то образом совершенствуется вещь, было целью этой вещи, что утверждает *второй* аргумент. Ведь нечто является совершенством какой-либо вещи двойным образом: во-первых, как совершенство чего-либо, уже имеющего вид; во-вторых, как совершенство, надлежащее для обладания видом [т.е. совершенство того, что должно получить вид]. Например,

совершенством дома, поскольку он уже имеет вид, является то, для чего предназначен вид дома, а именно проживание, ибо дом бывает только ради этого; потому и в определение дома это должно быть положено, чтобы определение было совершенным. Но совершенство, надлежащее для обладания видом дома, – это и то, что предназначено для созидания вида, а это его субстанциальные начала, и то, что предназначено для сохранения вида, например фундаменты, которые делаются для того, чтобы поддерживать дом, а также и всё то, что делает дом удобным и приятным для живущих в нем, например красота дома. Стало быть, нечто, являющееся совершенством вещи, поскольку она уже имеет вид, есть цель вещи, как проживание есть цель дома. И подобным образом собственная операция вещи, которая есть как бы употребление этой вещи, является ее целью. Но всё то, что представляет собой совершенства вещи, необходимые для того, чтобы она обладала [определенным] видом, [т.е. была вещью определенного вида], не является целью вещи; напротив, вещь является их целью: ведь материя и форма существуют ради вида. Хотя форма есть цель произведения, она тем не менее не является целью уже произведенного и имеющего вид; напротив, для того и требуется форма, чтобы вид был осуществлен. Подобным образом то, что сохраняет вещь в ее собственном виде, например, здоровье и способность питания [у животного], хотя и совершенствуют животное, не являются, однако, целями для животного; скорее наоборот. Также и то, чем вещь делается пригодной к совершенствованию собственных операций вида и к тому, чтобы более подобающим образом достичь собственной цели, – всё это не является целью вещи, но скорее наоборот; так, например [не являются целью человека] его красота, крепость тела и прочее тому подобное, о которых Философ в книге I *Этики*²⁹ говорит, что они “служат вспомогательными орудиями для счастья”. – Удовольствие является совершенством действия не в том смысле, что действие согласно своему виду предназначено для удовольствия; ведь предназначено действие для других целей, как, например, поедание пищи по своему виду предназначено для сохранения индивида. Удовольствие подобно совершенству, которое предназначено для того, чтобы вещь обладала [определенным] видом: ведь ради наслаждения мы более тщательно и надлежащим образом приступаем к действию, в котором испытываем удовольствие. Поэтому в книге X *Этики*³⁰ Философ говорит, что “удовольствие совершенствует действие, подобно тому, как украшение придает совершенство юности”: ведь украшение используется ради того, кому присуща юность, а не наоборот.

Неверно также, будто тот факт, что удовольствия люди желают не ради чего-то иного, но самого по себе, свидетельствует о том, что оно является последней целью; такое заключение составляет *третий* аргумент. Хотя удовольствие и не является последней целью, оно является, однако, сопутствующим последней цели: при достижении цели возникает удовольствие.

Неверно также, что больше людей ищут скорее удовольствия, присутствующего в акте познания, нежели познания. Но еще больше людей ищет чувственных наслаждений, чем интеллектуального познания и удовольствия, сопровождающего это познание [см. *четвертый* аргумент]. Ибо находящееся вне человека скорее оказывается известно многим благодаря тому, что человеческое познание начинается с чувственно воспринимаемого.

Что касается утверждаемого в *пятом* аргументе, будто воля выше разума, будучи как бы двигателем его, то это, очевидно, ложно. Разум первоначально и сам собою движет волю: ведь воля, как таковая, движима своим объектом, каковым является постигнутое благо. Воля же движет разум как бы по совпадению, а именно поскольку сам акт понимания схватывается как благо и таким образом воля желает его, вследствие чего ум актуально понимает. И даже в этом разум предшествует воле: ведь никогда воля не пожелала бы понимать, если бы прежде разум не постиг бы само понимание как благо. Опять-таки, воля движет разум к актуальному действию таким же способом, каким, как считается, движет деятель; разум же движет волю таким способом, каким движет цель, ибо постигнутое благо является целью для воли. Но в движении деятель является последующим по отношению к цели, ибо деятель движет только ради цели. Отсюда явствует, что разум просто [абсолютно] выше цели; воля же выше интеллекта по совпадению и в известном отношении.

ГЛАВА 37

ЧТО ВЫСШЕЕ СЧАСТЬЕ ЧЕЛОВЕКА СОСТОИТ В СОЗЕРЦАНИИ БОГА

Итак, если высшее счастье человека не состоит ни во внешних вещах, которые называются благами фортуны; ни в благах телесных; ни в душевных благах, относящихся к чувственной части души; ни в тех душевных благах, относящихся к разумной части души, которые связаны с актом моральных добродетелей или с актом интеллектуальных добродетелей, относящихся к действию, а именно искусства и рассудительности [или благоразумия]; то остается только, что высшее счастье человека состоит в созерцании истины.

Ведь только эта человеческая операция является его собственной: в ней никоим образом нет ничего, что было бы общим для человека с другими животными.

Она не предназначена, как для своей цели, ни для чего иного, ибо созерцание истины ищется само по себе.

Через эту операцию человек посредством уподобления соединяется с высшими, чем он, сущими: ибо одна только эта из человеческих операций имеет место в Боге и в обособленных субстанциях.

Этой операцией он также соприкасается с теми высшими [сущими], некоторым образом познавая их.

Для этой операции человек более самодостаточен, ибо для нее он мало нуждается в помощи внешних вещей.

Представляется, что все другие человеческие операции предназначены для этой, [т.е. упорядочены так, чтобы приводить к этой операции], как их цели. Ибо для совершенства созерцания требуется, чтобы тело было целым и невредимым, для чего предназначены все продукты человеческих умений, необходимые для жизни. Требуется также успокоить волнения страстей, чего достигают с помощью моральных добродетелей и благоразумия; требуется также покой от внешних беспорядков, для чего предназначено управление общественной жизнью. При здравом рассмотрении можно видеть, что все стороны человеческой деятельности служат созерцанию истины.

Но высшее счастье человека не может состоять ни в созерцании, связанном с постижением начал, которое, как наиболее общее, является самым несовершенным, содержащим потенциальное познание вещей; [это созерцание] есть начало, а не цель научного познания, и имеется у нас от природы, а не в силу научного познания истины; ни в созерцании, связанном с науками о низших вещах; ибо следовало бы, чтобы счастье заключалось в операции ума в отношении к благороднейшим умопостигаемым. Таким образом, остается только, что высшее счастье человека состоит в созерцании мудрости в связи с рассмотрением божественных [предметов].

Отсюда путем индукции уясняется то, что выше (III, 25) было доказано с помощью рациональных аргументов, [а именно], что высшее счастье человека состоит исключительно в созерцании Бога.

¹ Синод. пер.: “Ибо Господь есть Бог великий и Царь великий над всеми богами. В Его руке глубины земли, и вершины гор – Его же. Его – море, и Он создал его, и сушу образовали руки Его”. В Вульгате также отсутствуют слова: “Quoniam non repellit Dominus plebem suam”.

² *Аристотель*. Вторая аналитика, I, 22: 82 b 38–39 (*Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 293). *Expos.*, lect. 33 (279).

³ См. гл. 2; *Expos.* II *Metaphys.*, lect. 2.

⁴ См.: *Аристотель*. Физика, II, 8: 198 b 10–16 (Соч. М., 1981. Т. 3. С. 97); *Expos.*, lect. 12 (250).

⁵ *Аристотель*. Никомахова этика, I, 1: 1094 a 3 (Соч. М., 1984. Т. 4. С. 54); *Expos.*, lect. 1 (9–11).

⁶ См.: *Аристотель*. Физика, II, 5: 196 b 10–17 (Соч. М., 1981. Т. 3. С. 92); *Expos.*, lect. 8 (208).

⁷ О Божественных именах, 4: “Подобным образом и Благость все к Себе привлекает как Начало собирания всех рассеянных, как начальная и объединяющая Божественность, к Которой все стремятся как к Началу, Связи и Завершению” (*Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 101).

⁸ Cf. *De pot.*, q. 7, a. 10, ad 6; *De verit.*, q. 22, a. 2 c; *S.T.*, I–II, 2, 5. obj. 2.

- ⁹ *Аристотель*. Никомахова этика, I, 1: 1094 а 3 (Соч. Т. 4. С. 54); Expos., lect. 1 (9-11).
- ¹⁰ Ср.: *Аристотель*. Метафизика, II (α), 1: 993 б 24-25. “Из всех вещей тем или иным свойством в наибольшей степени обладает та, благодаря которой такое же свойство присуще и другим; например, огонь наиболее тепел, потому что он и для других вещей причина тепла” (Соч. М., 1975. Т. 1. С. 95). Expos. II Metaphys, lect. 2 (292–293).
- ¹¹ *Аристотель*. Вторая аналитика, I, 2: 72 а 29–30. “Ибо то, благодаря чему нечто присуще, всегда присуще в большей степени, чем оно, как, например, то, из-за чего мы любим, больше любим, [чем то, что любим]” (Соч. Т. 2. С. 260–261). Expos., lect. 6 (55–56).
- ¹² Ср.: *Аристотель*. Политика, I, 4: 1254 а 9-10: “Часть же есть не только часть чего-либо другого, но она вообще немыслима без этого другого” (Соч. Т. 4. С. 382); Expos., lect. 2 (54).
- ¹³ *Аристотель*. Никомахова этика, I, 1: 1094 а 10: “Желанно, разумеется, и благо одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государств” (Соч. Т. 4. С. 55); Expos., lect. 2 (30).
- ¹⁴ “Ego sum Alpha et Omega, primus et novissimus”.
- ¹⁵ Ср.: *Аристотель*. Физика, II, 7: 198 а 25–26: «Часто, однако, три из них сходятся к одной, ибо “что именно есть” и “ради чего” – одно и то же, а “откуда первое движение” – по виду одинаково с ними: ведь человек рождает человека» (Соч. в 4-х тт., т. 3, с. 96); Expos., lect. 11 (242–246).
- ¹⁶ См.: *Аристотель*. Никомахова этика, IX, 7: 1168 а 5–6; “Для всех бытие – это предмет избрания и приязни” (Соч. Т. 4. С. 255). Expos., lect. 11 (1903–1905).
- ¹⁷ Ср.: *Аристотель*. О возникновении и уничтожении, I, 7: 324 а 10: “Способное воздействовать уподобляет себе претерпевающее” (Соч. Т. 3. С. 405).
- ¹⁸ Ср. S. T., I, 103, 4.
- ¹⁹ Физика, III, 1: 201 а 10–11: “...движение есть действительность существующего в возможности, поскольку [последнее] таково” (Соч. Т. 3. С. 104); Expos., lect. 2 (285).
- ²⁰ О Божественных именах, гл. 4, § 1; Expos., lect. 1 (269); там же: § 3: “Если же Добро существует выше сущего, как это и есть *на самом деле*, то Оно и безвидному придает вид... И, если так позволительно сказать, к Добру, превышающему все сущее, стремится и само не сущее, добываясь и само каким-то образом быть в поистине – по отъятии всего – сверхсущественном Добре” (*Дионисий Ареопагит*. Указ. соч. С. 96-97); Expos., lect. 2 (298); там же: § 7: “Слово осмелится даже сказать, что и не сущее причастно Прекрасному и Добру” (Там же. С. 109; ср. прим. 46).
- ²¹ См.: О Божественных именах, гл. 5, § 7: “Ничего нет предосудительного в том, чтобы от слабых образов перейдя ко всеобщей Причине, сверхмирными очами увидеть все во всеобщей Причине – даже друг другу противоположное – единовидно и соединенно” (Там же. С. 207); Expos., lect. 1 (648–649).
- ²² Operatio – операция, также и действие, как и actio; здесь переводится как операция, чтобы подчеркнуть смысл собственного действия какой-либо способности.
- ²³ Ср.: *Аристотель*. Метафизика, II (α), 1: 993 б 9–10: “Каков дневной свет для летучих мышей, таково для разума в нашей душе то, что по природе своей очевиднее всего” (Соч. Т. 1. С. 94); S. Th. Expos. II Metaphys., lect. 1 (282).
- ²⁴ Ср.: *Аристотель*. Метафизика, I, 2: 983 а 5 (там же, 69 с.); S. Th. Expos. I Metaphys., lect. 3 (64).
- ²⁵ Ср.: *Аристотель*. Никомахова этика, VI, 2: 1139 а 27–29: “...для созерцательной мысли, не предполагающей ни поступков, ни созидания-творчества, добро и зло – это соответственно истина и ложь” (Соч. Т. 4. С. 173); S. Th. Expos., lect. 2 (1130).

- ²⁶ См.: *Аристотель*. Метафизика, I, 3: 983 а 25–26: “... мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина” (Соч. Т. 1. С. 70); S. Th. Expos. I Metaphys., lect. 4 (70–71).
- ²⁷ *Аристотель*. Никомахова этика, X, 7: 1177 а 12–21: “Если же счастье – это деятельность, сообразная добродетели, то, конечно, наивысшей, а такова, видимо, добродетель высшей части души. Будь то ум или что-то еще, что от природы... начальствует и ведет и имеет понятие о прекрасных и божественных [предметах], будучи то ли само божественным, то ли самой божественной частью в нас, – во всяком случае, деятельность этого по внутренне присущей ему добродетели и будет совершенным... счастьем... Это – созерцательная деятельность... Эта деятельность является высшей, так как и ум – высшее в нас, и из предметов познания высшие те, с которыми имеет дело ум” (Соч. Т. 4. С. 281); S. Th. Expos., lect. 10 (2080–2085; 2086–2087).
- ²⁸ *Аристотель*. Никомахова этика, X, 4: 1174 в 31–33: “Удовольствие делает деятельность совершенной [и полной] не как свойство, в ней заложенное, но как некая полнота, возникающая попутно, подобно красоте у [людей] в расцвете лет” (Соч. Т. 4. С. 275); S. Th. Expos., lect. 6 (2031).
- ²⁹ *Аристотель*. Никомахова этика, I, 10: 1099 в 28: “Счастье – это определенного качества деятельность души сообразно добродетели. Что же касается прочих [благ], то одни даны как необходимое [условие счастья], а другие по своей природе являются подсобными и полезными орудиями” (Соч. Т. 4. С. 69); S. Th. Expos., lect. 14 (173).
- ³⁰ См. прим. 28.

ПОНЯТИЕ “НАДЛЕЖАЩЕЕ” В “ТЕОРИИ НРАВСТВЕННЫХ ЧУВСТВ” АДАМА СМИТА

Р.Г. Апресян

Зато читал Адама Смита...

А.С. Пушкин

За изучение “Теории нравственных чувств”¹ Адама Смита я принимался неоднократно. Сначала, работая над кандидатской диссертацией, посвященной теориям морального чувства, потом, чуть позже, трансформируя диссертацию в книжечку, затем по выходе нового русского издания этого произведения. Редко, когда мне доставало терпения углубиться в текст дальше второй главы. Классик политэкономии в качестве теоретика морали казался скучным и даже банальным, и отделаться от этого впечатления или побороть его не помогал мой, вроде бы, настойчивый интерес к этическому сентиментализму, возбужденный диссертационным исследованием

¹ Далее – ТНЧ.

и систематическим чтением Шефтсбери и Хатчесона. Смит оставался для меня загадкой, и разгадка ждала своего часа. Конечно, он наступил, – после данного согласия писать раздел по этике нового времени в “Истории этических учений”². Приняв на себя такое обязательство, обойти Смита я уже не мог; да, впрочем, и не пытался. Уж не знаю, каким *affection* меня к нему влекло. Работая над своим разделом в “Истории”, я, по мере возможности, довольно ограниченной, просматривал англоязычных писателей на языке оригинала. В самых разных, казалось бы устоявшихся и апробированных поколениях исследователей и комментаторов, переводах то и дело встречались места, с которыми можно было бы поспорить. В большинстве переводов, сделанных на основе старых, столетней давности изданий, чувствовалась доминирующая для XIX – первой половины XX в. ориентация русских интеллектуалов на немецкую философскую традицию. Особенно это сказывалось в переводах английских авторов.

Однако впечатления от ТНЧ в этом отношении оказались совершенно особенными. Проверочные просматривания русского и английского текстов сразу насторожили многообразными по характеру смысловыми несоответствиями. А их последовательное сопоставление подсказало определяющее обстоятельство неосуществленности моих предшествующих попыток чтения этого трактата: русский перевод³ предстал не только искажающим, но и тривиализирующим этико-философскую мысль Смита. Главным образом это проявилось в неточном (если не сказать, ошибочном) переводе словом “приличие” основного понятия смитовской этики, выражаемого чаще всего термином “propriety” и некоторыми другими, близкими по значению словами, а также очевидными референциями Смита, непосредственно связанными с упоминаниями propriety и более широким контекстом его рассуждения. В результате такой подмены по-другому представляли как содержание смитовской концепции морали, так и его место в истории моральной философии. Вчитывание в оригинал вело к обнаружению все новых и новых спорных мест в переводе, а заодно и уяснению причины невосприимчивости Смита русскоязычным читателем и непроясненности его места в истории моральной философии.

² История этических учений / Под общ. ред. А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2003.

³ См.: Смит А. Теория нравственных чувств / Вступ.ст. Б.В. Мееровского; подгот. текста, коммент. А.Ф. Грязнова. М.: Республика, 1997. Данное издание осуществлено на основе перевода П.А. Бибикова, изданного в 1868 г. Во вступительном замечании к комментариям А.Ф. Грязнов отмечает, что при подготовке нового издания “Теории нравственных чувств” в перевод П.А. Бибикова пришлось внести существенные терминологические и стилистические исправления. О необходимости правки перевода А.Ф. Грязнов говорил мне в свое время и лично, отмечая вместе с тем, что полномасштабное редактирование перевода было в то время по некоторым причинам невозможно.

Лексикон. Слово “propriety” неоднозначно. Но не больше, чем все более или менее общие слова. Неоднозначное по смыслам, обнаруживаемым в живой речи, оно было надделено Смитом в трактате достаточной терминологической определенностью. Она-то и утрачена в русском переводе, вследствие чего и подлинный смысл смитовской концепции морали стал трудно различимым.

Переводчик, как было сказано, передает слово “propriety” главным образом русским словом “приличие”. Одно из русских значений английского слова, в самом деле, таково. Наряду с другими: “пристойность”, “правильность” (поведения), “уместное”, “подобающее”, “надлежащее”. Как в английском, так и в русском слова “приличное”, “подобающее”, “уместное”, “надлежащее” довольно близки по значению. Однако в живой речи слово “приличие” употребляется во вполне очевидном значении вежливости и благопристойности в поведении, словах, манерах и т.п. (причем особенно по отношению к данному лицу, ради данного лица). Но Смит, когда нужно сказать об уместности поведения и манер употребляет соответствующее английское слово – “decency”, которое переводчик также переводит словом “приличие” (впрочем, в большинстве случаев соседства “propriety” и “decency” переводчик опускает неудобные слова и предложения, сокращая текст).

Некорректность перевода обнаруживается не столько в том, что “propriety” переводится как “приличие”⁴. Этот термин произвольно передается и другими словами: “естественность”⁵, “соответствие”, “достоинство”, “обоснованность”, “законность”, “удобство” и производными от них прилагательными, а также: “оправданное”, “одобряемое”⁶ и даже в одном случае... “прелесть”. Пере-

⁴ Интересный факт сообщил мне профессор Чилийского университета им. Адольфо Ибанеса Леонидас Монтес (ниже я ссылаюсь на него). Хотя в испанском есть слово “propiedad”, смитовский термин переводится словом “conpección” (корректность, точность, правильность).

⁵ Следует заметить, что переводчик нередко вставляет слово “естественность” в дополнение к слову “приличие” там, где в оригинале содержится только “propriety”. Смит неоднократно апеллирует к Природе в своих этических рассуждениях, он широко использует слово “естественный”, причем не только в значении очевидности, но и как характеристику человеческих действий, в том числе относящихся к сфере нравственности. *Естественность*, по Смицу, является одной из характеристик нравственности как propriety, но он редко соединяет эти определения в перечислении. У русского же читателя сложится на этот счет прямо обратное впечатление.

⁶ При этом переводчик, изменяя текст, пытается остаться в концептуальных рамках самого Смита. Например, слова, открывающие главу IV отдела I части I: “Мы можем судить о надлежащем или ненадлежащем характере чувств другого человека...” (“We may judge of the propriety or impropriety of the sentiments of another person...”) в русском издании звучат так: “Мы можем одобрять или осуждать чувства другого человека...” (ТНЧ. С. 40). Перевод сверен по изданию: *The Theory of Moral Sentiments / Ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie // Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Indianapolis: Liberty Fund, 1982. Vol. I. P. 19* (Далее: TMS).

водчику очень неуютно с этим термином, и нередко части предложения, в котором он содержится, и где не получается подставить никакого слова наподобие перечисленных, он сокращает. Очевидно, что при таком подходе трудно обеспечить последовательность и корректность перевода.

Следует признать, что употребление Смитом термина “propriety”, как и синонимично или сопряженно используемых терминов “suitable” и “fitness”, в общем нестрого. Однако то, что они проходят через весь трактат, а термин “propriety” содержится во многих заголовках глав и параграфов, указывает на то, что при их переводе следовало принять определенный историко-философски контекстуализированный и концептуально адекватный принцип. Можно было бы использовать и термин “приличие” (обеспечив его семантическим комментарием), имеющий в русском языке недружественные этическое контексту коннотации; но он должен был бы тогда использоваться с последовательностью, сопоставимой с употреблением термина “propriety” Смитом.

Анализ текста ТНЧ *методом лексической статистики* (нынче легко применимом благодаря инструментам развитых текстовых редакторов) подтверждает исключительную приоритетность термина “propriety” в трактате. По частоте употребления он занимает четвертое место (257 раз, не считая неспецифических употреблений) после “естественный” (“natural”, 371), “добродетель” (“virtue”, 343), “чувство” (“sentiment”, 335) и превышая частотность терминов “справедливость” (“justice”, 218), “добро/благо” (“good”, 203), “правило” (“rule”, 203), “симпатия” (“sympathy”, 182; – основополагающее нормативное понятие в этике Смита), “моральный” (“moral”, 122), “мораль” (“morality”, 22).

Термин “propriety”, как термины “suitable” и “fitness”, несомненно, имеет принципиальное значение; с их помощью Смит выстраивает свое понимание морали, точнее “морали”⁷, т.е. того, что, говоря общими словами, относится к сфере оцениваемого поведения (к добродетели и пороку), побуждений к нему и переживаний его (т.е. того, что Смит называет нравственными чувствами – *moral sentiments*), как того, что положительно проявляется

⁷ Смит ученик Юма, у которого понятие “мораль” приближается к знакомым нам очертаниям, но современное понятие “мораль” складывается несколько позднее, по-видимому, окончательно оформляясь в моральной философии Дж. Бенета и Дж.С. Милля. Смит, несомненно, внес в этот процесс свой вклад; у него этим термином уже обозначаются “общие правила” поведения. Однако современное понятие “мораль” как обобщающее для широкой области явлений (в их отношении к высшим ценностям и императивам, а также способам их вменения, субъективации и реализации в индивидуальном поведении, межлических и социальных отношениях) – относительно поздний продукт Нового времени, и именно Нового времени (в смысле более распространенного ныне, но не переводимого на русский язык, *modernity*).

в соответствии поступков, переживаний и оценок человека действительной сути наблюдаемых и/или переживаемых событий. Эти характеристики Смит отражает в качествах *suitableness* (соответствия) и *fitness* (уместности, подходящего характера) поступков, переживаний и оценок. Но гораздо чаще он говорит об их *propriety*.

Смит отнюдь не сводит мораль к вежливости и благопристойности, как это может показаться поначалу русскому читателю. Именно вследствие перевода “*propriety*” как “приличие” этический трактат Смита легко может быть принят за моралистический; ведь для признания его в качестве философского у читателя, в общем, не остается никаких значимых оснований⁸. Также моралистическими предстают вследствие такого перевода присутствующие в ТНЧ моральные учения Платона, Аристотеля и Зенона; для русского читателя они оказываются в смитовской интерпретации основанными на понятии приличия. Совершенно плоским оказывается при таком переводе и учение С. Кларка⁹.

Дело здесь не только в непонимании сути этической теории Смита и ближнего и дальнего историко-философского контекста смитовских взглядов на мораль – но и в неряшливости в обращении переводчика с текстом. Вот одно из ее проявлений: встречающиеся у Смита текстуальные повторы оказались переведенными различно¹⁰, один и тот же термин, употребляемый в оригинале в одном предложении или в контекстуально близких местах текста, переводится различными русскими словами. В первую очередь это касается, как было сказано, термина “*propriety*”. Но эта участь постигла и термин “*sentiment*” (с одним из наиболее высоких частотных рейтингов). Любой англо-русский словарь приведет для него значения и “мнение”, и “чувство”; но семантика русского языка не позволяет в одном абзаце, а то и предложении переводить этот термин то как “мнение”, то как “чувство”¹¹. При этом и часто встречающееся у Смита понятие *affection* также

⁸ Ср.: *Мееровский Б.В.* Адам Смит как философ-моралист // Смит А. Теория нравственных чувств. С. 5–28. Рассматривая Смита как “философа-моралиста” Б.В. Мееровский, думаю, хотел всего лишь отделить его этическое учение от экономического.

⁹ Сэмюэль Кларк (Samuel Clarke, 1675–1729) – английский философ-картезианец, критик эмпиризма и материализма с позиций рационализма.

¹⁰ Ср., например: *Смит А.* Указ. соч. С. 262, 283.

¹¹ Английские слова “*sense*” и “*sentiment*” имеют значение “чувство” не только в русском переводе; нередко они и в английской речи используются синонимично. Определенно можно сказать, что иногда и для Смита они оказываются синонимами. И то, и другое слово могут обозначать *мнение*. Но есть и свои нюансы: слово “*sense*” означает также *значение, понятие, смысл*; а слово “*sentiment*” – *отношение, настроение*. Понятна поэтому смена терминов, происшедшая у Смита: в ней отразилось смещение акцента в рассмотрении морали от эпистемологической проблематики к психологической, наметившаяся уже у Юма.

переводится как “чувство”, а наряду с этим и как “стремление”¹². В силу тех же причин и понятие “самообладание” (self-command), выделяемое некоторыми исследователями как обозначающее одну из значимых добродетелей у Смита, лишается в русском переводе своего значения¹³. Также утрачивается для внимания русского читателя важное для Смита понятие “заслуга” (merit), вынесенное Смитом в заголовок первого отдела второй части (в русском переводе оно оказалось подмененным понятием “одобрение”, которое (“approbation”) само по себе весьма важно для Смита).

Надо сказать, что и отдельный перевод Ф.Ф. Вермель одной из частей трактата¹⁴, несомненно, более качественный, содержит неблагоприятные для понимания Смита смысловые неточности.

Ситуация усугубляется тем, что, формально говоря, переводы Смита сделаны хорошим языком. Если не ожидать от ТНЧ большего, чем от “Максим” Ларошфуко, то чтение этой книги вполне может доставить некое удовольствие – благодаря свойственным Смигу тонким морально-психологическим наблюдениям и нормативно-ценностным дистинкциям.

Отсюда понятны встречающиеся порой среди современных читателей Смита замечания, что Смит-моралист многократно слабее Смита-экономиста. Подобные несправедливые оценки были возможны только на основе такого русского перевода ТНЧ, какой мы имеем. Так что нужно просто признать, что у нас нет достоверного русского перевода ТНЧ. А имеющийся – это своего рода культурная авария. В наше время литературного бума таких аварий немало, случаются и посильнее. Огорчает, что в растянутой более чем на столетие истории с русскими изданиями ТНЧ эта авария случилась дважды. Проект нового русского издания ТНЧ предоставлял возможность для исправления ошибок. Эта возможность не была реализована. Трудно представить, когда теперь какой-нибудь издатель заинтересуется переизданием этического сочинения Смита, притом, что по-хорошему оно потребует вложения дополнительных средств в кардинальную редакцию перевода. Особенность таких культурных аварий не в том, что они что-то разрушают, но в том, что они создают препятствия для распространения знания и выстраивания пони-

¹² Справедливости ради надо заметить, что Смит в употреблении этих слов следует каким-то интуициям, вполне возможно, понятным исконным носителям английского, в особенности его современникам, но философски не очевидным. К слову сказать, у Хатчесона разделение *sense* и *affection*, также специально не оговариваемое, было предметно и функционально дифференцированным в рамках принятой им концепции морали.

¹³ Статистический “рейтинг” термина “самообладание” – 65. Следует отметить, что третий отдел шестой части посвящен именно этой добродетели и называется “О самообладании”, что видно и из русского издания. Однако тема самообладания проходит через весь трактат, и вот это не получило отражения в русском переводе.

¹⁴ См.: Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит. Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 397–419.

мания. Но по-своему они и деструктивны: в данном случае *имитация* русского издания создала впечатление, что Смит как теоретик морали потенциально известен русскому читателю. По этому изданию ведутся занятия на философских факультетах; и множится историко-философская путаница в наших головах.

Систематическое чтение ТНЧ показывает, что среди наиболее пространно цитируемых и обсуждаемых Смитом авторов выделяются стоики – Эпиктет (по пространности), Цицерон (по частоте) и Зенон. В классифицирующем обзоре различных моральных теорий в седьмой части трактата более всего места уделено именно стоикам, а не Хатчесону (которого Смит ценил выше многих других современных ему моральных философов) и не Платону (который цитируется Смитом столь же часто, что и Цицерон). Смит не был новоевропейским последователем стоицизма, по ряду вопросов он высказывал в отношении стоицизма критические замечания. Однако общее влияние стоицизма на Смита как в философской, так и в моралистической частях его трактата чувствуется довольно сильно. Смит не мыслит последовательно стоицистски; но свои рассуждения во многом развивает на языке стоиков. Непосредственным выражением этого и стало избрание термина *propriety* как наиболее подходящего для характеристики морали. Принимая все это во внимание, я предлагаю переводить его так, как переводится на русский известный термин стоической философии – “катэкон” (“καθήκον”)¹⁵, а именно, как “надлежащее” и, уже четко понимая основное значение этого термина, для удобства изложения – как “уместное” или “подобающее”. Однако, разумеется, *propriety* Смита – это не то же, что *катэкон* Зенона и Эпиктета. Обратный *propriety* термин – *impropriety* – в русском издании переведен словом “неуместное”, и оно используется довольно часто, что можно признать приемлемым, наряду с “недостойным” или “недопустимым”, ввиду отсутствия в русском прямого антонима слову “надлежащее”.

К трактовке *propriety* как надлежащего-катэкон склоняется в одной из недавних работ чилийский исследователь А. Смита Л. Монтес, указывая, что смитовское *propriety* ближе всего *officium* – латинскому эквиваленту греческого слова катэкон¹⁶. О соотносительности

¹⁵ См.: Фрагменты ранних стоиков. Т. I: Зенон и его ученики / Пер. и комм. А.А. Столярова. М.: “Греко-латинский кабинет” Ю.А. Шичалина, 1998. С. 93–96; Столяров А.А. Катэкон // Этика: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 209–210; Гаджикурбанова П.А. Специфика стоической трактовки добродетели (понятие “надлежащего по обстоятельствам”) // Этическая мысль. М.: ИФРАН, 2004. Вып. 5. С. 128–142.

¹⁶ Л. Монтес делает это замечание в рецензии на книгу Глории Вивенца “Адам Смит и классика” (Oxford, 2001), которая ассоциирует *propriety* Смита с *середуной* Аристотеля. См.: Montes L. Review of Gloria Vivenza “Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith’s Thought” // Economic History Services, 2004, March 19 [http://www.eh.net/bookreviews/library/0751.shtml]. В развернутом виде аргументация Монтеса представлена: Montes L. Adam Smith in Context: A Critical

Смита со стоицизмом замечает в Комментариях к русскому изданию А.Ф. Грязнов: “Шотландский мыслитель продолжает традицию античного стоицизма... рассматривавшего симпатию в самом широком смысле, вплоть до понимания ее как космического принципа”¹⁷. Здесь говорится о примыкании Смита к стоицизму в связи с симпатией, но сама симпатия представляется как вселенское начало – в духе зеноновского понятия “катекон”.

Справедливости ради надо отметить, что в русском издании трактата, по крайней мере однажды, в заключительном разделе, слово “propriety” переводится именно как “надлежащее”¹⁸.

Этический сентиментализм. Можно предположить, что лексический выбор переводчика (там, где он имел логически-смысловые основания, а не вкусовые предпочтения, т.е. в случае с “приличием”) был задан стереотипом восприятия Смита как представителя школы (традиции) морального чувства, или этического сентиментализма, а может быть и сентиментализма вообще¹⁹.

Для такой атрибуции морально-философского учения Смита как будто есть достаточные основания. Главное – Смит основывал мораль на чувстве симпатии и связывал содержание морали с действием разного рода чувствований (sentiments). С обсуждения симпатии и начинается его трактат ТНЧ, изданный в 1759 г. на основе лекций, прочитанных в Эдинбургском университете. Смит, несомненно, находился в кругу тех морально-философских и этических идей, которые отличали этический сентиментализм. Смит сам был близок к теоретиками морального чувства. Он познакомился с Хатчесоном, будучи студентом Университета Глазго, где слушал лекции Хатчесона по юриспруденции и государственному управлению в рамках курса моральной философии. Позже Смит принял кафедру моральной философии в Университете Глазго от Томаса Крейджи, прежде возглавлявшуюся Хатчесоном. С Юмом Смита соединяли дружеские узы на протяжении всей жизни.

Что касается отношения Смита к моральной философии, развивавшейся этими мыслителями, то он, несомненно, воспринял идеи Хатчесона и Юма относительно природы морали и морального сознания: предметом морали являются различия между добром и злом,

Reassessment of Some Central Components of His Thought. London: Palgrave-Macmillan, 2004. P. 122–128. По этому вопросу см. также: *Waszek N.* Two Concepts of Morality: A Distinction of Adam Smith’s Ethics and Its Stoic Origins // *J. of the History of Ideas.* 1984. Vol. 45. № 4; *Heise P.A.* Stoicism in the EPS: The Foundation of Adam Smith’s Moral Philosophy // *The Classical Tradition in Economic Thought: Perspectives on the History of Economic Thought / Ed by I.H. Rima.* Aldershot: Edward Elgar, 1995. Vol. 11.

¹⁷ Комментарий // Смит А. Указ. соч. С. 332.

¹⁸ См.: Смит А. Указ. соч. [VII, IV]. С. 328.

¹⁹ Стереотипом тех, кто не вполне знаком именно с этическим сентиментализмом; но подготавливателя текста второго русского издания ТНЧ А.Ф. Грязнова никак нельзя отнести к таковым.

правильным и неправильным, возможности разума в постижении этих идей ограничены, моральность характера и поступков проявляется в симпатии. Однако в философии Смита понимание роли чувства (чувств, чувствований) претерпевает значительные изменения, что хорошо видно по ТНЧ.

Понятно, что не использование центрального для сентиментализма понятия – “моральное чувство” – делает учение сентименталистским. В сентиментализме, наиболее развитую версию которого находим у Хатчесона, моральное чувство представляло собой интуитивную (отличную от разума и противоположную разуму) познавательно-оценочную способность человека, выражающуюся в восприятии добра и зла и суждении о них. Благодаря моральному чувству человек, по Хатчесону, различает добро и зло и испытывает удовольствие от совершения или созерцания добрых деяний, также он испытывает страдание от совершения или созерцания зла. Это одна, когнитивная, сторона этического сентиментализма. Другая – мотивационная. Моральное чувство – это не просто познавательно-оценочная способность, это начало души, благодаря которому упорядочивается внутренний мир человека, а сам он направляется к общему счастью. Моральное чувство трансформируется в поступки посредством эмоций-мотивов – благожелательности (или симпатии) и себялюбия. В общеэтическом плане важно иметь в виду, что как моральное чувство, так и благожелательность описывались сентименталистами как способности, благодаря которым утверждались автономия (говоря поздним языком Канта) и универсальность морального субъекта – посредством противопоставления морального чувства не только разуму-рассудку, но и иным, переменчивым, факторам человеческих суждений и поступков.

В понимании этико-философской позиции и моральных воззрений Смита не следует поддаваться впечатлению от названия его этического трактата. Ведь Смит практически не оперирует в ТНЧ понятием “моральное чувство” (“moral sense”). Он лишь несколько раз упоминает его, обсуждая этическую концепцию Хатчесона²⁰. Самостоятельно слово “sense” он использует в выражениях “чувство надлежащего” (“the sense of propriety”) или “чувство заслуги” (“the sense of merit”) и подобных им, которые как-то сближают его с Шефтсбери²¹,

²⁰ По русскому изданию проследить упоминания этого понятия не представляется возможным, поскольку, как уже указывалось, переводчик словом “чувство” передает ряд смитовских понятий – *sentiment, sense, affection*.

²¹ Заслуга введения понятия морального чувства принадлежит именно Шефтсбери, но само оно прописано у Шефтсбери довольно невнятно, его место среди других способностей и “чувств” (тех же “the sense of propriety” и “the sense of merit”) неопределенно, и его отличие, в частности, от “чувства правого и неправого” (“sense of right and wrong”), которое упоминается значительно чаще морального чувства, концептуально непрояснено. Шефтсбери вводит это понятие в своем первом философском произведении – “Исследовании о добродетели, или заслуге”

но близость эта носит внешний характер. Во всех случаях с определением “моральный” (в указанном русском переводе – “нравственный”²²) употребляется термин “sentiment” (чувство, чувствование); причем, как правило, Смит говорит о чувствах (во множественном числе). Иными словами, Смит не принимает мнения, разделявшегося Хатчесоном и Юмом, а в косвенной форме и Дж. Батлером²³, согласно которому есть некая определенная моральная способность – моральное чувство; посредством ее воспринимаются моральные различия и на основе ее высказываются моральные суждения.

Отношение Смита к этике морального чувства вполне проявилось в седьмой части ТНЧ, где он разворачивает классифицирующее рассмотрение морально-философских учений. Здесь зримо обнаруживаются его теоретические предпочтения.

Смит рассматривает известные ему моральные теории по двум основаниям. Одним основанием Смит считает то, в чем усматривается добродетель, какое поведение считается достойным одобрения и какой характер совершенным. При анализе моральных учений по этому основанию по сути дела противопоставляется сентиментализм и интеллектуализм, а именно, учение Хатчесона, утверждавшего, что добродетель состоит в благожелательности, и С.Кларка, утверждавшего, что добродетель “состоит в поведении, соответствующем тем отношениям, в которые он включен”²⁴.

Разбирая различные теории, объясняющие добродетель, Смит выделяет: а) теории, в которых добродетель основывается на соответствии поведения определенным и извне заданным стандартам, б) теории, в которых добродетель основывается на благоразумии, в) теории, в которых добродетель основывается на благожелательности, г) теории, в которых по существу нивелируется различие добродетели и порока, а единственный мотив человеческих поступков усматривается в тщеславии.

Среди теорий первого рода Смит берет учения о добродетели Платона, Аристотеля и Зенона. Сюда же Смит относит и современные ему теории. В качестве таковых он выделяет три. Это – теория Кларка, согласно которой “добродетель состоит в образе действий, соответствующем отношению предметов между собой, в поведении, основанном на соответствии (fitness) или несоответствии (incon-

(“An Inquiry Concerning Virtue, or Merit”, 1699), а в последующих, более развитых и менее систематизированных произведениях (которые в основном и были переведены на русский язык: *Шефтсбери. Эстетические опыты / Сост., пер., коммент. Ал.В. Михайлова. М.: Искусство, 1975*) к нему более не обращается.

²² В упоминавшемся переводе части V трактата, выполненном Ф.Ф. Вермель для издания: Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит. Эстетика, используется слово “моральный”.

²³ Дж. Батлер (Joseph Butler, 1692–1752) говорил о совести как моральном чувстве. О Батлере как этическом сентименталисте см.: История этических учений / Под общ. ред. А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2003. С. 619–621.

²⁴ Смит А. Указ. соч. [VII, I]. С. 260 (перевод уточнен. TMS. P. 265).

gruity) между определенными поступками и определенными предметами или отношениями”²⁵. Затем, теория У. Уолластона²⁶, согласно которой добродетель “состоит в образе действий, соответствующем истине предметов, их природе и сущности, т.е. в отношении к ним подобно тому, каковы они есть на самом деле”²⁷. Наконец, как Смит говорит, “система лорда Шефтсбери”, согласно которой “добродетель заключается в известном равновесии между всеми страстями и в удержании каждой из них в свойственном ей сфере”²⁸. Включение Смитом в этот ряд Шефтсбери, который обычно рассматривается как представитель сентименталистской этики, не должно смущать. Шефтсбери, помимо того, что он считается зачинателем сентименталистской этики, был платоником, некоторыми его учение не без основания трактуется как пантеистическое²⁹. Представляемый Смитом взгляд Шефтсбери как раз соответствует его платоническим воззрениям.

Все эти теории не удовлетворяют Смита. Причина этого в том, что ни одна из них “не дает и не пытается дать точный и внятный критерий (measure), на основе которого можно было бы судить об уместности (fitness) или надлежащем характере (propriety) чувства. Этот точный и внятный критерий может быть обнаружен только в чувствах симпатии беспристрастного и хорошо информированного наблюдателя”³⁰. Так же несовершенны в этих теориях, по Смицу, определения добродетели и порока; они не доходят до понимания, что добродетель выражается не только в соответствии стандарту, а порок в несоответствии ему. Благодеяние не только заслуживает одобрения, но и должно быть вознаграждено, а порок не только вызывает негодование, но и должен быть наказан.

В качестве примера этики благоразумия, или пруденциальной этики Смит разбирает теорию Эпикура. Она в принципе схожа с предыдущими, поскольку Эпикур также сводит добродетель и порок к одному принципу, а именно, соответствию телесным удовольствиям и страданиям.

Третий тип этики, в которой добродетель связывается с благожелательностью, довольно распространен с древности, можно сказать, с Платона. Она получила развитие в философии кембриджских платоников. Однако наиболее полное воплощение она нашла,

²⁵ ТНЧ [VII, II, I]. С. 284 (перевод уточнен. TMS. P. 293).

²⁶ Уильям Уолластон (William Wollastone, 1659–1724) в “Очерке естественной религии” (1722) проводил взгляд, что добродетельность поступка или суждения определяется их соответствием истине, или природе вещей, заданной Божеством. Уолластон, как и Кларк, утверждал, что существуют вечные мерилы правильного (right) и неправильного (wrong), и они постигаются разумом.

²⁷ ТНЧ [VII, II, II]. С. 284.

²⁸ Там же.

²⁹ См.: Иррлитц Г. // Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 397–412.

³⁰ ТНЧ [VII, II, II]. С. 284 (перевод исправлен. TMS. P. 294).

считал Смит, у Хатчесона³¹. Особенность благожелательности как принципа добродетели заключается в том, что она не привязана к какому-либо стандарту; в благожелательности человек не думает об одобрении или осуждении. И в этом благожелательность отличается от других страстей, которые одобряются, если только отвечают определенному стандарту. Представляя эту теорию, Смит принимает точку зрения Хатчесона, полагавшего, что именно благожелательность есть единственное основание добродетельных поступков. В отличие от Шефтсбери и Батлера, он отказывается рассматривать себялюбие в качестве возможного основания добродетели. Пока себялюбие ориентирует человека на его собственное счастье, оно морально нейтрально, однако оно становится источником порока, как только начинает направлять человека к действиям, противоречащим общему благу³².

Подтверждая высокую роль благожелательности для добродетели, Смит разделяет и сформулированный Хатчесоном критерий оценки действий – так называемый утилитаристский принцип полезности, согласно которому они тем значимее морально, чем счастьем большего числа людей способствуют³³.

В целом высоко оценивая этику благожелательности, Смит тем не менее указывал, что и она оказалась неспособной дать объяснение моральной жизни человека во всей ее полноте. Этика благожелательности “не доходит” до так называемых малых добродетелей – благоразумия, заботливости, осмотрительности, воздержанности, постоянства, твердости, бережливости, трудолюбия, скромности, рассудительности и т.д. В действиях, обусловленных подобными мотивами, может быть примесь личного интереса. С точки зрения этики благожелательности это должно понижать их моральное значение. Однако они неизменно встречают наше одобрение, если оказываются надлежащими, т.е. адекватными общей ситуации и предмету поступка.

Четвертый тип этических теорий Смит назвал “легкомысленными”. В качестве примера таковых Смит приводит этическое учение Б. Мандевиля, слабость которого Смит усматривал в том, что в нем: а) все эмоции человека представлены порочными, б) все разнообразие мотивов человека оказалось сведенным к тщеславию, т.е. стремлению к похвале и обществу уважению, в) пороки людей рассматриваются как источник общественного блага, г) добродетель дезавуирована как иллюзия. Такая теория

³¹ Так же как и в случае с Шефтсбери, Смит ставит Хатчесона в ряд с мыслителями, с которыми в дальнейшей философской историографии он никогда не ассоциировался. Это свидетельствует о том малом значении, которое Смит придавал анти-тезе разум – чувство, которая в действительности расколола англо-шотландскую моральную философию на два лагеря.

³² См.: ТНЧ [VII, II, III]. С. 293.

³³ Там же. С. 292.

легкомысленна, поскольку в извращенном свете представляет нравы и характеры.

Другим основанием для разделения этических теорий является, по Смиуту, то, посредством какой способности производятся моральные различия, высказывается предпочтение и выносятся суждение. Смит выделяет три разновидности.

Во-первых, это теории, выводящие принцип одобрения человеком своих и чужих действий только из себялюбия, или исходя из того, способствуют ли они нашему счастью или приносят нам вред. Эти теории, а именно, теория Т. Гоббса и его последователей, С. Пуфендорфа и Б. Мандевилля, неоднородны и в них не все ясно. По сути дела в этих теориях человек рассматривается как человек социальный, добродетель трактуется как то, что способствует благу общества, а порок – как то, что противодействует ему. Однако далее эти авторы утверждают, что человек стремится к благу общества не из склонности к своим ближним, а из себялюбия, понимая, что другие люди и общество представляют собой неперемнное условие его собственного благополучия. Эта теория не объясняет, на основе чего люди оценивают действия тех, кто в силу отстояния во времени или пространстве не может никак влиять на их собственное благополучие. Эта теория не способна признать, что многие оценочные суждения человек делает не из себялюбия, а на основе симпатии, т.е. бескорыстно.

Во-вторых, теории, основывающие критерий оценки на разуме. Теория Гоббса, утверждавшая, что добродетельность и порочность действий определяются через их соотнесение с установленными правителем законами, вызвала резкую критику с разных сторон. Один из критических аргументов был предложен Р. Кадвортом³⁴, согласно которому сущность добродетели и порока поступков состоит в их согласии или противоречии с разумом как первоначальным источником и принципом одобрения и неодобрения. Смит признает роль разума в морали как познавательной способности, благодаря которой, посредством индукции, обобщаются различные события на предмет их соответствия или несоответствия моральным способностям (*moral faculties*) человека и формулируются общие правила. Поскольку человек постигает эти правила благодаря разуму, создается впечатление, что именно разум является источником этих правил. Однако правила формулируются разумом на основе первичных представлений о правильном (*right*) и неправильном (*wrong*), которые постигаются не разумом, а “непосредственным чувством и переживанием”³⁵, которое в каждом конкретном случае влечет нас к добродетели и отвращает от порока. Приоритет установления дейст-

³⁴ Ральф Кадворт (Ralf Cudworth, 1617–1688) – один из основателей кембриджской школы платонизма. Видел основу морали во врожденных абсолютных идеях.

³⁵ ТНЧ [VII, III, II]. С. 309 (перевод уточнен. TMS. P. 320).

вительной роли разума и морального чувства в деле проведения моральных различий Смит отводил Хатчесону.

В-третьих, теории, основывающие критерий оценки на чувстве, Смит разделяет на два класса. Одни авторы выводят нравственную оценку из особого морального чувства как способности восприятия, такова теория Хатчесона. Другие авторы не видят надобности в выделении особой моральной способности, а связывают способность нравственных различий с симпатией, такова теория Юма (которая, как специально оговаривает Смит, отлична от его теории симпатии). Это – теории, которые Смит ставит выше всех остальных. Но и они не совершенны. В первом случае, в моральном учении Хатчесона, не было на самом деле необходимости в гипостазировании особой способности восприятия – морального чувства, по сути аналогичной, как считал Смит, внешним чувствам. В отличие от внешних чувств, у морального чувства нет особого предмета восприятия, функции которого на самом деле адекватно описываются естественным чувством симпатии. Говорить о моральной способности есть смысл при условии, что признается наличие неких обобщенных стандартов человеческого поведения. Но таковых нет. Моральность человека выражается в его способности воспринимать и оценивать возникающие ситуации надлежащим образом и соответствующим образом поступать. Во втором случае, в моральном учении Юма, неоправданно излишнее значение приписывается принципу пользы в моральной мотивации.

Таким образом, в этико-классификационном рассмотрении Смита проясняются его морально-философские предпочтения. Выше других ценя учения Хатчесона и Юма по сути за их методологические позиции, Смит определенно не разделяет их видение морали как основанной на моральном чувстве, противоположном разуму и не признает их обоснование морали. Но значит ли это, что Смита следует вывести из круга сентименталистской этики? Ответить на этот вопрос можно будет, разобравшись в сути смитовской концепции морали.

Теоретический контекст. Смит вводит понятие “надлежащее” с самого начала ТНЧ, первая часть которой называется “О надлежащем действии” и открывается главой “О чувстве надлежащего”. Правильной точкой рассуждения Смита о морали, как было сказано, является *симпатия* как способность человека посредством воображения представлять чувства других людей по поводу переживаемых ими событий. Смит расширяет значение понятия симпатии: это не только жалость и сострадание, но вообще любое со-чувствие (что, буквально и означает греческое слово сим-патия – *συμπαθία*). Благодаря симпатии люди постигают других, понимают их состояния и мотивы и на этом основании оказываются способными судить о других – соотнося переживания других со своими переживаниями или

стараясь, опять-таки благодаря воображению, представить возможную реакцию на подобное событие некоего беспристрастного наблюдателя, безотносительно к своим личным интересам или интересам других людей. Благодаря особому положению понятия “симпатия” в трактате Смита его этика нередко представляется как этика симпатии³⁶.

Мораль, по Смиуту, выражается через чувства (переживания, эмоции, мнения – Смит использует разные слова, когда просто синонимично, а когда для указания некоторых дополнительных нюансов) человека по поводу поступков или событий, имеющих отношение к частному и общему благу. Таковы одобрение и порицание, благожелательность и себялюбие, благодарность и негодование, любовь и ненависть и т.д. Среди чувств Смит упоминает и чувство справедливости, и угрызения совести. Благодаря этим чувствам человек соотносится с чувствами, переживаниями, позициями других людей, с ситуациями, в которых оказывается он или другие люди – другие, с которыми у него есть отношения, или которые предстают его восприятию со стороны. Он испытывает эти чувства, а) будучи объектом чьих-то действий, б) относясь как-то к другим, ставших объектом чьих-то действий, в) будучи “беспристрастным наблюдателем”³⁷.

Через это описание проявляется смысл смитовского *надлежащего*. В главе III первого отдела первой части, посвященном рассмотрению “способа суждения относительно надлежащего или ненадлежащего характера склонностей других людей в зависимости от их согласия или несогласия с нашими собственными”³⁸, в котором по существу вводится понятие надлежащего, Смит подчеркивает: “В соответствии и несоответствии, соразмерности и несообразности влечения (*affection*) причине или объекту, вызвавших его, заключается надлежащий и ненадлежащий характер обусловленного им действия, его изящество и грубость”³⁹. И далее следует абзац, опущенный в русском издании: “От того, являются ли результаты, на которые направлено влечение или которые оно стремится произвести, благотворными или пагубными, зависят достоинства и недостатки действий, т.е. те качества, на основании которых они становятся предметом награды или наказания”⁴⁰. В главе I части третьей, посвященном обратному, точнее зеркальному, вопросу: “О критерии (*principle*) одобрения и порицания самих себя”,

³⁶ См., например: *Иодль Ф.* История этики в Новой философии: В 2 т. / Пер. с нем. под ред. Вл. Соловьева. М.: Изд-е К.Т. Солдатенкова, 1896. Т. I. С. 188–198; *Философский словарь: Основан Г. Шмидтом. 22-е изд. под ред. Г. Шишкоффа / Пер. с нем. / Общ. ред. В.А. Малинина.* М.: Республика, 2003. С. 410.

³⁷ Речь идет об *impartial spectator* – понятии, принципиальном для Смита и воспринятом им от Юма. В русском издании оно, не будучи переведенным последовательно, к сожалению, затерялось.

³⁸ TMS, P. 16.

³⁹ ТНЧ [I, I, III]. С. 40 (*перевод изменен.* TMS, P. 18).

⁴⁰ TMS [I, I, III]. P. 18.

Смит развивает эту тему. Человек научается судить о себе, воспринимая и оценивая других, постигая, как другие могут воспринимать и оценивать его. Так люди воспринимают и оценивают свои физические достоинства и недостатки; но также они воспринимают и оценивают свои моральные качества. Человек оценивает других, но он понимает, что другие в свою очередь оценивают и его. Он стремится встать на точку зрения других, посмотреть на себя со стороны, чтобы объективно оценить себя. Надо посмотреть на себя в зеркало, т.е. увидеть себя глазами других людей, чтобы понять “уместность (*propriety*) наших собственных поступков”⁴¹.

Как видим, надлежащее у Смита – это далеко не стоицистский космический принцип. Надлежащее Смита выражает своего рода упорядоченность, взаимосогласованность, сбалансированность человеческих влечений и чувств, обеспечивающую стабильность человеческих отношений и общественных связей.

Описанное надлежащее состояние влечений, мотивов, суждений и человеческих отношений – это то, что выражает собой мораль. Как уже было сказано, у Смита мы находим близкое современному пониманию морали, связанное с идеей “общих правил” (*general rules*). Эти правила формируются на основе постоянного опыта, показывающего, что определенного рода поступки благодаря нашему естественному чувству заслуги и надлежащего (*natural sense of merit and propriety*)⁴² всегда одобряются, а противоположные им – осуждаются. Смит, таким образом, предлагает особое понимание моральных правил как естественных правил, и то, что он говорит об их сущности, противостоит как божественной, так и естественной теории происхождения морали. Говоря о непосредственном источнике моральных правил, Смит обходится без Бога и Природы. Правила устанавливаются на основе длительного опыта одобрения и осуждения на основе ощущения и понимания людьми того, в чем состоит надлежащее. Понимание этого обусловлено чувством симпатии, благодаря которому человек может соотносить свои влечения и желания с влечениями и желаниями других людей. Человек воспринимает и понимает надлежащее благодаря “разуму, закону (*principle*), совести, обитающей в его груди – верховному судье и арбитру его собственного поведения”⁴³. Однако после того

⁴¹ ТНЧ [III, I]. С. 124 (*перевод уточнен*. TMS. P. 111). Замечу, кстати, сколь характерно одно из замечаний Смита в этом рассуждении: “Нас волнует, насколько мы заслуживаем порицание и одобрение со стороны других и насколько приятными или неприятными мы предстаем в их глазах” (Там же; *перевод уточнен*). Смит использует здесь слово *agreeable* (и обратное ему – *disagreeable*), которое означает как “милый”, “приятный”, так и “согласный”, “соответствующий”, “приемлемый”. Такого рода семантические переключки уже вполне могут послужить оправданием представления *propriety* как *приличия*, другое дело, что для этого само приличие должно быть переосмыслено вне смысловых рамок этикетности, т.е. формально-символического поведения.

⁴² Это – то же самое “моральное чувство”, как его понимали Хатчесон и Юм.

⁴³ ТНЧ [III, III]. С. 142.

как правила установлены и сформулированы, люди начинают поступать и судить, уже опираясь на эти правила. И тогда те же способности человека, благодаря которым были сформулированы моральные правила, помогают ему определять степень соответствия влечений, мотивов, поступков событий не только своему чувству надлежащего и заслуги, но и правилам. Смит, таким образом, возвращается к той традиции в понимании закона (правила), которая идет от ап. Павла (закон познается грех).

Определив в главе IV части третьей действительный естественный источник моральных правил, Смит в следующей главе оговаривает, что в силу особого влияния и авторитета эти правила принимаются людьми за законы самого Бога, и это делает их предметом священного уважения, которое усиливается мнением, запечатленным в нас благодаря природе, а затем “подтверждаемым размышлением и философией” – мнением, согласно которому эти “важные моральные правила суть заповеди и законы, данные Божеством, которое в конце концов вознаградит исполнивших свой долг и накажет поправших его”⁴⁴. Однако сказав это, Смит тут же добавляет, что это – мнение, которое укрепляется больше за счет воспитания. Специальные же исследования как раз показывают, что внутри человека изначально имеются особые моральные способности, направляющие его поведение и являющиеся основой его суждений. Эти способности, говорит Смит, связываются разными мыслителями либо с разумом, либо с инстинктивным моральным чувством, либо с каким-то иным началом человеческой природы, но всегда подобающим, правильным и надлежащим признается то, что согласно с нашими моральными способностями, а несогласное с ними считается неправильным, негодным и неуместным (*improper*)⁴⁵.

Смита не следует понимать так, что уважение к правилам ассоциируется им с представлением о Божестве и обусловлено лишь воспитанием. Уважение к правилам вытекает из понимания того, что они выражают надлежащий порядок в отношениях между людьми и способствуют его поддержанию. “Уважение к общим правилам поведения, – говорит он, – и есть то, что, собственно, называется чувством долга – великий принцип человеческой жизни, единственно благодаря которому массы людей могут управлять своими поступками”⁴⁶.

Исследователи моральной философии Смита и комментаторы ТНЧ справедливо отмечают, что в обсуждении природы морали Смит предвосхищает ряд существенных положений метафизики нравственности Канта. Вообще говоря, англо-шотландская

⁴⁴ ТНЧ [III, V]. С. 165 (*перевод отредактирован*, TMS. P. 152). Важно отметить, что перевод этих двух глав, в которых место термина “propriety” минимально и несущественно, имеет вполне надлежащий вид.

⁴⁵ Там же. С. 167.

⁴⁶ Там же. С. 163 (*перевод изменен*, TMS. P. 150).

моральная философия в значительной своей части может рассматриваться как предтеча кантовской теории морали. В комментариях исследователей Смита его проективная связь с Кантом прослеживается в основном в связи с пониманием роли должностования в жизни человека. Однако Смит не просто высветил место долга в нравственности. Его трактовка этого феномена связана с подходом к проблеме оценки *мотивов* и *результатов* человеческих действий. Выше отмечалась особенное место понятия заслуги в этике Смита, а также то, что это понятие осталось во многом скрытым для русского читателя за расплывчатым словом “одобрение”. Дело не только в том, что “чувство заслуги” или “признание заслуги” не есть “одобрение” с лексической точки зрения. Недостаточно сказать, что признание заслуги есть одобрение, поскольку одобрение выражается не только в признании заслуги, его предметом могут быть и иные феномены. Смит вводит понятие заслуги во многом ради того, чтобы показать разницу между мотивами и результатами деяний. Заслуга признается на основании результатов поступка, но моральное значение последнего не исчерпывается его результатом, необходимо понимание его намерений и мотивов. В этом заслуга отличается от надлежащего. Это предметы не только различных оценочных суждений, но и различных видов симпатии: понимание надлежащего характера поступков вытекает из того, что Смит называет “прямой симпатией”, а понимание их заслуги – из “косвенной симпатии”. Надлежащее в поступках отлично от их заслуги, благодаря которой им причитаются награда, как наказание – за ненадлежащий характер поступков⁴⁷. Так, если говорить о благодеянии, мотивы поступков, направленных на благо других людей, должны быть надлежащими, т.е. благодеяния должны побуждаться благожелательностью, в противном случае они не вызовут ни симпатии, ни благодарности.

К этому рассуждению примыкает и другое, связанное с разделением благодеяния и справедливости. На благодеяние надлежит отвечать благодарностью, а ненадлежащий характер чувств и по-

⁴⁷ Эта фраза, стилистически, очевидно, не безукоризненная, выстроена мной так, чтобы передать терминологические особенности рассуждения Смита, отделяющего надлежащее от заслуги. Однако передать на русском английские рассуждения о заслуге оказывается не так просто. Дело не только в Смите. Так же неудобно чувствует себя русский читатель “Исследования о добродетели, или заслуге” Шефтсбери, в котором предполагалось отличие заслуги от достоинства. Русский переводчик ТНЧ, по сути, отказался от термина “заслуга”. Этому понятию посвящена часть II ТНЧ – “О заслуге (Merit) и незаслуге (Demerit), или О предмете награды и наказания”, название которой в русском издании звучит так: “О пороке и добродетели, или о поступках, заслуживающих награды и о поступках, заслуживающих наказания”. Правда, специально развеяв надлежащее и заслугу во второй части, в других местах трактата Смит порой может касаться надлежащего и заслуги, не проводя различий между этими характеристиками поступков.

ведения, выражающийся в неблагодарности, естественно вызывает возмущение. В отличие от благодарения, которое желательно, но не обязательно, справедливость, говорит Смит, развивая мысли Юма, непременно, так что человек, замышляющий несправедливое, должен понимать, что может столкнуться с силой, которая будет применена в отношении его со всей надлежащей строгостью.

Это рассуждения Смита, проясняющие его понимание соотношения мотивов и результатов поступка и внутренней дифференцированности мотивов, показывают, насколько несправедливо представлять его этику как поворот от перфекционистской этики морального чувства Шефтсбери и Хатчесона к утилитаризму Бентама и Милля. Нельзя сказать, что Смит не давал для этого поводов. В частях четвертой и пятой ТНЧ, посвященных влиянию полезности, обычая и моды на чувства одобрения и неодобрения, или нравственную оценку, Смит, действительно, придавал этим факторам большее значение в нравственной практике, чем его сентименталистские предшественники. Однако более точное понимание моральной философии Смита предполагает именно адекватное восприятие концепции надлежащего и понимание места этой концепции в ней.

Заключительные замечания. Принимая во внимание сказанное чуть выше, можно вернуться к вопросу об этическом сентиментализме Смита. Трактат Смита развивается как аналитическое рассмотрение разных нравственных чувств, в которых отражаются и воплощаются различные формы человеческих отношений. Собственно говоря, в рассмотрении Смитом именно различных нравственных чувств и опосредованных ими иных моральных феноменов (суждения, долженствования, добродетелей) все более (*хотя отнюдь не до конца*) проясняется понятие надлежащего. Д.Д. Рафаэль в предисловии к академическому английскому изданию ТНЧ указывает, что теория моральных чувств и есть моральная философия Смита⁴⁸. Но мы видели, что Смит дистанцировался от теорий морального чувства как таковых. Например, он не ввязался в спор сентименталистов и интеллектуалистов о природе моральной способности. Однако при этом Смит основывал мораль на внутренней способности; она рассматривалась им как способность чувственного познания. Благодаря этой способности человек имел возможность постигать моральное. И благодаря ей изначально устанавливался тот порядок во взаимоотношениях между людьми, в их ожиданиях, чувствах и мнениях, который и составлял мораль. Таким образом, анализ концепции Смита под-

⁴⁸ Raphael D.D. Introduction // Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. P. 14.

сказывает необходимость расширения понятия этического сентиментализма, в котором было бы достаточным лишь признание эмоциональной основы морали. Но это потребует разотождествления этического сентиментализма и этики морального чувства, и далее – четких внутренних видовых делений внутри этического сентиментализма.

Концепция надлежащего и ее значение в моральной философии Смита не случайно то и дело утекают из-под аналитического внимания исследователей. Это связано не столько с невниманием исследователей, сколько с характером присутствия концепта “надлежащее” в ТНЧ. Надлежащему, как было сказано, посвящена первая часть ТНЧ, однако это понятие как будто бы спонтанно всплывает в рассмотрении морали, то тут, то там обнаруживаясь в ее различных характеристиках, то и дело сливаясь с семантически близкими понятиями, лексически обнаруживаясь в родственных и этимологически близких словах, – да так и не становится само по себе предметом авторской рефлексии хотя бы какого-то рода.

Можно предположить, что в случае с надлежащим мы имеем то же, что с иным понятием ранненовременной моральной философии – “rectitude”⁴⁹, которое было в каком-то смысле предтечей нового философского понятия “мораль” и которое переводится на русский язык (например, в сочинениях Дж. Локка) как “нравственное”, “честное”, “подобающее”. В *rectitude* отчетливо ощущается наследие предшествующей философии. Так же и *propriety* было “импортировано” в морально-философское рассуждение под влиянием давнишней философской традиции. И хотя оба термина потерялись в дальнейшем развитии философии, их понятийное содержание было воспринято. Думаю, не ошибусь, если скажу, что оно было ассимилировано в обобщенном понятии “мораль”. Надлежащее остается расплывчатым и у самого Смита, поскольку не ассоциировано ни с какими субстанциональными проявлениями морали. Его можно толковать как условие, рамку, фон, способ существования морали, еще той “морали”, о которой говорит Смит. Это то, что войдет в содержание известного нам благодаря Канту и Миллю понятия морали. Но для того чтобы так понимаемое надлежащее стало предметом специального обсуждения, нужно было начать мыслить по-другому о морали, перейти на иной уровень рассмотрения морали, а именно, уровень “метафизики морали”, что произошло на следующем этапе развития философии – у Канта.

⁴⁹ Я уже однажды касался кратко этого вопроса. См.: *Апресян Р.Г.* Идеиные истоки новоевропейского понятия “мораль” // Вестн. Моск. ун-та. Сер 7. Философия. 2001. № 1. С. 36–47.

КАНТ О БЫТИИ: ТРАНСФИГУРАЦИЯ ТЕМЫ

А.Л. Доброхотов

Трудно найти такую область философии, в которой Кант не совершил бы революцию. Категория бытия в этом отношении – не исключение. Но дать оценку этой революции – хотя бы в том общем виде, не вызывающем “с порога” желание спорить, в котором говорится о “коперниканском перевороте” – не тривиальная задача. Какую роль играет в этой революции кенигсбергский мудрец: Коперника, Лютера, Робеспьера? (С последней версией на удивление солидарно согласны и радикальный атеист и столп неотомизма.¹) Попробуем определить характер основных онтологических инноваций Канта, опираясь на ранние версии его понимания бытия² как на подсказки, высвечивающие смысл самой проблемы.

Ранний Кант – что хорошо известно и изучено – находится в сфере влияния двух своих великих предшественников: Лейбница и Юма. Именно оригинальная формула синтеза этих учений позволила Канту по-новому взглянуть на понятие бытия. Краткий очерк оппозиционных доктрин Лейбница и Юма может выглядеть следующим образом.

Лейбниц в своем учении о бытии уже предлагает некий синтез противоположностей. Дилемма, сложившаяся еще в средневековых спорах о сущности и существовании, выглядела так: необходимо было или доказать способность сущности к порождению из своей идеальности реального бытия, или объяснить, что добавляется к сущности, когда она становится существующей. Оба варианта влекли за собой следствия, меняющие в зависимости от их выбора весь строй последующей мысли. Лейбниц пытается совместить противоположности и указать на пути осуществления синтеза. С одной стороны, он признает выводимость существования из сущности. В тексте “Абсолютно первые истины” философ утверждает: “Все возможное требует существования... а потому существовало бы, если бы не препятствовало другое [возможное], которое также требует существования и несовместимо с первым. Отсюда следует, что в любом случае осуществляется такая комбинация вещей, в которой существует наибольшее их число”³. “Реальное определение

¹ «...в Канте есть нечто от “Робеспьера”, что подметил Гейне со своей обычной прощательностью». Жильсон Э. Бытие и сущность // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. М., 2004.

² В философской топике термин “бытие” часто обозначает некое предельное обобщение всей предметности мысли. В этом случае “бытие” по сути играет роль метафорического именованя универсума: такого же как “мир”, “единое”, “целое” и т.п. В данном случае речь идет о конкретном значении понятий “бытие” или “существование”, т.е. о том, что делает (если делает) осмысленными экзистенциальные суждения.

³ Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 123.

существования состоит в том, что существует наиболее совершенное из всего, что может существовать, т.е. то, что содержит в себе больше сущности”⁴. (Стоит допустить, поясняет Лейбниц, что нечто существует, и тогда или все будет существовать, причем возможное, т.е. сущность, совпадет с существованием, или нечто будет существовать, а нечто – нет. В последнем случае надо будет указать основание различия, а поскольку существование одинаковым образом относится к сущностям, различие надо искать в сущностях, т. е. в их степенях. Если же допустить, что сущности не стремятся к существованию, то тогда вообще ничего не существовало бы.) С другой стороны, способ выведения существования из сущности через понятие стремления к существованию вводил новый мотив в проблему бытия. Сущность становилась живым центром активности, весьма непохожим на традиционную возможностно-идеальность. Существование же становилось положительной ценностью, отличающейся от формальной экзистенции единичного предмета. В результате у Лейбница складывается концепция существования как наилучшего мира, в котором только те сущности вступают в сферу бытия, которые в себе несут наибольшую меру сущности и совмещаются с наибольшим числом других сущностей.

Лейбниц не ограничивается гармонизацией сущности и существования. Остановись он только на этом, его онтология отличалась бы от спинозистской лишь деталями. Лейбниц считает необходимым ввести третий элемент реализации бытия – божественную волю. Само существование Бога уже является основанием преимущества бытия перед небытием. Воля же его оказывается источником существования, к которому сущность лишь стремится, не будучи в силах самостоятельно достичь бытия. Сила и благо, исходящие от Бога, не тождественны необходимости; Бог свободно творит и свободно сохраняет тварное бытие, но это не произвол, так как выбор творимой сущности основан на принципе наилучшего, который соответствует всеблагости Бога. Чтобы верно понять характер лейбницевского синтеза, надо учесть его отношение к онтологическому аргументу. На первый взгляд Лейбниц лишь вносит в него небольшую коррективу: прежде чем выводить из понятия Бога его бытие, необходимо доказать, возможность такого понятия. Но поскольку отказать понятию Бога в такой малости, как возможность, нельзя, то следует считать онтологический аргумент действенным, ибо из возможной сущности Бога с необходимостью следует существование. Однако оговорка делает по существу бесполезным онтологический аргумент, так как “возможность” в системе понятий Лейбница означает идеальную сущность, а чтобы доказать возможность понятия, надо знать, не допускает ли оно внутри себя противоречий. Другими словами, надо знать, что такое предмет, существование которого мы доказываем. Но знать бесконечно богатую сущность Бога

⁴ Там же. С. 124.

мы не можем, а потому “коль скоро такая возможность не доказана, не следует по крайней мере полагать, что такого рода аргументацией существование Бога доказано безупречно”⁵. Правда, из онтологического аргумента мы узнаем, что божественная природа существует уже в силу одной своей возможности, чего недостаточно для других вещей, и это весьма подтверждает существование Бога, по замечанию Лейбница⁶. Но подобные оговорки только подчеркивают дипломатично сформулированное отрицание онтологического аргумента. Формально возражения Лейбница частично совпадают с возражениями Фомы Аквинского, но в контексте всего учения Лейбница о бытии они имеют дополнительное значение: мы не можем сказать, что абсолютное бытие является содержательным обобщением ограниченных видов бытия, что осуществима дедукция многообразия сущностей из сущности Бога, так как между миром сущностей и абсолютном есть качественная граница, не позволяющая переносить метод мышления о сотворенном на творящее.

Кардинально иную версию смысла понятия “бытие” предлагает Юм. Углубляя локковскую модель эмпиризма, Юм полагает, что бытие – это фактичность данного момента: реальное и идеальное не просто лишены возможности совпасть, но и не должны этого делать по своей природе. Между ними лежит принципиальная граница, а потому даже понятия внешней объективности и “я” не могут быть сохранены. Юм подверг сомнению саму уверенность в наличии позитивного или негативного аналога субъективности в виде объективного мира, основываясь на том, что субъективность и объективность равно принадлежат к миру идеального, тогда как реальный мир будет всегда онтологически иным. Поскольку уму ничего не дано, кроме восприятий, порождающих в свою очередь идеи, Юм вполне последовательно указывает на то, что идея существования не происходит от какого-либо отдельного впечатления. “Идея существования тождественна идее того, что мы представляем как существующее. Просто думать о какой-нибудь вещи и думать о ней как о существующей совершенно одно и то же. Идея существования, присоединенная к идее какого-нибудь объекта, ничего к ней не прибавляет”⁷. Согласуется с этим и вывод: “слова *необходимое существование* не имеют никакого смысла”⁸. Юм, как и Лейбниц, обращает внимание на теологические импликации этого тезиса⁹. Идея Бога, говорит он, не увеличивается и не уменьшается, когда я верю в его существование, но поскольку есть большое различие между простым представлением существования объекта и верой в это существ-

⁵ Там же. С. 178.

⁶ Там же.

⁷ Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 162.

⁸ Там же. М., 1966. Т. 2. С. 518.

⁹ Там же. Т. 1. С. 192 – 195.

вание, то оно заключается не в составе идеи, а в способе, которым мы представляем эту идею¹⁰. Именно в этом отношении Лейбниц, собственно, не является оппонентом Юма. Приписка к цитированному выше сочинению “Абсолютно первые истины” гласит: “Если бы существование было чем-то иным, нежели требованием сущности, то оно само имело бы некоторую сущность или же добавляло бы к вещам нечто новое, и об этом опять можно было бы спросить, существует ли эта сущность, и почему скорее эта, чем другая”¹¹. Радикальное различие между ними в том, что для Юма применение к какой бы-то ни было сущности такой характеристики, как “стремление” или “требование” (*exigentia*) совершенно нерелевантно.

Нелишним будет указать и на другие онтологические установки той эпохи: хотя бы для того чтобы представить “насыщенность творчества”. Так, Крузий – оппонент вольфианства, которого Кант всегда цитирует с форсированной почтительностью – строит своеобразную “онтологию воли”, сводя бытие (в том числе человеческое) к пространственно-временной реальности, через которую проявляет себя непознаваемая спонтанно активная субстанция. Крузий стремится минимизировать метафизический рационализм лейбнизианского чекана: в частности он существенно корректирует закон достаточного основания с тем, чтобы не допустить смешения реальных и логических оснований¹². Весьма любопытна концепция существования, предложенная Тюрго: своеобразная амальгама локковского психологизма, сенсуализма французского Просвещения и декартовского “когито”. Выстраивая своего рода феноменологию появления в человеческом сознании основных координат чувственного мира, Тюрго показывает, как “чувство я, перенесенное путем абстракции” на предметность в целом, придает чувственному материалу статус существования. «Понятие “существование”, – резюмирует Тюрго, – не содержит никакой другой частной идеи, кроме идеи о самом сознании я, идеи по необходимости простой, применимой, впрочем, ко всем существам без исключения, – это слово не может быть определено в собственном смысле, и достаточно показать, какими ступенями могло образоваться означаемое им понятие»¹³.

Представленные позиции для Канта 70-х годов являются тупиками догматической метафизики с одной стороны и скептического эмпиризма – с другой. Но уже ранний период его творчества обнаруживает поиск третьего пути¹⁴. В аспекте проблемы бытия для нас наиболее интересна ранняя версия онтологического доказательства

¹⁰ Там же. С. 193.

¹¹ Лейбниц Г.В. Соч. Т. 3. С. 123.

¹² См.: Жучков В.А. Из истории немецкой философии XVIII века. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта. М., 1996. С. 90–113.

¹³ Тюрго А.Р. Избр. философские произведения. М., 1937. С. 180.

¹⁴ О метафизических исканиях Канта в контексте его раннего творчества см.: Жучков В.А. Указ. соч. С. 181 – 221.

бытия Бога, представленная в работах “Новое освещение первых принципов метафизического познания” (1755) и “Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога” (1763)¹⁵. Возможности и границы онтологического аргумента привлекают внимание Канта, поскольку с этим связана ключевая тема его философии: соотношение бытия и мышления. С 1755 г. Кант вплоть до последнего значимого периода своего творчества постоянно возвращается к теме доказательства бытия Бога, превращая выдвижение его новых версий в своеобразную рекуррентную последовательность. В “Новом освещении” Кант критикует декартовскую версию онтологического аргумента (которая в рамках означенной темы и впредь останется основной мишенью). Декарт полагает, что Бог как сумма совершенств не может не содержать такого совершенства, как существование: значит существование Бога требуется уже самим его понятием. Кант возражает: если суммирование совершенств осуществлено в реальности, то и существование таковой суммы с необходимостью следует в реальности (*realiter*), если же речь о мысленном акте, то и существование необходимо лишь для продукта мысли (*idealiter*). Выдвигая свой вариант доказательства, Кант весьма существенно расходится не только с Декартом, но и с Лейбницем¹⁶. Его основной тезис: “Есть существо, существование которого предшествует самой возможности его самого и всех вообще вещей и о котором поэтому говорят, что его существование безусловно необходимо. Это существо называется Богом”¹⁷. Кант, в отличие от Лейбница и Вольфа, полагает, что всякая сущность требует некоего изначального существования, и без условия существования ни рядовая, ни высшая сущность не имели бы даже статуса возможности. Анализируя состав сущности, он обращает внимание на то, что полное определение сущности, без которого она не может существовать как нечто отдельное, требует как положительного определения (через то, что в ней есть), так и отрицательного (через то, чего в ней нет). Но, в отличие от отрицательных определений, положительные требуют своего источника: реального и необходимого существования. Иначе они не стали бы идеальной и случайной компонентой сущности. Иными словами, для того чтобы они могли быть раздроб-

¹⁵ Вдумчивый анализ онтологического аргумента в этих работах читатель найдет в статьях В.И. Коцюбы: Критика онтологического доказательства в ранних произведениях Канта // *Вопр. философии*. 1997. № 11; К вопросу об онтологическом доказательстве (С.Л. Франк – И. Кант) // *Знание и традиция в истории мировой философии*: Сб. статей. М., 2001.

¹⁶ Позиция Юма также в принципе могла быть известна Канту в этот период. Последняя, XII глава “Исследования о человеческом познании” (1748), с которым Кант мог успеть ознакомиться в 1755 г., содержит принципиальный тезис “То что существует, может и не существовать” (Юм Д. Соч. Т. 2. С. 167). О степени знакомства Канта с Юмом см.: *Васильев В.В.* Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). М., 1998. С. 156–157.

¹⁷ *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1963. Т. 1. С. 278.

ленными в разных сущностях, и быть присущими одним и не присущими другим, где-то они должны быть собраны в целое, положительное необходимое единство. Отсюда следует бытие необходимого бесконечного существа, Бога¹⁸. Таким образом, отнюдь не существование необходимо включается в понятие Бога, делая его тем самым сущим (именно таков ход мысли традиционного онтологического аргумента), а сущность включается в необходимое существование (т.е. в Бога) как в основание своей возможности. В критический период Кант отходит от чисто логического понимания возможности как непротиворечивого идеального конструкта и называет возможным то, что совпадает с формальными условиями опыта (по созерцанию и по понятиям), но для данного хода рассуждений это не принципиально. “Из всех существ, – резюмирует Кант, – Бог есть единственное, в котором существование первичнее возможности, или, если угодно, тождественно с ней. И о возможности не останется никакого понятия, как только мы отвлечемся от существования Бога”¹⁹.

Присутствующее в этой фразе “если угодно” звучит несколько странно, поскольку “первичное” и “тождественное” совсем не одно и то же. Но как бы там ни было, задолго до экзистенциалистов Кант выдвигает (применительно к Богу, а не к человеку) тезис “существование предшествует сущности”, заметно дистанцируясь и от рационалистической онтологии Вольфа, и от волюнтаристической онтологии Крузия. В дальнейшем Кант основательно меняет свое отношение к онтологическому аргументу и отвергает его в качестве доказательства, сохраняя однако его трансформированный вариант в качестве основания для “веры разума”. Но и в таком изводе он сохраняет свою роль противовеса крайностям и ориентира для духа. Показательна статья “Что значит ориентироваться в мышлении?” (1786), в которой догматическому рационализму Мендельсона и мистическому интуитивизму Якоби противопоставляется “средний путь” богосозерцания без богопознания. Поскольку сущность отделима от существования и не детерминирует его, разум не только имеет право полагать свою, основанную на собственных критериях веру, но и обязан сверять с ней любые внешние “сообщения”, будучи “последним пробным камнем истины (*der letzte Proberstein der Wahrheit*)”: “Понятие Бога и даже убежденность (*Ueberzeugung*) в его

¹⁸ Предварительно Кант доказывает, что нельзя иметь основание своего существования в себе самом. Ведь быть причиной самого себя, значит одновременно существовать и раньше и позже самого себя. Поэтому, в частности, безусловно необходимое существо существует не благодаря какому-нибудь основанию – а потому, что противоположное ему нелепимо (Там же. С. 277.) Безосновное бытие, таким образом, противопоставляется принципу “*causa sui*”. Возможный теоретический мотив такого отторжения – нежелание внедрить в “безусловно необходимое существо” детерминацию через основание; в существование внедрить каузальность сущности.

¹⁹ Там же. С. 280.

наличном бытии (Dasein) могут быть найдены исключительно в разуме, лишь на основе его, и изначально она не может войти в нас ни благодаря интуиции, ни в качестве послания, исходящего от какого-либо еще более высокого авторитета”²⁰. Именно новое понимание бытия позволяет Канту заметить трудноразличимые границы между логической дедукцией и реальным генезисом (что не удалось Мендельсону); между гипотетическим воображением и постулатом разума (что не удалось Якоби). Значимость проложенной дороги трудно переоценить. Достаточно указать, что ветвью этого направления можно считать гегелевскую динамику превращения пустого Бытия в конкретное Понятие.

В “Единственно возможном основании” Кант более полно разворачивает свою трактовку понятия существования. Здесь он формулирует свою версию юмовского тезиса о том, что существование вообще не есть предикат, поскольку ничего не прибавляет к понятию вещи²¹. Чтобы избежать парадоксов, Кант рекомендует довольно эффективное средство: в суждении надо использовать “существование” не как предикат, а как субъект. “Не следует говорить: в природе существуют правильные шестиугольники; следует сказать: некоторым вещам в природе, как-то: пчелиным сотам или горному кристаллу – присущи предикаты, совокупность которых мыслится в шестиугольнике”²². В качестве содержательного учения о существовании Кант предлагает свою концепцию бытия как полагания (Setzung, Position). В отличие от относительного полагания, когда связываются вещь и признак²³, существование есть абсолютное полагание самой вещи. “Понятие это до такой степени просто, что для раскрытия его здесь нечего добавить...”, – замечает Кант²⁴.

Естественно, что картезианский онтологический аргумент теряет в этом случае свою силу, ибо из любого непротиворечивого набора предикатов может следовать как существование, так и несуществование. Однако Кант считает необходимым указать: в существовании содержаться нечто большее, чем в простой возможности. В отношении того, *что* положено, существование ничего не добавляет, но в отношении того, *как* это положено, прибавление несомненно. “В существующем полагается не больше, чем в чем-то только возможном (ибо в таком случае речь идет только о его предикатах), однако посредством существующего полагается больше, чем посредством только воз-

²⁰ Кант И. Соч. на немецком и русском языках. М., 1994. Т. 1. С. 223.

²¹ Там же. С. 491.

²² Там же. С. 402. Можно сказать, что Кант предложенной им инверсией субъекта и предиката инициирует традицию аналитического метода философствования. Любопытно, что далее следует пассаж в защиту естественного языка со всеми его стихийными неправильностями.

²³ “... и тогда бытие, т.е. полагание этого отношения, есть не что иное, как понятие связи в суждении.” Там же. С. 403.

²⁴ Там же.

можного, ибо существующее касается также и абсолютного полагания вещи”²⁵. Над этим высказыванием нависает тень тавтологии. Что же все-таки значит “больше”? Кант пока не хочет или не готов двигаться дальше этого “больше”. Но произведения критической эпохи, по сути сохранившие смысл кантовских рассуждений и лишь отказавшие им в статусе “единственно возможного онтологического доказательства”, раскроют их импликации достаточно явно.

О том, что Кант не абсолютно оригинален в таком онтологическом повороте написано много²⁶. Однако В.И. Коцюба справедливо замечает, что “в кантовском толковании существования появляются моменты, определенно отличающие его от предшествующей традиции”²⁷. Действительно, превращение бытия из предиката в субъект ставит под вопрос рационалистический оптимизм традиции – особенно в свете будущего разделения “сущности” на феномен и нумен. С другой же стороны, понятие “всереальнейшего сущего”, от которого Кант не откажется и в дальнейшем, бросает вызов тотальной власти “природы” и квазирелигиозному натуропоклонничеству Модернитета²⁸. Но стоит отметить не только отличие от традиции, но и переклички с ней. Здесь, может быть, интересен не столько прецедент онтологии Иоанна Дунса Скота, сколько близость Канта к некоторым идеям Аристотеля: то, что сущность (“усия”) может быть только подлежащим и не может быть сказуемым; то, что действительность (“энергейя”) предшествует возможности (“дьюнамис”); то, что божественный Ум есть всереальнейшее существо, – все это принадлежит к принципиальным установкам Стагирита. Следов прямого влияния Аристотеля на Канта мы не находим, но тем интереснее совпадение их интуиций в момент очередного великого поворота европейской истории и судьбы.

В “Критиках” Канта понятие бытия не входит в число системных категорий. Оно не фигурирует ни в числе идеальных задач разума, ни среди целей рассудка, ни в аналитике красоты. Это и понятно в свете представленного выше онтологического поворота: переоценка “существования” позволила Канту перейти от просвещенческого мифа о всеохватывающей природе к учению о гетерогенном универсуме, в котором нет Бытия вообще, но есть право на “полагание” бытия, которое на каждом уровне трансцендентальности приобретает иной характер. Канту удалось осуществить своего рода “декомпрессию” одномерного натуралистического мира и увидеть

²⁵ Там же. С. 405–406.

²⁶ См., например: Жильсон Э. Указ. соч. С. 444–451.

²⁷ Коцюба В.И. Критика онтологического доказательства в ранних произведениях Канта // Вопр. философии. 1997. № 11. С. 173.

²⁸ «В этом смысле техническая конструкция “Критики чистого разума” не кажется слишком дорогостоящей, если увидеть в ней тщательное исполнение первоначального кантовского замысла: освободиться от тирании так называемой “природы”...» Жильсон Э. Указ. соч. С. 454.

вместо этой унылой картины унитарной вселенной несколько онтологических измерений и соответствующих им познавательных способностей, вступающих в сложную креативную игру. На самом деле “бытие” встречается в трудах позднего Канта достаточно часто, но под разными “псевдонимами”. Оно появляется там, где нужно дать апофатическое указание на ту или иную действительность, избегая при этом ловушек объективирующего мышления. Одно неполное перечисление таких тем показывает масштаб присутствия “бытия”: статус вещи в себе; таблица категорий, где в классе модальностей второе место занимает “существование”; трансцендентальное воображение и схемы; Я как единство трансцендентальной апперцепции; “сто талеров” и бытие как абсолютное полагание; трансцендентальный идеал; свобода; символ; вера разума.

Если вернуться к онтологическому аргументу, то мы без труда заметим, что “Критика чистого разума” ничего кардинально не меняет в приведенной выше докритической трактовке существования, но теперь, в свете учения о ноуменальности и трансцендентальном идеале, бытие Бога вообще не нуждается в “доказательстве”. Кант пишет: «Бытие явно не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы присоединяться к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи (bloß die Position eines Dinges) или известных определений самих по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение “Бог есть всемогущее существо” содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: Бог и всемогущество; словечко “есть” не составляет здесь дополнительного предиката, а служит лишь для того, чтобы ставить предикат в отношении к субъекту»²⁹. Понятие высшего существа есть идея, а идея, утверждает Кант, не может расширять наше знание о бытии, у нее другие задачи. Мы не можем познать существование объектов чистого разума, поскольку для этого надо было бы познавать только априорно, но сознание существования целиком принадлежит к единству опыта, оно апостериорно. Нельзя утверждать, оговаривается Кант, что существование вне области опыта абсолютно невозможно, но у нас нет оснований его допускать.

Кант столь категоричен в отрицании онтологического аргумента, потому что в “Критике чистого разума” он уже располагает необходимым теоретическим базисом для объяснения статуса и целей трансцендентальных идей. Причем Кант указывает, что бытие не может быть одновременно приписано и эмпирическому, и трансцендентальному, и трансцендентному уровням универсума. Для области применимости категории бытия он выбирает именно эмпирический уровень, чтобы не идентифицировать свое учение со старыми версиями тождества бытия и мышления. Компенсируется это ограничение бытийной сферы особым онтологическим статусом “идеала ра-

²⁹ Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 521.

зума”, который играет важнейшую роль в структуре теоретических способностей: он обосновывает необходимость высшего существа, пользуясь минимальными допущениями, т.е. требуя лишь признания какого-либо случайного бытия (ср. докритическое доказательство необходимого существа через любую возможность), и в то же время удовлетворительно решает априори все вопросы относительно внутренних определений вещи. Кант показывает, что в этом случае доказательство бытия еще недоступнее, чем в случае с онтологическим аргументом: идеал не только вне опыта, но даже не дан как мыслимый предмет, хотя разум в этом чрезвычайно нуждается. “Вся задача трансцендентального идеала сводится к тому, чтобы или подыскать к абсолютной необходимости понятие, или установить для понятия какой-либо вещи абсолютную необходимость ее. Если можно достигнуть первого, то и второе должно быть достижимым; в самом деле, как абсолютно необходимое разум познает лишь то, что обладает необходимостью согласно своему понятию. Но обе эти задачи противятся всем самым напряженным нашим усилиям удовлетворить в этом отношении рассудок, а также всем попыткам успокоить его по поводу этой его неспособности”³⁰.

“Диалектическая иллюзия”, которая, по Канту, лежит в основе априорного нахождения необходимого бытия, заключается в том, что формальный принцип, имеющий для разума регулятивный характер, представляют себе как конститутивный, его гипостазировать, опредмечивают. “Подобное явление замечается и в отношении к пространству. Так как пространство впервые делает возможными все фигуры, которые суть лишь различные ограничения его, то, хотя оно есть лишь принцип чувственности, тем не менее вследствие указанного свойства его оно принимается за нечто, безусловно необходимо существующее само по себе, и рассматривается как предмет, данный сам по себе априори. Точно то же совершенно естественно происходит и здесь...”³¹. Любопытная аналогия с пространством не просто взята Кантом для иллюстрации, но представляет собой указание на однотипное гносеологическое явление. Пространство расценивается как *сущее* среди других сущих геометрических предметов, тогда как оно в качестве принципа находится на другом онтологическом уровне. Кант, таким образом, не отрицает, что трансцендентальному идеалу, так же как и вообще продуктам мышления, основывающегося на идеях, присуща особого рода значимость, но решительно отказывается называть эту сферу бытием. Категория существования имеет для него только один смысл, и реализуется он лишь в сфере опыта. Метафизическая дистинкция *esse* и *essentia* для него, как мы уяснили выше на докритическом материале, отвергается в той мере, в какой она предполагает некоторую однородность бытия и наличного существо-

³⁰ Там же. С. 531.

³¹ Там же. С. 536.

вания, принадлежность к одному онтологическому плану: как раз эту мнимую плавность перехода от бытия к существованию и соответственно от мысли к вещи в себе Кант старается опровергнуть. Критика Канта открывает новый период истории онтологии именно потому, что теоретического обоснования границ трансцендентального, эмпирического и трансцендентного в отношении понятия бытия до Канта не было (если не считать платоновской онтологии, которая оставляет в этом отношении слишком много задач для интерпретатора).

Как показал Кант, расширительное толкование понятия “бытие” лишает специфики как эмпирический, так и ноуменальный слой трансцендентальной субъективности, что провоцирует и догматические и скептические крайности. Как ни странно это было бы для традиционной метафизики, сфера идей, понимаемая по-кантовски, лишь проиграет в своем значении, если ей приписать “существование”. Кант часто употребляет выражения типа “всего лишь”, когда пишет о роли трансцендентальных идей, поэтому у читателя возникает иллюзия некоторой неисполненности, неполноценности этой сферы, но так обстоит дело лишь в рамках теоретических способностей субъекта, а они отнюдь не расцениваются критической философией как основная способность человека.

В своем трансцендентальном учении о методе Кант конкретно указывает место утверждений об абсолютных уровнях бытия в структуре деятельности чистого разума. Поскольку чистое применение разума никогда не дает познания, для него остается гипотетическое применение. В каком-то смысле Кант сохраняет старую теорию единства чистого бытия и чистого мышления. В области трансцендентальных идей действуют мышление без познания и бытие без существования; как таковые они принадлежат к одному типу действительности. Но лишенность содержательного познания и наличного существования делает их как бы функцией эмпирической действительности. Эта функция необходима и важна, но она лишена самостоятельной основы и имеет значение лишь в составе совокупности опыта. Вторая и третья “Критики” покажут другие аспекты этой связи, но оценка гносеологической роли идей останется неизменной – они суть источники гипотетических мнений.

Гипотетическому мышлению, пишет Кант, позволительно творить посредством воображения и высказывать мнения, но именно творить под строгим надзором разума, а не мечтать³². Понятия разума – это, по выражению Канта, эвристические фикции, которые позволяют обосновать регулятивное применение рассудка. Но регулятивное на языке Канта – это не то, что просто руководит, в качестве самого общего правила среди других правил, эмпирической работой рассудка. Регулятивные принципы также ничего не объясняют. Их задача – удовлетворять сам разум, для чего и служат трансцен-

³² Там же. С. 537.

дентальные гипотезы. Кант подчеркивает строгость и закономерность гипотетического творчества. (Полный смысл и специфический характер этого творчества раскрывается лишь в “Критике способности суждения”, первая же “Критика” в силу своих задач подчеркивает негативную роль гипотез.) Обращаясь к своему любимому источнику метафор, к сфере государства и права, Кант говорит, что в области чистого разума гипотезы, подобно оружию, допустимы не для того, чтобы обосновывать свое право, но для того чтобы его защищать³³. Это только свинцовое оружие, замечает Кант, но и у противника – такое же. Не закаленное в огне опыта, оно имеет силу лишь против подобного. Кант дает пример трансцендентальной гипотезы: если ничтожество и зависимость эмпирического существования человека заставляют усомниться в идее вечного существа, то в противовес сомнениям можно утверждать, “что вся жизнь, собственно, имеет лишь умопостигаемый характер, что она вовсе не подвержена изменениям во времени и не начинается рождением, а также не заканчивается смертью; что земная жизнь есть, собственно, только явление, т.е. чувственное представление о чисто духовной жизни, и весь чувственный мир есть лишь образ, возникший в нашем теперешнем способе познания и, подобно сновидению, не имеющий сам по себе никакой объективной реальности; что если бы мы наглядно представляли вещи и самих себя так, как мы существуем, мы увидели бы, что находимся в мире духовных существ...”³⁴. В этом примере интересно употребление категории существования в абсолютном смысле. Поскольку здесь чистое бытие не допускается, а лишь предполагается, Кант не противоречит себе, но все же любопытно, что при формулировке гипотез происходит обращение к традиционному метафизическому противопоставлению бытия и видимости. К такому же роду высказываний, вероятно, принадлежит уже приведенная фраза о том, что нельзя считать существование вне области опыта абсолютно невозможным³⁵. Видимо, дело здесь не в лексической непоследовательности Канта, а в том, что строгое разделение феноменального и ноуменального делает несущественным обозначение тех сфер, к которым равно применимы предикаты и рассудочного и разумного. Вещь в себе с равным успехом можно назвать и существующей и несуществующей; все равно это будет условное, а не терминологически точное выражение. Или, например, интеллектуальная интуиция, которая с точки зрения организации трансцендентального субъекта является nonsensom, может быть названа Кантом способностью высшего существа, хотя строгое применение этих понятий, т.е. интуиции и интеллекта, возможно лишь в рамках субъективности.

³³ Там же. С. 642.

³⁴ Там же. С. 644.

³⁵ Там же. С. 523.

В то же время необходимо отметить, что тщательное искоренение следов метафизического мышления без должного внимания к историко-философским прецедентам самопреодоления метафизики, которые могут быть найдены во все эпохи расцвета онтологии, ставит иногда перед Кантом задачи столь же сложные, сколь и искусственные. Приведенные примеры абсолютного употребления категории существования говорят и о том, что Канту трудно было обойтись совсем без категории абсолютного бытия в таких случаях, как рассмотрение проблемы трансцендентального идеала. Кант не без основания постоянно возвращается к этой теме и корректирует ее изложение, не изменяя принципиальных оценок.

Итак, мы, по-видимому, имеем право сказать, что Кант осуществил – начиная с первых своих философских деяний – не просто очередную трансформацию классической темы бытия, но ее глубинную трансфигурацию. Преображение темы бытия открыло современный этап метафизики. По словам Хайдеггера, “тезис Канта о бытии как чистом полагании остается той вершиной, откуда открывается перспектива назад, вплоть до определения бытия как *hupokeisthai* [предданности], и вперед, в направлении спекулятивно-диалектического истолкования бытия как абсолютного понятия”³⁶. Э. Жильсон в книге “Бытие и сущность” озаглавил раздел о Канте “Нейтрализация существования”³⁷. Но в свете всего рассмотренного выше речь скорее должна идти о радикальной актуализации темы существования.

³⁶ Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // *Философия Канта и современность*: Сб. переводов. М., 1976. С. 58. Ч. 2.

³⁷ Жильсон Э. Указ. соч. С. 444–459.

ПАМЯТИ КОЛЛЕГИ

В этом году ушел из жизни В.В. Биbihин. Вместе с читателями *Историко-философского ежегодника* редколлегия скорбит о потере одного из наших постоянных авторов, чей многогранный талант находил выражение как в собственных исследовательских публикациях, так и в переводах и комментариях текстов самых разнообразных мыслителей. Мы выражаем свою благодарность вдове Ольге Евгеньевне Лебедевой, любезно предоставившей из архива Владимира Вениаминовича публикуемый здесь текст и подготовившей его окончательную редактуру.

* * *

ВХОДЯ В МИР БИБИХИНА

С.С. Хоружий

Онтология и дискурс: как думается, именно в этих двух планах, проблемных полях, пространствах мысли, должно будет в первую очередь разворачиваться будущее осмысление философского дела Владимира Вениаминовича Биbihина. Онтология, *Philosophia prima*, *Metaphysica generalis* – эти имена звучат сегодня архаикой. В этом свои причины, своя оправданность; однако неотменимым остается и то, что эти формы мысли – классика. И это значит, что они всегда сохраняют право и возможность – а, может быть, и необходимость? – своего присутствия в любом времени: в новом и непредсказуемом облике.

Мысль Биbihина – отчетливо онтологической складки. Читая его, мы очень скоро не можем не заметить один сквозной философский мотив. Можно обозначить его, хотя бы для начала, условно, как *мотив глубины*: измерения глубины, присущего реальности и своим присутствием вносящего в вещи и явления *различение*: различение (различие, расщепление) между поверхностной картиной, первым впечатлением или прочтением – и некоей иной картиной, иным прочтением, более существенным, более истинным. Различение усматривается философом по-разному: часто – вскрытием пластов языка, старинной методой этимологизации; иногда – путем расширения контекста, напоминанием дополнительных концептуальных связей, исторических обстоятельств; а иногда и просто

стальным взглядом на определенные детали предмета. Весьма разный характер носит на первый взгляд и само различие. Однако неустанная, даже, если угодно, монотонная демонстрация его присутствия во всем и всюду скоро заставляет задуматься.

Первым делом, мы понимаем, что за всеми примерами, проявлениями различия стоит нечто общее, какое-то универсальное свойство реальности. Этого мало, однако. Речь философа отнюдь не звучит речью школьного учителя, который “показав на примерах, подводит к общему закону”. Никакого общего закона он нам не хочет открыть, и то, что открывается в различии, не будет сведено ни в какую формулу, не поддастся никакому описанию. И постепенно мы понимаем больше: смысл того, к чему нас подводят эти настойчивые усмотрения различия, не где-то *за* различием, а в нем самом. Не за ним стоит некое универсальное свойство, а оно само своим присутствием составляет глубинную черту реальности, ее фундаментальный предикат. А то неопишемое, о чем оно говорит, не есть уже ни свойство, ни предикат, а скорее необходимая, однако неявная предпосылка всего. И это, по определению, значит – понимаем мы еще дальше – что различие, демонстрируемое философом, – *онтологическое* различие, та самая *ontologische Differenz: различие между сущим и бытием*. Нарочито простая, чуждающаяся “терминов”, речь философа, с самого начала и постоянно, была речью, ориентированной к бытию.

Простота речи отнюдь не означает пренебрежения к философскому профессионализму, ухода в маргинальный – или эссеистический, или иной околофилософский – дискурс. Мысль Библихина, во-первых, всегда и очень плотно – в атмосфере культуры, в историко-культурном ландшафте; во-вторых, она и по-своему методологична, она формирует собственные орудия. Из главных орудий для философа – центральные, ключевые концепты, вокруг которых собирается и которыми организуется (никогда не жестко, всегда исподволь, и все же определенно организуется) его философствование. Эти концепты – следующая форма, в которой конституируется онтология; они, в частности, концентрированно, сгущенно содержат и воплощают в себе онтологическое различие.

Первым из этих собирающих и фокусирующих концептов стал – *Мир*: ему посвящен был самый первый из серии лекционных курсов Библихина: серии, которая, несомненно, представляет собой одно из главнейших философских событий своего времени, 90-х годов. В тематизации Мира, которая развернута в курсе 1989 г., одно из самых онтологически нагруженных понятий – “целый мир”. Это – апофатическое понятие; “целый мир”, по Библихину, – самое необходимое (“Нигде, как в целом мире, не может иметь места существо человека”¹), и однако всегда неприступное, не данное, отсутствующее. В этой апофа-

¹ Библихин В.В. Мир. Томск, 1995. С. 143.

тической трактовке – семена будущего сближения с Витгенштейном. Сближение это на первый взгляд странно, парадоксально: философ онтологической ориентации, философ бытия, с вызывающе афористичным и антисистематичным, разговорным, доверительно-устным, почти розановским стилем – и “логический позитивист”, фанатически озабоченный точностью любого высказывания, доводимый этой заботой до косноязычного и обрывочного гиперлаконизма, до “экстаза отрицаний”, как выражается о его дискурсе Владимир Вениаминович. Но на поверку, эта противоположность – очень внешнего свойства; а за ней – сложное плетение глубинных нитей, нитей общности, корреляции, творческих совпадений и перекличек. Даже в их жизненном поведении и творческом темпераменте можно обнаружить важные сходства, затаенный огонь, питавший творчество их и жизнь, сообщавший им подспудный пафос. “Бибихин и Витгенштейн” – объемная тема, и мы не входим в нее сейчас, но все же зафиксируем главное: необходимость деконструкции исходной внешней полярности. В действительности, вызывающе необязательный и афористичный дискурс Бибихина таит в себе ту же “витгенштейновскую” истовую заботу о внутренней точности, выверенности, достоверности каждого слова и высказывания (другой вопрос – каковы критерии, которыми у обоих руководится эта забота!); а у “позитивиста” Витгенштейна давно и основательно выявлен исследователями глубокий, своеобразный онтологизм. Один из его основных аспектов как раз связан с Миром: у Витгенштейна это тоже важнейший концепт, который в Первом разделе “Трактата” характеризуется так: “Факты в логическом пространстве суть Мир” (1.13). Однако логическое пространство не есть ни эмпирическая, ни интеллигибельная данность, если мы учтем, как максималистски-ответственно и нагруженно, в каком сильном смысле Витгенштейн понимает логическую форму, которую он утверждает имманентной своему Миру: в “логическую картину” (3) он допускает лишь sinnvolle Satz, во всей полноте осмысленное – и в этой полноте недоступное! – полагание. Итак, Мир Витгенштейна – апофатический концепт; и мы понимаем, как близок был русскому философу “Мир, подаренный способом Витгенштейна” (его выражение).

Далее, столь же изначально для мысли философа – *Присутствие*. Оно уже есть и в “Мире”; и понятно, что его разработка шла в значительной мере в контексте многолетней и многогранной работы Владимира Вениаминовича над Хайдеггером: работы, имевшей столь капитальное значение для нашего философского просвещения, что в лексиконе московского студенчества возник удивительный автор “Хайбихин”. Но концепт Бибихина был не заимствованием у Хайдеггера (тем паче что Dasein и не передавалось по-русски как “присутствие”!), но – *согласием* с ним; сам философ пишет, например, так: “Мы называем существо человека присутствием не только потому что Хайдеггер назвал существо человека присутствием, Dasein, но

и потому что не видно лучшего названия этому неизвестному”². Здесь важно сказать, что согласие явно фигурирует у Библихина как отрефлектированный концепт и играет существенную роль: именно, роль своеобразного связующего принципа в порядке вещей. Для философа это также онтологический принцип, в котором ясно различимо генетическое родство с античными мотивами бытийного лада и гармонии. Согласие входит и в конституцию Мира, и в конституцию Присутствия (ср. хотя бы: “Мир – это согласие, в котором только и открывается целое... Чистое присутствие как согласие во всем”³) – и вряд ли надо считать всего лишь внешней деталью, иррелевантной для философского существа, тот факт, что само продумывание этих концептов совершается у философа в элементе согласия с двумя классиками. И точно так же в элементе согласия с Хайдеггером, с дискурсом Ereignis, определяющим собою всю позднюю его мысль, развертывается у Библихина речь о *Событии*, которое также, безусловно, принадлежит к центральному и заглавным концептам его философии и его онтологии⁴. Дополнительное значение и масштабность теме События придает у него еще и то, что эта тема в немалой мере вбирает в себя тему языка и слова, первостепенно важную для Владимира Вениаминовича – напомним, профессионального лингвиста и филолога-классика. Неразделимая и обоюдная связь Слова и События – фундаментальный постулат Библихина при развертывании обеих тем. “Слово в своем существе – голос события”, – читаем мы уже в первой из его книг⁵. “Слово и событие” – так он назвал одну из последних книг, которые успел выпустить при жизни.

В свете неоспоримой онтологичности Согласия в философии Библихина, особо многозначителен тот факт, что в развертывании еще одной темы этой философии, не менее сердцевинной и не менее постоянной, а именно, темы *Энергии* – мы не найдем уже ни следа согласия. Этой теме он посвятил два курса, в разные периоды творчества: в 1990 г. в МГУ и в 2002 г. в Свято-Филаретовском Богословском институте; с ней также связана теснейше и вся его работа над наследием св. Григория Паламы – работа, в центре которой его пе-

² Там же. С. 27.

³ Там же. С. 113.

⁴ Можно отметить, что дискурс События у Библихина включает и диалог с Бахтиным, который в своих ранних текстах представил собственную трактовку События, раскрывая его категориями “бытия-события”, “события-поступка” и др. Эта побочная нить дискурса – уже не в элементе согласия; напротив, трактовка Бахтина со всей определенностью отвергается. Установив, что в этой трактовке нарушена основоположная нераздельность События и Слова, что у Бахтина Слово оторвано от События и “Событие осталось по существу безъязыким” (*Библихин В.В. Слово и событие. М., 2001. С. 101*), философ не останавливается перед решительным вердиктом: “Философия поступка Бахтина оборвана не в рукописи, а в мысли... Она взяла слишком резкую ноту... и не могла продолжаться на той надрывной ноте” (Там же. С. 98–99).

⁵ *Библихин В.В. Язык философии. М., 1993. С. 47.*

ревод “Триад”, не менее нужный и важный для отечественной культуры, нежели перевод “Бытия и времени”. Какой-либо серьезный разбор этой темы пока еще невозможен, поскольку из всех основных текстов, относящихся к ней, сегодня общедоступна только статья “Материалы к исихастским спорам”, опубликованная в сборнике “Синергия” в 1995 г. Но можно определенно сказать, что если иконономия Мира, Присутствия, События развертывается у Владимира Вениаминовича в стихии согласия, постоянно осязаемого присутствия другой мысли, созвучной и гармоничной с его собственной, – то иконономия Энергии развертывается также в стихии постоянно осязаемого присутствия другой мысли; но на сей раз эта другая мысль – в совершенно иных отношениях с его собственной. Эту другую мысль об Энергии представляют православие, исихазм, Палама, и совсем рядом – С.С. Хоружий. Безусловно, это не враждебная мысль, никоим образом; но это и не созвучная мысль, а мысль, своим присутствием напрягающая, беспокоящая, тревожащая, и в отношениях с ней – не гармония, а контрапункт. «Мне не хватает злости на тебя... Отношение... к Паламе, к “есть”, к Дионисию Ареопагиту тебе придется просто пересмотреть», – пишет он мне 21 апреля 1994 г. Здесь главный узел, фокус проблемы, как всем известно, – сакраментальное отношение между энергией и сущностью. На какой-то из моих книг я ему надписал: “В сущности, брату” – и взглянул на написанное – и оно вдруг открылось, отозвалось другим, нечаянным смыслом. Я очень удивился – и уже словно под диктовку этого смысла, нечаянного, но властного, медленно и покорно докончил: “В энергии – оппоненту”...

В этой другой мысли, другой рецепции Энергии философа тревожит и напрягает ее напрасное, беспочвенное, как он убежден, стремление к альтернативе, к отходу, отказу от единственно возможного русла, в котором Аристотель и вся западная традиция. (Не исключается, видимо, даже Хайдеггер, хотя попытки его исключить были и в некоей мере вопрос открыт.) Однако эти слова не выражают всей ситуации. Казалось бы, раз стремление беспочвенно – что тревожиться? нужно просто продемонстрировать эту беспочвенность, однажды и навсегда. Но если, скажем, трактовку События у Бахтина философ спокойно отвергает, нимало не находя нужным вновь и вновь возвращаться к ней, то трактовка Энергии у Паламы (и во всей с ним связанной линии) остается всегда тревожащим топом его мысли. Как Сократ для афинян, Энергия, если угодно, – *овод* мысли Бибахина, не дающий ей успокоиться в радостно-гармоничном ландшафте Мира и Согласия, Присутствия и События. И такое восприятие темы Энергии сегодня в высшей степени стимулирующее и ценно. Эта тема – один из главных проблемных узлов современной мысли, где контуры решения еще совершенно не ясны, и нам предстоит отыскивать их – благодарно опираясь на обширные разработки, оставленные ушедшим философом.

Как мы сказали вначале, никакое осмысление философского дела Владимира Вениаминовича заведомо невозможно без специального внимания к его дискурсу. Этот дискурс – дискурс не просто философа, но и филолога, лингвиста, опытнейшего литератора-переводчика – крайне своеобразен, уникален в своей лексике, стилистике и поэтике, в комплексе своих приемов и средств; и его реконструкция – особая тонкая задача. Не входя в нее, скажем о другом. Искуснейшее владение всеми орудиями дискурса открывает перед философом немалые возможности злоупотребить этими орудиями: не столько напрямик утверждая, сколько протискивая и протаскивая с помощью риторических средств такие позиции, положения, которые нельзя защитить философскими средствами. Сегодня в культуре постмодернизма чрезвычайно распространено охотное и неограниченное использование этих возможностей злоупотребления: это – *терроризм дискурса*, отлично известный современный феномен. В русской мысли его предтеча – В.В. Розанов; он – любопытнейшее “недостающее звено”, стоящее между ядовитыми и изящными острословами-парадоксалистами старых времен и новейшими террористами дискурса, авторами лобовыми или, еще верней, ломовыми: дискурс у них – тот самый лом, против которого нет приема. И отнюдь неслучайно на всем протяжении творческого пути Бибихина сопровождает глубокий интерес к Розанову: ему очень ведомо было розановское искушение, искушение терроризмом дискурса. Исследователям предстоит выяснить, всегда ли философу удавалось преодолеть это искушение...

В этих скудных строках мы только назвали основные слова, указали главные вехи большой и самостоятельной философии, которую еще нужно тщательно изучать. Многое и многое еще остается сделать, прежде чем мы действительно сможем увидеть и понять *мир, подаренный нам способом Владимира Вениаминовича Бибихина*.

ФИЛОСОФ В. БИБИХИН

А.В.Ахутин

Сказать о Владимире Бибихине – философ, вовсе не значит назвать только его профессию, область занятий. Занимаясь делами и научными исследованиями, мы забываем, что дела ведутся, а исследования предприняты и распределены по специальностям в изначальной человеческой задаче – *пытании бытия*. Философия хранит память о человеке как испытателе бытия. В этом средоточии понимал философию, так сосредоточенно был философом и останется в философии В. Бибихин.

Пониманию философии как испытания свойственно понимать и другое: настоящая мысль есть *ступание* (со всеми приставками) куда не ступала нога человека, она требует отваги. Испытание бытия взаимно. Философская пытливость к бытию испытывает испытателя, меру его решимости “узнать себя”, испытать собственную способность вместить открываемое философским опытом, спознаться “с будущим в быту”, вынести свободу бытия.

На озабоченных людей философские опыты, затрагивающие настоящее, происходящее, могущее, часто производят впечатление, наоборот, отвлеченного, чтобы не сказать праздного, мышления. Между тем все дело философии со времен Платона – *только* обратить внимание. С первых слов о мире (“Мир”) и слове (“Язык философии”) В. Бибихин делится с нами своим вниманием к событию слова и мира, вовлекает в отвлечение к бытию, которого нигде нет и которое – вот, всё “целиком здесь и теперь” (Парменид), все “такое, какое есть” (Витгенштейн). Опыт этого внимания таков: чтобы успеть за ежесекундным успехом бытия, надо отступить, оставить все как есть, дать быть; чтобы сказать, – суметь дать сказаться. Только тут и так, в понимании, расширенном мыслью до касательства настоящего бытия, бытия как оно есть (что, впрочем, тавтология), впервые по-настоящему испытывается (испытывается и воспринимается) всё, что способны открыть в мире опыты восторга, ужаса, любви, отчаяния... иначе мы лишь обитатели местечка, удобно обжитого нашими личными “переживаниями” и общественными “пафосами”, огороженного и обставленного нашими вечными “ценностями”...

Вслушиваясь, как в фило-логическом внимании В.Б. слова, привычно значащие, что им положено, вдруг начинают говорить неслышанное, мгновенно озаряющее неожиданным, все меняющим смыслом (стоит только, например, уловить разные смысловые обороты слова “оставлены” в тезисе: “мы оставлены Богом!”), не трудно уловить направление его фило-софского внимания (попросту, это двоякая внимательность одной “филии”): философия обращает опытное внимание нашей бывалости в мире во внимательность к небывалому опыту самого мира. Для философов в изначальном (буквальном) смысле слова философия – это преданность оставленному *вне*: неведомому, несказавшемуся, непомысленному, это опыт небывалого, поставленный на себе. Тут общий корень философии и поэзии. Из этих корней “каменная задумчивость” В. Розанова, “мышление бытия” М. Хайдеггера, “молчание” Л. Витгенштейна, – ближайших собеседников В. Бибихина.

Словом, философская *теория* требует своей *практики*, бытия *на деле* жизни. Философия была для Владимира Вениаминовича делом, практикой, жизнью (разумеется, не манерой *его* жизни, а ее жизнью в нем). Потому в его речах – *говорениях* – о философских сюжетах и предметах ведущей была действительность самого дела

философии, событие, энергия мысли, возвращение продуктов, остатков (останков) бывшей философии (“терминов”, “категорий”, “дисциплин”, “систем”, “измов”...) в творящий огонь мысли – искры “всегда живущего” огня бытия, – а мысль обитает и происходит в речи живого языка, это ее стихия.

Чтобы коснуться вниманием мира, бытия, как того хочет философ, надо суметь стать, расположиться, распахнуться к миру, чтобы он мог коснуться умного (внимательного) средоточия твоей души и сказаться в ней. Речь В. Биbihина, звучащая странно для иного учебного уха, позволяет припомнить изначальный смысл слова *фило-софия*: это речи “филии”, любви-дружбы, внимательной увлеченности, захваченности, если воспользоваться одним из любимых слов В. Биbihина. Говорю не о “художествах” его стиля, а о его философском истоке и смысле.

Живя в мире, где наука диктует, как надо правильно думать и говорить, и философию привыкли строить как науку о неких философских (метафизических) “предметах” – о мире, Боге, душе, бытии... Если же таковые предметы считают метафизическими иллюзиями, философии остаются еще проблемы познания, методологии, языка... Когда вспоминают традиционное определение – что философия это наука о первых началах и причинах – начала считают принципами, вроде аксиом в математике, о которых тоже можно рассуждать. В XX в., правда, вспомнили, что прежде чем рассуждать о предметах, каковы бы они ни были, их сначала нужно как-то иметь; что метафизических *предметов*, правильно, не существует, потому что предметы вообще появились, и сам мир стал “предметным” в результате неких архитектурных сдвигов в недрах метафизики. Феноменология обратила внимание на то, что “данности”, считающиеся первыми, сначала как-то, откуда-то (кем-то?) даны, что в том, *как* всё, что дано, дано (*there is; il y a; es gibt*), *как* всё есть, с самого начала замешана мысль, понимание (“конститутивная работа сознания” Э. Гуссерля, “понимание бытия” М. Хайдеггера, “игра языка” Л. Витгенштейна), что это *понимание*, только потому, что оно всегда уже – априорно – случилось и стало просто быть, принимается за фактическую наличность (например, “предметов”). Если “мета” метафизики отсылает к миру сверхчувственных предметов, надстраиваемым над чувственным, “физическим” миром, то фундаментальная онтология М. Хайдеггера – а мысль В. Биbihина коренится в ближайшем соседстве – *обращает внимание*, возвращает внимание в первичность мышления бытия, где нет “предметов” и рассматривающих их со стороны “субъектов”. Тут и так обитают “первые начала и причины”, занимающие мысль в философии.

Философия не наука о первых началах, она вообще не наука и не о... Философия – это вхождение, погружение *в* первоначало. Здесь мышление, моя собственнейшая собственность, будет мышлением бытия, если окажется *его* собственностью, – не о чем, а *чьим*. Первый

опыт философии, который философу приходится поставить на себе, есть опыт возвращения к первоначалу, даже первоначинанию, “когда ничего еще не было” – ни мира, вечного или сотворенного, ни даже богов, ни имен, ни слов, ни знаков, ни, подавно, понятий и систем. Речь не о беспредпосылочной мысли, а о том, как устроен человек, – на что брошен, куда послан, что за удел ему ниспослан. Опыт философски радикальной эпохе – это опыт разучивания, опустошения, нищеты, соседства со смертью и безумием. Чтобы дать в себе место полноте мира, опустошенность должна быть полной. “Для полноты надо, чтобы многое с человека осыпалось или было бы уж пусть хоть насильственно содрано как одежда. Надо, чтобы он взял себя вместе с пределом, границей, имена которой нищета, сон, смерть, молчание. Если он не поддастся панике, у него откроется второе дыхание. Или впервые откроется дыхание”¹. Так ведь и Платон, чтобы пояснить характер философского эроса, придумывает в “Пире” полубога Эроса, сына богатства и бедности, витающего между небом и землей, обретающего всё, что имеется, в миг спускающего всё, что приобрел, вновь у начала начал, один на один с еще не тронутым, небывалым, всегда новым миром. Нет больше, кажется, не только что логик, герменевтик, методов, подходящих понятий, но вообще слов, звуков, жестов – разве что удивление, каменная задумчивость, амехания, молчание перед “первыми вещами”, с которых осыпались вторичные имена. Философ перекликается в этом звучащем и понимающем молчании с поэтом, ищущим для первых вещей первые слова.

Философ таков (а В.Б. такой философ), потому что такова философия: мысль, ходящая по лезвию между всем и ничто, ведь только на границе с ничто находится всё. Это открытие Парменида напомнил нам и возвестил как последнюю новость, новее и горячее всех “перестроечных” новостей, В.Б. в лекциях “Чтение философии”, весенним семестром 1992 г. Философия выдвигает свои первоначала и основоположения только для отвода глаз, ее дело не ставить очередных слонов на черепаха, а быть там, где не положено, вернуться туда, где ничего не положено, где, кажется, все, как у нас, навсегда потеряно и очень даже может ничего больше не начаться. Может или нет, она – философия – этого не знает, но ни за какие царства ни на земле, ни на небе своего незнания, своей нищеты, “роскошной бедности” не отдаст. Тут человек не ходит с дрессированной мыслью на поводке от вещи к вещи, из царства в царство, а проваливается в мысль, в ее провал, куда во всем мире один только человек может провалиться, потому что он-то и есть провал, провал в начало, в первое начало, в начинание. Куда он, человек, может быть возведен, Бог знает, но ничего в нем не понять, если не знать, что в нем все может быть провалено и ничего больше не начаться. Это условие “первых начал и причин”: чтобы не стать вторым,

¹ Бибихин В.В. Из жизни русского слова // Слово и событие. М., 2001. С. 122.

вторичным начало всегда должно быть *другим*. Начало есть *первое* начало, когда оно *другое*, когда оно снова-начинание. “В важном смысле можно сказать, заостряя, что настоящее начало может быть только другим, беря настоящее и другое во всех смыслах”². Бытие открывается благодаря человеку, с помощью человека как начинание, а это значит: может и не получиться, никаких онтологических машин нет.

Словом, философия, осмысленная не как *учение* о началах, а как припоминание и пробуждение изначального мышления, оказывается вещь весьма странной. Именно эта, присущая всякой строгой философии, странность образа мысли и речи создает трудности, которые чаще всего считают сложностью спекулятивного учения. Странность философской речи В.Б., кажущейся столь прихотливо своевольной, ни в одной запятой не манера, она вся исходит из ответственного и самоотверженного опыта первоначинания понимающей мысли и осмысленного слова. Отсюда особенности его философского бытия, редкостные, драгоценные качества, нынче почти напроцупь утраченные и обесцененные.

В.Б. не сообщал результаты своих изысканий во всеоружии “научных аппаратов”, а доверчиво приглашал к своему философскому очагу. Здесь, где думают, ни учено, ни красно не говорят. Философия В.Б. существует как сосредоточенный интимный разговор с самим собой, откровенно идущий на публике, словно впервые начинающийся перед лицом начинающих. Так – топчась на месте, кружась, отказываясь от сказанного, попадая в тупики – начинают понимать, а в этом начинании суть философии. Публично оскандалиться, не найдя нужного – первого – слова, здесь лучше, чем уверенно прикидываться последним словом. Подходы, попытки, околичности – складывают условия возможного *рождения* мысли. В самом деле, если философия и учит чему-то, то этому: как мысль зачинается, происходит, не получается, сбивается, снова встает на ноги... Потому в “детском лепете”, в незащитной царственности младенческого жеста В.Б. находил нечто гораздо более родственное философии, чем в компетентном оперировании понятиями. Таково сократическое начало философии. Так, словно ученик перед Учителем, публично исповедуясь и спотыкаясь в первых неуверенных мыслях и словах, начинал богословствовать св. Августин. Так подвешивал свое я-бытие на паутинке cogito Декарт. Так на грани окончательно в любой момент умолкания, безумия и самоубийства отыскивал, что можно ясно сказать, Л. Витгенштейн.

Философия В.Б. существовала как *чтения* – даже, настаивал он, *говорения* – но говорения, сначала набело записанные и продуманные. Записано, однако, не то, о *чем* предстоит сказать, а то, чему подлежит *сказаться*. Это опять не прием, а суть дела. Ведь парадокс

² Бибихин В.В. Другое начало. СПб., 2003. С. 334.

философии в том, что то, чего она касается – бытие, мир, язык, понимание, – не что-то среди чего-то, но то, *благодаря* чему вообще есть что-то и может быть сказано. Это нельзя высказать, но можно дать сказаться, как сказываются в мире, не будучи ничем в нем, пифагорейские числа, Гераклитов логос, эйдетический космос Платона, ум Аристотеля, событие бытия, озаряющее всё, что и как есть.

Когда слово касается события бытия, оно само происходит как событие. Мысль им не выражается, она в нем совершается. Какая-нибудь метафизическая теорема, например, *esse et unum convertuntur*, – только след, знак, примета некогда случившегося здесь события. А это значит, мыслящее слово не информирует, а трансформирует. Когда удастся подумать, случается понять – тот, кому это удалось, уже не тот. В.Б. умел, как никто, разрушать дискурсивные *машиальности*, повергать в амеханию, открывая странную самостоятельную жизнь того, что мы считали нашими “инструментами”. Из его амеханий не выйдешь тем же, кем заходил послушать. Говорить для В.Б. значило больше *слушать*, пробуждать странность скрытого смысла и подвергаться его действию. На себе можно было испытать, как настоящая мысль меняет подумавшего. В этом увлекательность, трудность и даже опасность думающей речи В.Б.

В.Б. владел многими языками. И этим он обязан, может быть, не только природной способности, но и чуткости к мыслящей энергии языка (в смысле В. Гумбольдта). Касательство бытия происходит в языке – “доме бытия” по выражению М. Хайдеггера. Философу надо быть своим в этих домах, их не заменить ни концептуальными клетками, ни логическими каркасами. В.Б. много переводил с древних и новых языков. Важно, что опыт перевода был для него философским опытом. В самом деле, что значит, что всеобщее бытие обитает в разных домах? Всякий перевод переводит мысль в другой дом, это всегда значимое переосмысление, подобно тому, как всякое понимание есть перевод, событие языка. Это значит: переводчику – и философу – не стоит рассчитывать на унифицированную абстракцию внеязыковых значений, можно полагаться лишь на присутствие другого языка (языка другого) в моем мыслящем разговоре с собой и таким образом на наше соучастие, сообщничество в мысли, которая всегда – пока мысль – разговор, перевод с языка на язык, переход из мира в мир. Искусные переводы В.Б. имеют собственно философское значение не только потому, что, к примеру, Парменид, Кузанский, Хайдеггер заговорили по-русски, благодаря нему, но более потому, что они при этом сохранили *свой* язык. Обычно философскую речь переводят с языка автора не только на язык читателей, но и дальше, на язык неких усредненных, технических понятий, словно заранее зная, что *должен* сказать философ (так Платона переводят не только на русский, английский... а сразу на язык некоего усредненного платонизма). Перевод В.Б. можно назвать *обратным*: переводя, он переводит мысль философа с языка этих ничьих терми-

нов обратно, на его собственный язык, где только эти понятия и обретают настоящий смысл. Так в публикуемом ниже отрывке из “чтения Парменида” можно слышать, как мыслитель, давно уже говорящий на языке общих понятий, заговаривает изнутри живого греческого языка, где мысль Парменида происходила и остается происходящей. Так и мысль Хайдеггера в переводе В.Б. не теряется в бездомных пустырях, а передается вместе с характером ее речевого бытия, словно изнутри обживая дом русского языка.

Владимир Вениаминович Бибахин не создавал философскую систему, он вводил нас в философию, потому настоящую, что не переходящую, и настолько вечную, насколько всегда новую. Благодаря его слову и жизни, есть шанс припомнить, зачем вообще философия.

Первый семестр “Чтения философии” В.Б. закончил словами: “Вы видите, что мы сделали несколько шагов только, а в лесу трудностей немало. Их станет еще больше. Мы должны только продолжать терпеливо читать, и помнить, что философию невозможно пройти – даже на врача можно выучиться за шесть лет или больше, а нет такой меры труда, после которой философ имел бы право сказать, что он овладел своей профессией. И нет позора для спортсмена, для врача, для ученого уйти из профессии, даже *надо* это сделать, чтобы не оказаться смешным и ненужным – но философ, который оставит философию когда бы то ни было, даже в последний день жизни, этим отменит и всю свою прежнюю философию, окажется то есть, что он никогда и не знал, что это такое”. Владимир Вениаминович Бибахин хорошо знал, что это такое.

* * *

В этом номере Ежегодника мы публикуем очередной текст Владимира Вениаминовича Бибахина, публикуем, приходится добавить, посмертно. Здесь говорится о философии Парменида; придет пора говорить и о философии Бибахина, но уже сейчас эти строки читаются иначе, чем были прослушаны в свое время: слышнее слов, обращенных к нам, разговор со своими, с теми, о ком говорится.

Публикуемый текст – это одна лекция из курса “Чтение философии”, прочитанного в двух семестрах 1991/92 гг. на философском факультете МГУ³. Речь шла, казалось, о простом: философские тексты надо уметь прочитать философски. “Научить читать, – цитирует В.Б. Шарля Пеги, – вот единственная и вот истинная цель верно понятого образования; лишь бы читатель умел читать, и все спасено”. “Мы *читаем*. Читать значит во всяком случае обращать внимание. Мы думаем, что философия это *обращение* внимания”. В.Б. говорил о В.В. Розанове, вчитываясь в его труд “О понимании”, никем, думаю, и по сей день непрочитанный, затем читал – как впервые, как если бы его никто не читал – зачитанного В.С. Соловьева. Выяснилось, что философия в таком вслушивающемся чтении и перечитывании

³ Шесть первых лекций опубликованы в журнале: Точки. Puncta. М.: Институт св. Фомы, 2005. № 1/2 (5). С. 26–119.

впервые оживает, приходит в себя – не философия Розанова или Соловьева, а сама, первая, где вместе с Розановым и Соловьевым говорят Аристотель, Парменид, Хайдеггер. Если философов не проходят, не “преодолевают”, распределив мимоходом в колумбарии “учений”, а читая дают им говорить, все еще возможно *понимание* – понимание о котором труд Розанова, но и поэма Парменида, и ум Аристотеля, и дух Гегеля, и *всеединство* Соловьева, и *мышление бытия* Хайдеггера...

Курс делился по семестрам на две части. В первом семестре (16 занятий) читались В. Розанов и В. Соловьев, весь второй (15 занятий) был посвящен чтению Парменида, разумеется, по-гречески, причем, как умел В.Б., не утопая и не топя дело в филологической эрудиции, будто это вовсе не “мертвый”, а живой и близкий язык, главное же, давая Пармениду говорить и помогая нам услышать его изнутри живого греческого языка, а не в терминах усредненно-школьной метафизики.

Мы выбрали для публикации место, где В. Б. обсуждает едва ли не основополагающий тезис Парменида, сказанный, однако, столь уплотненно (“гулко, словно в тишине”), что разночтений и толкований его не счесть (фр. В 2 DK).

Немного о том, что касается предыдущих чтений. Внимание обращается к слушанию слова, где обитает смысл и происходит мысль. Слушая понимающее слово, мы вступаем в сферу безусловного. “Все в нашем мире обусловлено, но ничем не обусловлено то, что есть мир, и есть слово; и ничем не обусловлено то, что слово *слышно*”. Парменид в поэме – курс-дита, слушающий слово Богини-Истины, он обращен во внимание, захвачен вниманием тому, что есть. Вступление (фр. 1) пронизано глаголами *несут, несет, несетя* и причастиями *несущийся, несомый* – всё говорит о захваченности, устремленности всем существом, всей страстной душой, кони *мчат* по градам и весям, путь *несет*, Парменид *восхищен*. Если речь о мысли, то уж никак не о логических операциях, если речь о *пути* (ὁδός), то уж не о *методе*, и бытие тут – само, а не в понятии или представлении. Мифология и поэзия не мешают философии, а дают ей нужный размах. Парменид увлечен, вовлечен во что-то ему не подвластное, его заносит в места странные, где сходятся “колеи” ночи и дня, где “людьми не топтано”. Здесь разом, вдруг открываются врата, восходит утренний свет и всё выходит на свет, на пороге зияющей бездны, на тайной черте. В этом божественном месте из-за всего, что есть (было, будет), восходит, выступает, выдвигается *бытие*, скрывавшееся повсюду, как связка *есть* во всем, что говорится. “Когда Парменид садится на свою колесницу, он едет *объявить этого неведомого царя*, нового; уже скрывать нет надобности; и сравнивать с прежними господами тоже нет надобности, настолько новый властитель их всех прочнее, нерушимее. Он их весомее”.

В божественном месте, перед лицом Богини Парменид, как ребенок, неговорящий. Тут человек умолкает, чтобы заговорили вещи. Таково философское слово. Ошибка, что в философии кто-то говорит свои концепции о мире, – слово дается миру (Гераклит: “Не меня, а логос выслушав...”) или философия не удается. Мы вдвойне удаляемся от слова Парменида, когда берем его сами и говорим не только за вещи, но и за философа. «Нас спасает “твердая буква”». Сказанное Парменидом идет оттуда, где “не хожено человеком”, до сих пор не хожено, до сих пор это новость. Здесь надлежит

испытать, узнать или “бестрепетное (нетрясающееся) сердце неспрятанного (истины)” или “принятое смертными”.

Истина (ἀλήθεια) открывается как бездна (χάσμι ἀχανής). “Свет, непотаенность – *открытие тайны*, не в том смысле, что тайна перестает быть тайной, а наоборот, в том смысле, что впервые в середине мира, в существе вещей открывается незакрывающаяся тайна – как с размахом вдруг открывается бездна, *потому что от открытия тайны*, от обнаружения *непотанности тайна будет становиться всё больше и больше тайной*, она *тайна вдвойне*, сначала своей неисследимостью, а потом еще и открытием самой себя, т.е. своим наращиванием”. Истина – как оно есть, а люди живут в том, что ими *принято* (а другое упущено) (δόξα), в принятом же на веру, в отличие от сущего как оно есть, нет истинной верности, поэтому полагающийся на принятое колеблется, шатается, ищет опоры, делает себе опоры, готова надежное крушение. Должно испытывать, с чем имеешь дело, с полнотой или принятым, но и в принятом находить *достойное принятия*.

Далее следует фр. 2, о котором речь пойдет в публикуемом чтении.

Текст воспроизводится по машинописному экземпляру. Опечатки и очевидные исправления внесены в текст без упоминаний. Неясности машинописи, слова, вставленные для пояснения, а также литературные ссылки даются в квадратных скобках.

ЧТЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ПАРМЕНИД (лекция б)

В.В. Бибихин

Университет 17.03.1992

Можно было бы, читая эту странную, в своей отчетливости, [фразу], как если бы рассматривали осколок древней вазы, где тело Вакха изображено еще в профиль, а лицо и поднятые с чашей руки уже анфас, и в том мире, где так изображали бога на чаше, – можно всерьез спросить, могло ли там кино стать больше, чем игрушкой (а “кино”, т.е. кинематограф, движущее изображение, там было: в виде игрушки; точно так же как паровая машина была, в виде игрушки), – была ли там необходимость в кино, когда глаз привык, имел навык не меняющееся изображение, сделанное так, что оно движется в своей неизменности, видеть как движущееся. В Новое время, с появлением перспективы (перспектива буквально окаменила изображение, сделала его неподвижным, так что смешно думать будто изобретение перспективы сводилось к этой технике геометрического изображения расстояния) как в науке, так в искусстве появилось унифицированное пространство, в котором предметы застыли, и тогда смогла появиться фотография, у нее был благодаря живописи

огромный престиж, она *сняла* с живописи ее статику, смогла соревноваться с ней в неподвижности изображения, – а какой престиж имела бы фотография в древности, когда она не могла дать то, что давала живопись, движения, – но новоевропейская остановленная перспективой живопись подготовила кинематограф, который должен был стать искусством, потому что он в 20 веке возвратил живописи то, что она потеряла в 15 веке, – и, между прочим, это относится к теме, что такое 20 век, может быть, это самый крупный из всех бывших в истории, и потому самый незамеченный из ренессансов, – относится кинематограф, я говорю, к этой теме, потому что самое, казалось бы, одно из самых специальных изобретений 20 века, кино, вдруг возвращает нас к античной классике, и не только к античной классике, а, если бы можно было ввести такое выражение, к архаической классике, или к классике древнего мира. Потому что только благодаря кино мы по-своему теперь начинаем иметь возможность как-то вернуться к античному движущемуся изображению. Кстати сказать, общее место, топос старинного, античного и средневекового, описания картины, что изображение на ней вот-вот начнет двигаться и заговорит, частое общее место, происходит не от игривой фантазии наблюдателя, а называет свойство, которое было сплавлено с изображением, которое только мы, по новоевропейской привычке, называем “статическим”. Изображение кентавра надо понимать как процесс очеловечения живого существа, происхождения человека из животного, – т.е. кентавр это способ существования античного историзма, если сказать заостряя, античного дарвинизма.

Язык, который у нас, несмотря на агрессию терминологической системы, еще сохранился, подвижностью своих значений словесных, подвижностью звучания, которое и меняется, и само просто элементарно протекает во времени, – язык тоже еще принадлежит тому забытому навыку, когда практики фиксации, останавливания, замораживания образа еще не было, в принципе не было, он был какой он в принципе всегда только и бывает, развертывающийся, движущийся. Очень правильно заметили теоретики неперспективного изображения (только неверно называть его “обратной перспективой”: ведь обратная перспектива это уже в рамках, в оковах захватившего власть перспективизма бунт против перспективного окаменения, протест против фиксации, а ведь такая фиксация исторически сама очень узкое, ограниченное явление, и “обратная” перспектива скорее одна-единственная, исходная, *прямая* манера живописи, писания *живого*) – доперспективное, не толкнутое в статику изображение включает, вбирает в себя движение глядящего вокруг того, что изображено, и по направлению к нему, как то, что мы считаем “наивным” изображением, скажем, человеческой фигуры на фоне, или наоборот, строения, храма на фоне человеческой фигуры, предполагает это движение, *посещение* храма, как паломник видит вдали храм, приближается к нему и входит в него, и издали храм крошеч-

ный, вблизи он вообще как целое перестает быть виден, и всё поле внимания занимает насельник храма, святой отец – совершенно нелепо было бы, если бы был изображен маленьким перед большой стеной: так ведь никогда не бывает, мы видим вблизи крупного, большого человека и совсем никогда не воспринимаем его как маленького по сравнению со зданием. Поэтому игрушечные храмы и крупные святые на иконах – это остаток античной киноживописи, кинетической, меняющейся, движущейся. – Так Андрей Анатольевич Зализняк [говорит] о гимнах Ригведы, где каждая строка, а внутри строки – часто каждое имя, это смена кадра, в смысле кинокадра, – т.е. мы обязаны пользоваться этой современной подпоркой, хотя какое движение *на самом деле*, что происходит *даже* с кино, как действует экран кино или телевизора, как захватывает нас, мы очень мало знаем, элементарно это только еще начали исследовать, и не разгаданы загадки сверхкраткого появления, *явления* на экране, – по сверхкраткости смена “кадров”, если можно так сказать, в ведийском гимне сравнима – или превосходит – технику клипов теперешнего телевидения, но имеет другие стороны еще, которые мы угадываем и далеко еще не разгадали. И уходит корнями в слово языка, может быть, самую загадочную и непроясненную вещь из близких и окружающих вещей, в которой, как я сказал, значение и звучание как минимум движутся, с большой быстротой, – на такие вещи имеют слух дети, гораздо больше, чем мы, и наша глухота к словам детей часто расстраивает и удивляет [их].

Предположить, что Парменид был таким “прогрессивным” мыслителем, что он каким-то образом из 500 года до нашей эры, (да, кстати: повернутость тела ан фас, а лица в профиль в египетских изображениях высокопоставленных лиц и богов опять же говорит и о приближении к ним – их тело перед нами – и о невозможности приблизиться – они, едва мы к ним хотим приблизиться, повертываются к нам в профиль, т.е. минуют нас, уходят в сторону от нас, они нам *сторонние*, другие: как бы мы к ним ни приближались, приближение показано развернутым к нам торсом, мы не вглядываемся им в лицо, [–] лицо, глаза нас *отводят*, для отвода глаз только бог в своем изображении близок к нам, на самом деле ищи его *с другой стороны*, но заведомо уже понятно, что и *там*, с другой стороны, он опять повернется, и его сторонам конца не будет – так *развертывается* египетское, казалось бы, статическое, на самом деле движущееся, изображение) – я говорю, предположить, что Парменид забежал вперед и как-то сумел ради нас уже говорить, отбросив свои навыки, на *нашем* языке, [–] я тут понимаю язык в широком смысле, как наше теперешнее проектирование всего на воображаемое пространство, например пространство словесных мыслов, пространство рассуждений, – с какой стати нам думать, что Парменид среди своих и среди своего почему-то один совсем *наши*, оперирующий понятиями (как я цитировал, что поэма Парменида – “момент кристал-

лизации категории бытия”, Доброхотов (3)¹) – с какой стати мы стали бы так думать. Это удобно: мы ищем определенности, и вот Парменид был первый, который остановил поток: “Ведь он открыл, что среди мыслей, которые сами по себе суть лишь субъективные человеческие способности, есть мысль, неизбежно выводящая нас из субъективности, дающая достоверность и решающая таким образом одну из главных задач новорожденной философии, задачу самообоснования разума” (8)². С какой стати нам надеяться, что Парменид оттуда, из 2,5 тысячелетней дали, позаботился о нашей потребности иметь, как это называется, лицо, т.е. выходить к людям с обоснованной осанкой. Это проблемы индивида внутри образовательной системы новоевропейского государства, очень частные проблемы, во времена Парменида такую же проблему решал, может быть, священнослужитель, жрец, до которого нам сейчас дела нет. – Кстати, еще одно недоразумение: мы читаем и *переводим*, и, конечно, переводить на древнерусский не можем, это значило бы переводить держась нашего *представления* о древнерусском, – но [можем] помнить, что ведь наши слова, которыми мы за-ставляем греческие, подставляем вместо греческих, можно слышать по-разному, и будет совсем странно, если мы захотим *ограничиться* в понимании парменидовского слова “бытие”, исключить из него что-то, скажем, сказать, что правильно его понимать как бытие, а то, что называют бытиё, к делу не относится; или что уличное значение *есть*, в том смысле, когда говорят, что *в Греции всё есть* или как Григорий и Константин, которые умели выходить из всякого положения, потому что у них с собой *было*, – что это нам годится для того, что в исследованиях называют *чистым понятием бытия*.

Мы потратили целый семестр, чтобы догадаться, что мы не очень хорошо знаем то, о чем для нас, собственно, всегда идет речь и идет дело, бытие, существование, это загадочное явление, по Розанову. Мы подошли к тому, что всякое бытие, существование, кроме того, всегда шатко, оно не *стоит* против русского нигилизма, попадает под подозрение; что может устоять, не пошатнуться только то, чего безусловно, ни в каком смысле *нет*; и мы наткнулись на много вещей, например субъект, или идея, или идеальный тип, или лошадность, которые как-то умеют и без того, чтобы существовать. Например (мы брали такой пример), такой человек, который сейчас нужен, который сумел бы как-то все исправить в нашей жизни и стране, по-разному его можно назвать, современный человек, или правильный, или нужный, или деловой, или крутой, он безусловно *не* существует, он *один*, возможно, как раз не существует, потому что всякие разные люди как раз есть, но *такого*, нужного, как раз

¹ [Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. МГУ. М., 1986. С. 3.]

² [Там же. С. 8.]

одного нет, – и он, которого нет, буквально срезает всех нас, делает ненужными почти всех нас, подозрительными, во всяком случае подлежащими перемене, – словом, он *один*, который не существует, *умеет* столько и так, как никто не умеет. – И вот я вас спрошу: в парменидовское бытие такие вещи, которые умеют очень многое и без того, чтобы им быть: те, которые не существуют, – входят? Первая, и конечно, правильная, инстинктивная реакция: какой вздор, какая чушь, как же в бытие может входить несуществующее, против этого как раз Парменид *боролся*. Вот он, Парменид, идет, держа на ладони свое бытие, которым теперь можно оперировать, как золотую монету, – конечно оно существует, недаром же Парменид говорит, что небытия никакого нет. – Нам жалко такого Парменида, который выходит держа на ладони свое открытие. Потому что против русского нигилизма он не устоит. Его блестящую вещицу, его бытие мы слизем, так сказать, сразу, как корова языком, никакого такого “бытия” не останется, останется золотая игрушка, архаическая побрякушка для кабинетов философии и критических изданий и исследований о проблеме бытия, исследований, которые теперь не на чем печатать, потому что бумаги *нет*, она *была*, а теперь ее *нет* – хотя с другой стороны раньше ее *не было*, а теперь она как раз везде сколько угодно покупайте *есть*, только сколько она *стоит*.

Не потому что нам жалко старого Парменида, которого мы одним махом смахнем как игрушечного с его игрушечным бытием, начинаем мы гадать и придумывать, как бы так устроиться с переводом и с пониманием, чтобы в парменидовское бытие входило и небытие, – но вот ведь незадача, а он говорил, что небытия нет, – а по другой причине, по более естественной. В самом деле, куда глаза его глядели, что он не видел того, что мы сумели увидеть за один семестр, даже меньше, что бытие, существующее не *стоит*, что самые полные, самые весомые вещи *могут и так* – неужели он был так слеп, что не понимал, даже то, что Аристотель так ясно в 9 книге Метафизики понимал, мы читали на курсе “Энергия”, что то, что хочет сделать “архитектор”, тектон, тот тектон, который строит Парфенон, или тот “тектон”, который от начала мира был при начале мира, – он смотрит как на образец на *полноту*, на первую *энергию*, чтобы вывести ее на свет, дать ей присутствовать, – а этой первой всевыбирающей полноты, полнее и совершеннее и обязательнее которой для тектона, для плотника того, не найти, – что той первой энергии, в которой *всё* в своей полноте, нет, что она из тех вещей, она главная из тех вещей, которые *умеют и так*?

Что, Парменид был слепой, что не видел этого? Что он как дурачок выставил свое *бытие*, чтобы им играть как логической игрушкой, зная, на что она на самом деле годится? Не наоборот ли, скорее, и он не хуже нас знал, что мы открыли в прошлом году, и бытием называет не в частности, а *прежде всего* то, чего безусловно нет никогда и никаким образом существования нет, но что *есть* так,

как ничто не умеет быть, и вполне, и безусловно, и с размахом, и без конца *умеет* “и так”, без всякого бытия?

В “Письме о гуманизме” Хайдеггер определяет бытие: оно как “могуще-расположенное” (могущее и расположенное) есть “возможность”, не в смысле вероятности, а в смысле мощи³. Николай Кузанский в своем последнем трактате “Вершина созерцания”, написан в 1464 г. за несколько недель до смерти, говорит о *posse*: возможности, или, точнее, “мочи”, “мощи”: “Сама по себе возможность, мощнее, изначальное и выше которой не может быть ничего ... без чего не может быть ни жизни, ни понимания... И никто [из обладающих умом] не настолько туп, чтобы не знать без всякого учителя, что есть только то, что может быть, и что без *могу* ничто никак не может ни существовать, ни чем-то обладать, ни действовать, ни претерпевать... Всякое могущее (что-то) с такой необходимостью предполагает саму по себе возможность, что совершенно ничего не может быть без этой пред-посылки”⁴. Могу раньше существования, ведь чтобы было существование, должно быть сначала его *могу*.

Будем гадать: а что если парменидовское бытие есть эта мощь, первая, полная, которая *умеет и так, может и так*, до существования? Вот будет хорошо, если кто-нибудь здесь отсеется, возмутившись, что Парменид еще когда совершил научный подвиг, отличил существование от несуществования, а мы хотим снова все смешать, сплавить и четкость эту размыть! Тогда нам в одиночестве будет легче идти дальше, а оперировать понятиями мы мешать никому не будем.

У Николая Кузанского его “могу” раньше не только существования, но и ума: “Когда ум видит, что его возможность не есть возможность всякой возможности, поскольку многое для него невозможно, он понимает, что является не самой по себе возможностью, а изображением самой по себе возможности... видит в себе модус проявления самой по себе возможности” ([Т.] 2, [с.] 429). Вот будет хорошо, хорошо было бы, если бы теперь еще многие перестали нас слушать, если мы тут станем говорить, что парменидовское бытие недостижимо выше мысли, и сказали бы, что у Парменида написано, что бытие и мысль тождественны, и мы снова делаем грубую ошибку, кроме того, что спутали уже все, что можно спутать. Тогда мы в одиночестве будем продолжать думать, что Парменид *не мог* не знать этого: что раньше бытия “то” (в кавычках), что *может и*

³ «“Возможность”, таящаяся в расположении бытия, есть то, “в силу” чего вещь, собственно, только и способна быть. Эта способность есть в собственном смысле “возможное” – то, суть чего покоится в расположении могущего. Своим расположением бытие располагает к мысли. Оно делает ее возможной. Бытие как могуще-расположенное есть сама “воз-можность”. Бытие как стихия есть “тихая сила” могущей расположенности, т.е. Возможного» (пер. В. Бибихина). – *Хайдеггер М.* Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 194.

⁴ (Пер. В. Бибихина). *Кузанский Н.* Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1980. Т. 2. С. 421.

так, без существования; и что никакой ум, никакая мысль не достанет этого *может и так*.

Это не значит, что я предложил какую-то трактовку Парменида: предупреждал, что не предложу никакой новой. Пока мы делаем вот что: мы не хотим воображать себе Парменида игрушечным кукольным дурачком, который убаюкивает себя и других простенькой побрякушкой. Мы просто не верим, что этот ум не знал, не видел того, что знаем и видим мы.

Тогда – тогда мы открываем самый простой греческий словарь, который переиздан недавно в кабинете Юрия Анатольевича Шичалина⁵, и видим там такое, под буквой (с), (abc), значение слова εἶναι – возможно, позволено. Это третье в словаре значение. Оно как-то примешано, окрашивает первые? Да, оно слышится в основном первом значении слова, как в русском обнадеживающем “есть”, в смысле “имеется”: да, есть – да, есть; у нас есть: мы располагаем. Мы располагаем – как таким вот состоянием. Мы в *состоянии*, потому что у нас *есть*. В основном значении греческого εἶναι всё это слышно: *иметься в состоянии*, τὰ ὄντα, которое мы привыкли читать как “сущее, сущие”, сухая философская абстракция, еще значило: имущество. Как οὐσία, бытие – тоже “имущество”. Я не знаю, что должно было заставить Парменида не слышать в своем слове весь размах его значений, что я, что ли зря или неправду говорил об умении древнего мастера дать в очертании, в очерке фигуры поворот. Парменид слышит *поворот* слова, оно повертывается к нему – слово εἶναι, и стороной *именя*, и стороной *возможности*. Упаси нас господь думать, что Парменид сначала абстрагировал понятие, а потом стал им оперировать. Но он, пожалуй, говорит по-гречески, а не на искусственном языке. Если окажется что его прочесть по-гречески *не удастся*, что смысла *не выходит*, если слышать *сами слова*, тогда, конечно, надо будет дешифровать, реконструировать его терминосистему. Но как раз дело в том, что услышать *просто*, прочесть *как оно звучит*, – получается.

Только пожалуйста: что я говорю о “имеется” и “возможно”, заключенных в бытии, – *ни в коем случае* я не даю шифр для прочтения, это было бы опять введение в рамки ничуть не лучше всех прежних, *а я не лучше и не больше Платона умею читать Парменида*, т.е. даже и самих его слов не понимаю, не то что мысли, *прочесть Парменида я не сумею*. – Среди этой полной неопределенности полная определенность: *нет ни малейших оснований читать предвзято, с предубеждением*, закрывая себе уши. Конечно если мы заранее себе очертим то, что намерены (*намерены*) прочесть, то “прочтем” – прочтем в кавычках, это будет хуже, чем остаться в рас-

⁵ Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899. Репр.; М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991.

терянности после чтения с пустыми руками. Знаете ли, с пустыми руками это не плохо. Бывает *хуже*, чем с пустыми руками.

Богиня – т.е. Парменид сам себе, говоря от богини, т.е. говоря себе такое, в чем он слышит голос не свой, не свой только, голос, который стоит того, чтобы говорить и быть услышанным, – он слышит о “ходах упорного искания” ὁδοὶ διζήσιος, исследуй то-то и так-то – и мы с другого конца греческого мира, из Эфеса, в Малой Азии, слышим сердитое гераклитовское: “Я, что вот касается меня, исследовал только себя самого”⁶. Это и спор, и комментарий, какого еще поискать: Парменид, стало быть, *тоже* исследует здесь самого себя, значит говорит о *своем историческом опыте*, и просто об *опыте*, не оперирует понятиями, проясняет свое бытие, свое присутствие. Только такие ходы искания, упорного искания, оказались открыты:

Первый гласит, что “есть” и “не быть никак невозможно”:

Это – путь Убеждения (которое Истине спутник).

Снова: количество переводов этого места, и разница этих переводов такая, что мы в простоте берем тот, который у нас под рукой, Андрея Валентиновича Лебедева⁷, и не будем перебирать другие. И спорить с другими не будем. Будем смиренно считать: перевода этой формулы первого пути нет. Дело в том, что в этой формуле *по-гречески* повторятся *только одно слово*, вообще строка состоит *только из одного повторяющегося и отрицаемого слова*.

Первый гласит, что “есть” и “не быть никак невозможно” – по-гречески нет слова “первый”, нет слова “гласит”, нет слова “никак” и нет слова “невозможно”. Буквально там так:

Вот этот (жест: смотри сюда, потом посмотришь туда)

– что есть и что не есть, чтобы не быть.

Это фрагмент II римский, 3 стих. Переводчик, уникальный знаток греческого, слышит первое “есть” в смысле целого безличного предложения, грамматически (а может быть, отчасти и по смыслу) то же, что уставной ответ солдата у нас на указание командира: “Есть!” Т.е. уже “есть” то, о чем речь. Здесь: уже *есть* просто, безусловное *есть*, – есть как бы само *есть*.

«Этот (подразумевается “ход”) – что *есть*». В том же стихе, состоящем из повтора *одного* слова, второе *есть* переводчик слышит в смысле, о котором мы говорили: *возможно*. Добавляет от себя *никак, никак невозможно*. Что невозможно? *Не быть*. Чему *не быть*? Вот этому же самому *быть*. Или этому *есть*. – Получается, что в одном стихе “есть”, *ἔστι*, у Парменида имеет одно словарное значение, а через четыре служебных слова – другое словарное значение,

⁶ Фр. 101 DK. См. фр. 15 по изд. Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Подготовка изд. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989. С. 194.

⁷ Фр. 2, ст. 3–4. Там же. С. 287.

сначала “есть”, потом “возможно”. Как будто два разных слова, у переводчика передано во всяком случае двумя разными словами. Может быть, что Парменид *не заметил* этого поворота смысла слова своего *главного*, что, наоборот, он не *выставил* ясно на вид этот поворот? Не может быть; мы пока замечали у него другое, другую ступень слышания слова. А если он *заметил*, обратил внимание на то, что говорил, то у меня, например, кружится голова, я в этих трех соснах, тройном повторе одного слова, которое *повертывается* у меня перед глазами как на вазе Вакх *повертывается* у меня перед глазами и его торс виден сбоку, а лицо уже в лицо, – у меня голова кружится, и хуже того, я понимаю, что это поворачивание уже не остановить. Кадр в кино можно остановить, но Вакха, который *и так уже застыл* две тысячи лет, и две тысячи лет все равно поворачивается, остановить уже не удастся, – и что может быть смысл этого стиха в повороте самом, в принципиальной невозможности остановить, заморозить, фиксировать. Поэтому его переводы *никогда не кончатся* – и никогда не начнутся, что тут то же самое.

Фрагмент II, стих 3:

Вот это – что ЕСТЬ и что НЕ ЕСТЬ НЕ БЫТЬ.

Переведите пожалуйста сами. Вот и на доске написано [ἦ μὲν ὄλωσ ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι]. Вы так что переводите, а я, пожалуй, тепер уже, чтобы не совсем уж поздно спохватиться, повинюсь перед Платоном, что я зря взялся читать Парменида. Даже самих его слов я не понимаю, *даже* когда это *только одно слово*, из которого состоит целый стих. Слово *бытие*. О нем не сказано, что оно *есть*, это уже отчаянные, оголтелые переводчики добавляют, Лебедев этого не сделал. Вовсе не сказано, что “*бытие есть*”. Сказано просто: ход – вот этот: ЕСТЬ. Спрашивайте, спрашивайте, что “есть”. Само “есть” есть? Но это будет уже домысел. Просто – ЕСТЬ. Я когда-то говорил, что у ранней мысли солдатские добродетели. Это парменидовское голое ЕСТЬ – все-рез похоже на солдатское ЕСТЬ. Включает оно “могу, должен”? А как мы скажем, что не включает, если *сейчас*, через четыре служебных слова, включает? Мы не только вправе, мы *обязаны* слышать в этом греческом ἔστιν его, в конце концов, словарное же значение: есть как можно, может, нужно, допускает. Тогда первый “ход”: *есть–возможет–допускает, и не допускает не быть*. Чему? Самому же себе? Богу? Бытию? Но ведь если бы самому себе, Богу, бытию, *Парменид так бы всё этими словами и сказал*. А не сказал. *ἔστιν*. Есть, имеется. – Для примера того, как далеко рыщут переводчики, доискиваясь, добиваясь до смысла: один вариант трактовки, что в этом третьем стихе сказано о *ходе*, пути: а именно, первый путь исследования в том, чтобы знать, что путь исследования существует, т.е. когда мы читаем “есть”, то надо добавить “путь”: истина успокаивает Парменида, чтобы не отчаи-

вался, что сам *путь* есть. Подумайте об этом. Целая книга написана переводчиком в доказательство этой трактовки⁸.

Против этой трактовки, однако, то, что в 4-м стихе сказано: это – путь Убеждения (которое Истине спутник), и то, что у Лебедева “путь” по-гречески здесь опять *ἔλευθος*, колея. До сих пор мы видели, что Парменид едва ли будет их *отождествлять*, поэтому перевод, подставляющий в 3-м стихе II фрагмента на отсутствующее место существительное “ход”, “поступок”, не проходит, как ни пространно доказательство переводчика, работавшего над Парменидом несколько десятков лет. Этим не снимается, наоборот, заостряется вопрос: почему же первым “ходом”, “поступком” оказывается *ἔλευθος*, колея? Может ли быть такое, что Богиня в качестве одного из “ходов”, “шагов”, “поступков” называет *ἔλευθος*, колею? Может ли *поступком* быть колея?

У Владимира Высоцкого получается, что нет. С другой стороны, он знает только *грязную*, заезженную, пустую колею. Он кроме этой грязной колеи знает только чистую свободу. Ну, а чистая колея, как парменидовские колеи Дня и Ночи, Света и Тьмы, которые мгновенно сходятся в точке восхода солнца и снова разбегаются до противоположности, колея точная, как движение светил? Разве не поступок, не ход – выбор ее, такой шаг, как выбор строгости, можно сказать – математической, геометрии, которая *сопутствует*, сказано в 4-м стихе, Правде? Истине, алетей? Колея, строгая ровность, четкость, как движение светил, *не алетейя*, но *сопутствует*, сопровождает, буквально идет туда же, куда истина, алетейя. Это колея “Убеждения”, сказано в переводе, Πείθοῦς, и это слово в поэме Парменида уже было. Когда “*мягкими* логосами”, т.е. своим светом, свет – мягкий огонь (кстати, Логос этот у Парменида не меньше огненный, чем у Гераклита), дочери Солнца, только что скинувшие покрывала с голов, утренние лучи, отчетливо *убедили*, чтобы им мгновенно ворота, где обменивается тьма на свет, ночь на день, были открыты. И в той же фразе – слово “колеи”: вы помните, открытые в ответ на “убеждение” ясного самого по себе, опознанного как таковой света ворота были воротами “колеи” Ночи и Дня⁹. Снова “колея” и “убеждение” в этом втором, небольшом фрагменте, как в середине того длинного первого, оказываются рядом. Первый “шаг” – тот, что *есть и не есть, чтобы не было* – в том, чтобы выбрать колею, встать на колею “убежде-

⁸ Возможно, имеется в виду комментированный перевод фрагментов Парменида М. Унтерштайнера: *Untersteiner U. Parmenide. Testimonianze.e frammenti. Introduzione, traduzione e commento.* Fierenze, 1958. С. LXXXV и сл.

⁹ Ср. пер. А. В. Лебедева, фр. 1, ст. 8–11: “... Коры (девы) Гелиады (Дочери Солнца), / Покинувшие дом Ночи, [погоняли коней и] торопились отвезти [меня] / К Свету, сбросив руками покрывала со [своих] голов. / Там – ворота путей [*ἔλευθων*] Ночи и Дня...”. Ст. 1517: “Коры стали уговаривать ее [Дике-Правду] ласковыми словами / И смекалисто убедили, чтобы она им закрепленный шпеньком засов / Мигом откинула от ворот...”.

ния”, которое, наверное, продолжает быть таким, как в первом фрагменте, – отчетливым, ясным, мгновенно убеждающим, как свет мгновенно убеждает, мягко, что он свет.

Как мы обязаны думать о колее? Понимать, что это то, о чем всегда говорила научная строгость, мы имеем право, истолковывая тут Парменида, скажем, через Спинозу, Декарта, Гуссерля или Витгенштейна. Но нам ведь мало, даже не нужно опознать в Пармениде что-то нам уже известное. Нам известно, что философия поднимается к строгости не меньшей, чем строгость всех наук. Или большей. Нам важно это: важно прочесть, что же сказано у Парменида. У Парменида определенно сказано: есть мыслимый, один из двух *единственных* шагов исследования, т.е. поступков свободного выбора; один из них – отдаться “колее”, не колее Высоцкого, а чистой колее, о которой мы знаем у Парменида только то, что в природе вещей, в бытии *есть* колеи, по которым снова и снова, неостановимо, с неотвратимой точностью *ходят* вещи (уже в другом смысле “ходят”, не в смысле “совершают поступки”). Для создателей квантовой физики, Нильса Бора, Гейзенберга это хождение вещей по “колее” казалось чудом. Они открыли ее, в поведении микромира устойчивость открылась им как чудо. Нильс Бор: «Главным для меня было другое, а именно устойчивость материи, с точки зрения прежней физики представляющая подлинным чудом. Под словом “устойчивость” я имею в виду то, что одни и те же вещества всегда и везде встречаются с одними и теми же свойствами, что образуются одинаковые кристаллы, возникают одинаковые химические соединения и т.д. Это значит, что и после разнообразных изменений, могущих произойти под воздействием извне, атом железа, например, в конце концов остается тем же атомом железа с теми же самыми свойствами (Парменид сказал бы: не выходит из своей колеи. – В.Б.). С точки зрения классической механики это непостижимо, особенно если считать, что атом действительно подобен планетной системе. Итак, в природе имеется тенденция к образованию определенных форм – я сейчас беру слово “форма” в самом общем смысле – и к воспроизведению этих форм заново даже тогда, когда они нарушены или разрушены... На чудо устойчивости материи еще долго не обращали бы внимания, если бы за последние десятилетия на него не пролили новый свет важные сведения иного рода. Как Вам известно, Планк обнаружил, что энергия атомной системы изменяется прерывисто и что, когда такая система излучает, то существуют, если можно так выразиться, “остановки” с определенными уровнями энергии, которые я позднее назвал “стационарными состояниями”» (с. 170–171)¹⁰. Дальше Нильс Бор говорит, что устойчивость материи заставляет изменить всю на-

¹⁰ Эти слова Н. Бора приводит В. Гейзенберг в кн. “Часть и целое”, переведенной на рус. яз. В. Бибихиным. См.: *Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое.* М.: Наука, 1984. В тексте указаны страницы по этому изд.

уку. Прежняя физика исходила из того, что каждое следующее состояние материи определяется предыдущим состоянием, которое ему причина. Квантовая физика показала, что изменения в элементарных частицах, скачки происходят *квантами*, от “quantum”, “сколько-то”, т.е. со ступеньки на ступеньку, Парменид опять же сказал бы – в *колее*, и значит *сама колея причина* того, что изменение *такое вот*, но колея настолько же *была* как предшествующее причинно-обуславливающее состояние, насколько она впервые только еще и *будет*, когда “электрон” так называемым “скачком” перейдет именно в такое-то состояние, выйдет именно на такой-то энергетический уровень, – *а может быть и не выйдет вообще*, но если выйдет, то *именно на такой*, т.е. из своей колеи не выйдет.

Можно сказать, что Парменид родоначальник квантовой механики? Ничего более плоского и бесполезного нельзя придумать. Можно ли сказать, что со своим опытом колеи он видел природу *яснее*, четче, чем так называемая классическая новоевропейская физика со своим представлением аморфного однородного пространства и расположенных в ней точечных масс материи? Конечно, Парменид видел яснее, так, как только начали издали видеть в 20 веке Эйнштейн, Резерфорд, Нильс Бор, Гейзенберг. *Но ведь к квантовой механике парменидовская колея не сводится*. Его колея размахнулась на все бытие, она прошла через всякое *есть*, такое, что мы **еще не знаем**, история нам еще не показала, какое оно на самом деле, что им охвачено и захвачено, этим *есть*. И тем, что это есть, коль скоро оно *есть*, уже сделано так, что *отменить* его невозможно, что уже не бывает, чтобы *есть*, которое *есть*, *не было*, – что, грубо говоря, то, что было, уже было и отменить то, что было, невозможно, – этим *есть* проложена из конца в конец мироздания колея, по которой бесконечно можно – *если сделать к ней шаг*, поступок ее узнавания и приятия, – ходить, как скачут по своим колеям Ночь и День, и быть *спутником* истины. Почему не самой истиной? Почему *колея* не последняя правда, на которой остановиться навсегда, ее приняв? Почему *есть* еще какой-то *другой* путь, который уже *не будет* выбором колеи, шагом в эту чистую колею, в то, что Нильс Бор называет чудом устойчивости вещества?

Почитаем, посмотрим.

Путь второй – что “не есть” и “не быть должно неизбежно”.

Вы уже догадываетесь, что в переводе этой 5-й строки II фрагмента опять по-русски больше слов, чем по-гречески. Действительно, по-гречески 5-я строка, 5-й стих состоит из *снова трижды повторенного слова* εἶναι, быть, плюс служебные слова – *и прибавляется теперь только одно словечко*, “по необходимости”, обязательно. Буквально:

а вот этот (снова жест как кивок головы, в другую сторону, имеется в виду другой шаг, поступок, путь),
что не есть и необходимо не быть.

И если кто-то обрадуется: но здесь у Парменида сформулированы два пути богопознания, катафатический и апофатический! – мы должны сказать: ну естественно же, разумеется, да еще как полно, ясно! Но к нам это отношения никакого не имеет – какое употребление сделала христианская философия из старого добра. Не имеет отношения – потому что ни о каком Боге, который с одной стороны есть и ни в коем случае не не есть, а с другой стороны – не есть и обязательно ему не приписывать бытие, – ни о каком таком Боге Парменид не пишет. Лучше поэтому держать подальше как эту, так и все ассоциации: *слишком неожиданно просто сказано у Парменида*, так что даже Платоновский “Парменид”, который можно считать комментарием к этим строкам, третьей и пятой, II фрагмента, где о Едином сначала выясняется, что оно не есть, потом – что без него ничего нет, [не поможет]. Еще раз: у *Парменида неожиданно просто*. Это ослепляющая простота, которую отшатнувшись от нее передать с тем блеском, который есть в платоновском Пармениде, в христианской апофатике можно, но когда возвращаешься к Пармениду, опять понимаешь что он не схвачен, что он *неприступен*. Еще раз:

Вот шаги единственные искания мыслимые:
этот – что *есть* и что не есть (т.е. невозможно) не быть,
этот – что не есть и что *должно* не быть.

Это *дразнит*. Дразнит до невыносимости и будет дразнить, и после тридцати исследований в последнее десятилетие будут еще тридцать в следующее десятилетие и *захочется* это дразнящее разгадать, но мы смиренно лучше скажем: да, Платон прав, даже *слов* самих мы его не понимаем, понимаем только, что здесь глубина βάρως παντάλασιν γενναίων, глубина совершенно родная, благородная¹¹, и оставим загадку без понимания. *Даже* платоновский “Парменид”, развертывающее, проясняющее истолкование двух только строк, и то, говорят исследователи, “чрезвычайно труден для понимания”.

Так что я говорю без вызова, не хочу, чтобы это звучало как вызов: давайте лучше оставим. Жалко будет смотреть, как провалится или выдохнется очередная попытка вывести Парменида на чистую воду.

О втором пути, ὀδός, ходе сказано вот что:

Эта тропа, говорю я тебе, совершенно безвестна,
Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся),
Ни изъяснить ...

¹¹ Ср.: «...Страшнее их всех мне один Парменид. Он внушает мне, совсем как у Гомера, “и почтение, и ужас”. Дело в том, что еще очень юным я (Сократ. – А.А.) встретился с ним, тогда уже очень старым, и мне открылась во всех отношениях благородная глубина этого мужа (βάρως τι ἔχειν παντάλασι γενναίων). Поэтому я боюсь, что и слов-то его мы не поймем, а уж тем более подразумеваемого в них смысла». – Платон. Тезтет. 183e–184a.

Этот, другой шаг, другой ход (кто здесь хочет думать о левом и правом полушарии и левой и правой руке, пожалуйста, но [называть это] комментарием [...], [–] простите за грубость, опять мне тут хочется привлечь Гераклита, который сказал, что ослы не понимают золота и предпочитают соломенную сечку; *нищие* сиротские интерпретации вместо чистоты и широты этого слова, парменидовского, о котором Хайдеггер в курсе о Пармениде: “Мыслитель, чья чистота и строгость уже никогда больше не повторились, не возвратились” (Парменид 7)¹², – о другом шаге мы ожидаем, что он не будет выбором *колеи* в том высоком смысле математической строгости. Действительно, “тропа” появляется впервые в переводе: в греческом сходно звучащее и возможно этимологически то же *ἀταρλός, ἀταρό, в* корне которого в греческом звучит *τρέπω* поворачиваю, обращаю. Мы слышали уже три названия “дороги”: *ἕλενος*, неизменная, много раз езженная колея Дня и Ночи: *ὄδος, ход* Парменида, его уникальный “мет-од”, уникальный потому, что он “вне (тут третье парменидовское название дороги) *λάτος*”, букв. “истоптанного”, “топтаного” человек, где они обычно ходят и все истоптали. Теперь четвертое название дороги, “тропа”, о которой сказано, что она “все-неиспытанная”, или по другим чтениям – та, в которой убеждения нет, т.е. в противоположность “колее”, которая “колея убеждения”, убедительная, убеждающая. И то и другое – странное название для тропы, что же это за тропа, которая “не испытана”, “совершенно неиспробована” кто ж по ней ходил. Слова “говорю тебе”

(Эта тропа, говорю я тебе, совершенно неизвестна)

относятся наверно к тому, что уже было сказано, т.е. “говорю я тебе” в смысле “повторяю”, т.е. “как уже говорила” – ст. 25 фр. I “не хожено здесь человеком”. Если действительно слова “говорю я тебе” имеют смысл напоминания, что идет уже повтор, то “совершенно неиспытанная, неиспробованная” тропа – та самая, “вне истоптанной человеком”, по которой идет в Прозимии к поэме Парменид. Он идет там, вы помните, через ворота колеи Ночи и Дня, т.е. не мимо колеи, но и *через ворота*, т.е. за край той колеи, *не* по колее. То же соседство колеи (*не* в смысле, повторяю, исхоженного человеком) и того, что вне человеческих путей, – здесь, в названии двух “ходов” искания. Значит, они, наверно, не противоположные друг другу – строгая колея и *ἀταρλός*, неиспытанный (как там был нехоженный) путь.

Станный все-таки путь – неиспытанный. Странная указка этимологии: это слово, тропа, *ἀταρλός*, имеет корнем “поворачивать”, переход от которого к значению “тропа” мне неясен. Почему эта тропа “неиспытанная” или “невероятная”, второе чтение уважаемого авторитета Прокла, объяснено: это – тот ход,

¹² Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abt. Vorlesungen 1923-1944. Bd. 54: Parmenides. Frankfurt a M., 1992. S. 7.

что “не есть и что должно есть не быть”, он нехоженный, невероятный, потому что не узнаешь ведь ты то чего нет, и не скажешь. Еще объяснение в объяснении: не узнаешь потому, что его не достигнешь, до него не доберешься.

И вот я вас спрашиваю: в этом месте хоть какой-то намек есть, что ход “что не есть и что должно есть не быть”, неиспытанный, неприемлем? – Ничего подобного. Наоборот. Очень похоже, что это и есть тот путь, по которому идет Парменид и за который богиня его *хвалит*:

Ибо тебя не злая Судьба проводила
Этой дорогой пойти – не хожено здесь человеком¹³.

Тогда что же – есть, по Пармениду, то, чего нет, или нет? *Вопрос вообще так не стоит*, стоит не так! Не в том вопрос, есть то, чего нет, или нет, а в том – как хорошо, что мы читали наших близких в том семестре, через них мы всерьез можем подойти к так называемым досократикам, – а в том, что “не испытан поворот, что *не есть* и неизбежно должно *не быть*”.

Господи, еще раз будем биться головой в эту стену: что *не есть*? Просто *не есть* – да еще и “*обязательно должно*” не быть. Т.е., в нашем примере, мы должны были бы представить солдата, который не просто не говорит *есть*, но так и должно быть, чтобы свое такое привычное, такое ожидаемое “*есть*” он не сказал.

Вместо этого – *не есть*, т.е. наше русское *несть, нет*. Не чего-то описуемого нет, а чистое *не есть, нет*. Просто – *нет*. Сказано: совершенно неиспытанное *не есть*. В самом деле. Опыт *нет* нас с такой силой бросает к какому-нибудь *есть*, которое все равно *есть и что*, хотя и подвергается отрицанию, что *не есть* просто, безусловное *несть, нет* – да, не испытано. Да, этот “поворот” сказать, познать нельзя.

Тут фрагмент обрывается. Может быть такое, что дальше в поэме *не* говорится больше вообще о втором пути, пути *нет*? Это возможно: ведь о нем сказать нельзя. Т.е. Парменид молчит о том ходе по пути *не есть*, которым он *идет*, но о котором нельзя сказать...

Фр. III так краток, что лучше мы оставим его до случая, когда, может быть, представится возможность включить его в какую-то связь внутри Парменида; а то мы будем включать его произвольно в какую-то свою связь, и у нас будет получаться, например, что говорит Платон или Плотин или Декарт: “τὸ ὄν αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι”. αὐτὸς – сам (отсюда автомат), αὐτὸ – самое, τὸ αὐτὸ – то самое, то же самое. Дальше, большинство переводчиков предполагает, сказано, *что* то же самое (но не все переводчики: иногда “то же самое” делают субъектом предложения, Жан Бофре¹⁴), – но большинство дальше читают,

¹³ Фр. I, ст. 26.

¹⁴ *Parménide*. Le poème. Présenté par J. Beaufret. P. 1986. Так же считает Уво Хельшер: *Hölscher U. Grammatiches zu Parmenides // Hermes*. 1956. N 84. S. 385–407.

что именно одно и то же, они соединены союзом “и”, те καί, и глаголом-связкой ἐστίν: одно и то же есть А и Б. Осталось как будто бы теперь только прочесть, что такое А, что такое Б. νοεῖν переводят “думать”, “мыслить”, εἶναι переводят “быть”. Имеется в виду мысль смертных или бессмертных? Что из А и Б подчеркнуто, мысль оказывается тем же, что бытие, или наоборот? Не знаем. И еще: то, с чем отождествляется мысль, уже сказано о мысли в глаголе-связке: мысль есть... Мог Парменид этого не заметить, разве здесь не загадка – т.е. еще одна к другим? Нас далеко уводит разное звучание у нас связки “есть” и слова “бытие”. Но ведь в греческом сказано почти то же самое – мысль есть и есть. – Оставим этот фрагмент. Мы его прочесть опять не можем. – Или все-таки можем? Только негативно, как запрет, который в нем при любом прочтении слышится очень ясно. – Другое дело, согласимся ли мы с этим запретом, примем ли мы его, но запрет, похоже, совершенно жесткий. Он вот какой. Это запрет на бездумность, запрещение не думать. Т.е. что будто бы смысл фрагмента в том, что каким-то фокусом, каким-то поворотом, вывертом мысли мы вдруг попадем в точку, в самое бытие, – это очень даже едва ли, это из области философской фантастики, как бывает научная фантастика, и та и другая – фантастика, [но] эта еще преснее, чем научная. Но фрагмент запрещает надеяться, что какое-то бытие будет протекать через нас без того, чтобы мы об этом заботились, само собой, на автомате, “солдат спит – служба идет”. Бытие, если оно есть, оно не *мимо*, не *помимо* мысли. Какой мысли? Не знаем. Но думать *хотя бы о том*, что же это такое, какая же это такая мысль, которая там же, где бытие, чтобы *хоть так* прикоснуться к бытию, – это оказывается для нас, если поверить фрагменту Парменида, обязательным. Парменид предупреждает: думайте; потому что бытие проходит не *мимо* мысли. Попробуйте найти ту мысль, которая и *есть* бытие.

Здесь как бы не ошибиться. Я читаю в исследовании: “Он открыл, что среди мыслей, которые сами по себе суть лишь субъективные человеческие способности, есть мысль, неизбежно выводящая нас из субъективности... [это] устанавливает логическую невозможность для мысли о бытии, и только для такой мысли, не иметь соответствующего ей объекта в реальности” (Доброхотов 8,9 [см. прим. 1, с. 4]). У другого исследователя: всякая мысль оказывается, из-за действия тезиса Парменида, бытием. Я не обращаю, не пробую теперь обратить внимание на малоправдоподобность такого смысла – как я уже сказал, на малую вероятность, что каким-то особенным поворотом мысли я отщелкну защелку бытия, начнется бытие, объект, или соприкосновение с действительным, настоящим объектом. Этот вопрос пусть останется слишком сложным, нерешенным. *Может быть,*

именно так дело и обстоит, я же сам только что сказал: “Попробуйте найти мысль, которая и *есть* бытие”. Наверное, такое возможно, я оставляю этот вопрос в покое. Но совсем другой вопрос я хочу сегодня попытаться назвать, и придется его оставить до следующего раза, меня он по-настоящему захватывает, мне даже кажется, что одного этого вопроса мне вообще *хватит* надолго. Вопрос вот какой: почему вообще исследователи говорят о переходе от мысли к бытию – легкий или трудный этот переход (по Канту, например, вообще невозможный, по Гегелю возможный) *совсем* другое дело, я о нем и думать не собираюсь, – но почему в тезисе *тождества* мысли и бытия, почему не ищут (поправьте меня) перехода от *бытия* к мысли, т.е. путей через бытие, так сказать, орудием бытия найти мысль – жизнью, поступками, новшествами, изобретениями, творчеством, прийти к мысли? Поверьте, я говорю дело, мне только не удается ясно сказать. Попробую по-другому.

Каким-то образом, известным Пармениду, в его тезисе предполагается, что *и так уже* мышление и бытие, бытие и мысль не *разное*. Поэтому без мысли ни к какому бытию я не прикоснусь, нечего даже тогда, выходит, и стараться, бытия без мысли не бывает. И наоборот тоже верно: без бытия ни к какой мысли я не прикоснусь. Бесплезно, опять же, даже и стараться. В какой мере я *есть*, в такой только мере – в какой мере я прикоснулся к бытию – я прикоснусь и к мысли, *уже* у меня должно быть мое бытие, чтобы претендовать на мысль. Ах как я плохо говорю. Но ведь вроде бы так. Без бытия никакой мысли нет, если они тождество.

И тогда мне кажется в высшей степени странным, просто удивительным, что через парменидовский тезис, сам парменидовский тезис делают инструментом прикосновения к бытию, этот инструмент якобы в тезисе найден, он мысль или какая-то определенная мысль, это уже не важно, это дело оттачивания инструмента. Если я мыслю, то я существую или готов к существованию, или вот-вот начну существовать. Почему же не приходит в голову, что ведь с точно таким же успехом *и наоборот, если я существую, то я мыслю*.

Мне это кажется удивительным, происходящее в парменидовском исследовании. *Охота идет односторонняя*, ловят все-таки, словить хотят именно *бытие*, только оно считается настоящей добычей! А мысль – так, она инструмент, она признана, возвышена как инструмент ловли бытия. Я осмелюсь сказать: похоже, давно и прочно [–] и не только в парменидовском исследовании [–] мысли отведена эта роль инструмента схватывания чего? Действительности. И тем, древним философам, Пармениду тогда естественно тоже приписывается задача уловления бытия при помощи мысли. Тезис Парменида якобы, получается, служит этой цели.

Я не понимаю, как искатели, исследователи бытия при помощи мысли не замечают, *что* и как много они выдают в себе. Они выдают, что мысль в конечном счете для них служебна; настоящая, золотая цель – бытие. Парменид якобы обещает как-то исхитриться уловить это золото при помощи мысли. Но господа, почему не наоборот? Почему никто не говорит, что *в равной мере* тезис Парменида – инструкция, указание, что через бытие можно уловить мысль, что *в каком-то смысле бытие всегда так или иначе ведет к мысли*. И так называемое “низкое” бытие – поскольку бытие, мысль. Ловите, улавливайте мысль бытием!

Нет: *всегда* наоборот, бытие – мыслью. Я, пожалуй, не сойду с этого места, с этого моего странного открытия, не хочу. Слишком многое оказывается под этим камнем, если его стронуть.

В самом деле: ведь как только мы поняли парменидовский тезис в одну сторону, так мы значит и не поняли, не говоря уж – не приняли его! Ведь если мысль ведет к бытию, не наоборот, значит тождества между ними нет!

Станным образом нам хочется, чтобы мысль была бытием, но нам не надо, мы не хотим, чтобы бытие было мыслью. Господа, какие бури начинают тогда подниматься, *не тогда даже*, когда скажешь, что бытие нам нужно, чтобы была мысль, а просто когда говорят, что бытие сводит-ся к мысли. Это субъективный идеализм и отброшено. *Больше бытия!* Вот вам мысль, берите ее, чтобы с ее помощью добыть еще больше бытия. – Но ведь Парменид не только, явно, понимал свой тезис в *обе* стороны, т.е. как именно *тождество*, но и никогда не ставил задачи искать бытие. Он ставил как раз другую задачу, у него черным по белому написано: искать *мысль*, искать ее через бытие, потому что без бытия мысль не найти.

Я вас прошу, поправьте меня, потому что мне как-то совсем делается странно. Две с половиной тысячи лет над Европой стоит тезис Парменида о тождестве мысли и бытия, все его читают и повторяют и *принимают*, но *никто ни разу* – или я чего-то не понимаю? – не прочел его так, как у *Парменида словами написано*, о поисках мысли при помощи бытия, в опоре на бытие, а *только* наоборот. И когда я произношу эти слова, “о поисках мысли в опоре на бытие”, то чувствую, что произношу какую-то пугающую меня самого ересь, и поскорее прячусь за Парменида: но вот, посмотрите, у Парменида же так написано! А что надо при помощи мысли как-то дойти до бытия, достать бытие, у него не написано.

РАБОТЫ В.В. БИБИХИНА,
ОПУБЛИКОВАННЫЕ В РАЗНЫЕ ГОДЫ
В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ЕЖЕГОДНИКЕ:

1. *Историко-философский ежегодник 1987* – Диалектика науки (Обзор II Международного коллоквиума на тему: “Диалектика науки: философские вопросы современных концепций развития”, Москва, 27–30 мая 1986 г.).
2. 1989 – К столетию со дня рождения М. Хайдеггера. – *Хайдеггер М. Вещь* (перевод).
3. 1990 – *Св. Дионисий Ареопагит. О таинственном богословии* (перевод).
4. 1992 – *Бозций Датский “О вечности мира”* (пер. и примеч. совместно с С.В. Силантьевым).
5. 1994 – *Мартин Хайдеггер. Самоутверждение немецкого университета* (перевод).
6. 1999 – “Политик” Платона и проблема правды. – Онтологическое обоснование правды.
7. 2003 – Витгенштейн и Хайдеггер. Один эпизод.

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ИНОЕ СОВЕРШЕНСТВО, ИНАЯ ДИСЦИПЛИНА

(индивидуальный и социальный смысл морали
сквозь призму философии Ф. Ницше)*

А.В. Прокофьев

Характеризуя задачу данного исследования, необходимо сделать существенную оговорку. Оно представляет собой обращение к философскому наследию Фридриха Ницше не с позиции чистой истории философии, а с позиции философии морали. Аналитическая работа над текстами Ницше вдохновлялась двойной надеждой. С одной стороны, мне хотелось бы с помощью их анализа высветить дополнительные грани одной существенной этической проблемы, а с другой – предложить интерпретацию некоторых ключевых позиций философа через актуальную для этической мысли проблематику. Последнее может обогатить наше понимание Ницше за счет еще одной перспективы восприятия. А, впрочем, может ли понимание Ницше быть чем-либо еще, кроме совокупности перспективных интерпретаций?

СТОЛКНОВЕНИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ МОРАЛИ (теоретический контекст исследования)

Исторически сложилось так, что главная роль идей Ницше для моральной философии – роль провоцирующая. Они представляют собой своеобразный вызов этической теории и нравственному сознанию в отношении их логической, нормативной и практической когерентности. Однако, чтобы понять сущность этого вызова, осознать его глубину и серьезность необходимо для начала определиться со спецификой сложившегося в Новоевропейский период понимания морали и с некоторыми его фундаментальными противоречиями. Это создаст своеобразный теоретический контекст исследования, сформирует тот угол зрения, под которым будет рассматриваться ницшева критика морали.

Итак, со своей *формальной* стороны мораль характеризуется следующими чертами. Во-первых, моральные нормы *безусловно по-*

* Финансирование исследования: грант Президента РФ МК – 2346. 2005. 6.

велительны. Их исполнение обязательно вне зависимости от преобладающих личных интересов, склонностей или спонтанно возникающих желаний. Во-вторых, *они приоритетны* по отношению к иным нормам, определяющим человеческое поведение. Так, при возникновении конфликта с предписаниями, которые конкретизируют ценности религиозной, познавательной или эстетической аксиологических сфер, а также – с нормативами, которые предъявляются членам различных сообществ и корпораций, нравственное предписание доминирует, приостанавливая действие своих нормативных конкурентов. В-третьих, моральные нормы обладают свойством *всеобщности*, которое выражается в том, что они равным образом обращены к каждому человеку, находящемуся в какой-либо типичной, нравственно значимой ситуации. В-четвертых, нравственное предписание характеризуется тем, что оно предлагает должную форму *не только поступку, но и его мотивам*. Мораль предписывает человеку быть определенного рода личностью, осуществлять прежде всего духовное и лишь затем – практическое самоопределение. И наконец, в-пятых, моральные нормы опираются на *идеальные санкции*, под которыми подразумеваются общественное осуждение или одобрение, а также негативные или позитивные переживания самого индивида, не связанные с действительной реакцией окружающих. Эти два элемента тесно переплетены между собой, при отчетливо выраженном преобладании второго из них, т.е. индивидуально-рефлексивного.

Если же вести речь о нормативном *содержании* морали, то оно связано с восприятием блага другого человека в качестве самостоятельной цели и ценности. Моральные императивы предписывают воздержание от ущерба ближним, оказание им помощи, бескорыстную, жертвенную заботу о них.

Зафиксированные выше характеристики предполагают две очень разных интерпретации. Первая отталкивается от того факта, что поступки, продиктованные моральным долгом, имеют отчетливо выраженную социальную значимость, занимают определенное место во внутренней экономике больших и малых человеческих сообществ. Любое общественное пространство нуждается в исходном структурировании и в последующем сохранении внутренней упорядоченности, которые обеспечиваются постоянным воспроизведением нормированных, т.е. соответствующих определенному образцу и оттого предсказуемых, индивидуальных действий. Для того чтобы социальная система могла эффективно воспроизводить себя, структурность социального пространства должна постоянно поддерживаться, а угрозы ей – блокироваться. Именно эта потребность может стать ключом к пониманию конечной цели и назначения морали. Тогда выстраивается следующая объяснительная схема.

Содержание морали есть прямое следствие потребности социальных систем в большом количестве индивидов, поддерживающих вну-

тренний мир и готовых сотрудничать с другими членами общества на основе безусловного, неситуативного доверия. *Форма* морали по всем ее основным признакам позволяет добиться этой цели наиболее эффективными средствами и с наименьшими издержками. Моральные нормы выступают как способ типизации значимых для социальной дисциплины ситуаций, равно как и способ фиксации общественно полезного отклика на них. При этом *безусловная повелительность, приоритетность* и *всеобщность* этих норм блокируют любое сомнение в оправданности морально мотивированных поступков, а равно – поиск каких-либо выгодных исключений из правил. Любая калькуляция индивидуальных приобретений и потерь, ведущая к отклонению долга, должна быть заведомо элиминирована. *Обращенность* нравственных норм непосредственно к *мотивации* определяется необходимостью регулировать поведение индивидов на самом глубоком из доступных регуляции уровне. В случае успеха, т.е. в случае формирования должной структуры мотивов и полного исключения одних при предельном усилении других, устраняется тот риск для упорядоченного социального взаимодействия, который несет в себе неопределенное по своим результатам столкновение мотивов. Индивид оказывается необходимо вписанным в социальную структуру взаимного мира и кооперации, он превращается в идеально социализированное существо. *Использование же идеальных санкций, или неинституциональность* морали, можно трактовать как способ организации регулирования в отношении тех фрагментов поведения, которые невозможно (или почти невозможно) контролировать на основе санкций реальных и формализованных.

Однако существует и другая интерпретация морали, которая отталкивается не от социальных потребностей человеческих сообществ, а от индивидуальных потребностей личности. Ее можно назвать индивидуально-перфекционистской, поскольку в ней мораль выступает как главный фокус усилий по личному совершенствованию. В этом случае те же самые черты морали приобретают совсем иное значение, начинают играть совсем другими красками. Мораль превращается в ведущий способ реализации самой сущности человека как свободного и сознательного существа, в важнейший канал воплощения в деятельность индивидов трансцендентного ценностного содержания.

Тогда моральные предписания в своих *содержательных* характеристиках напрямую отражают тот факт, что любой другой человек, хотя бы потенциально, стоит на пути перфекционистской самореализации. В деятельном воплощении должного отношения к другому человеку нравственный индивид демонстрирует свою способность становиться над тем, что он есть эмпирически, способность внешним образом себя оценивать и целенаправленно преобразовывать. И обратное, уважение этой способности в другом человеке задает содержание должного отношения к нему, диктуя непричинение вреда, заботу и помощь вплоть до полного самопожертвования.

Что же касается *формы* моральной нормативности, то и она начинает выглядеть по-другому. *Безусловная повелительность, приоритетность и всеобщность* превращаются в следствие трансцендентного, вертикального по отношению к любой практике истока морали. Они выражают неискоренимую, хотя и не всегда осознаваемую, потребность каждого человека быть Человеком, т.е. воплощать в себе высшие способности, принадлежащие к его сущности, вне зависимости от меняющихся жизненных контекстов. *Неинституциональный характер* моральной регуляции приобретает новый смысл в связи с тем, что перенос акцентов с реальных санкций на идеальные создает предпосылку для рефлексивной и свободной от внешнего принуждения деятельности, без которой нельзя представить самосовершенствование. Только в области морали оказывается возможно очертить пространство свободы, отграничивающейся как от конформизма легальных поступков, так и от спонтанности произвольных. Только в области морали есть возможность говорить об индивидуальной заслуге и практическом индивидуальном совершенстве. То же значение может быть приписано и *обращенности* моральных норм не только к действиям индивидов, но и к их *намерениям*, поскольку изолированно взятый поступок не свидетельствует о степени морального совершенства человека, и только будучи соотнесен с мотивом, он может восприниматься как свободный, а, значит, достойный морального одобрения.

В непосредственном восприятии нравственным человеком тех ценностей и норм, которыми он руководствуется, наличие у них двух перспектив истолкования или даже просто двух смыслов не вызывает трагического конфликта. Оно принимается как нормальное положение за счет установления определенной иерархии между индивидуальной и социальной ценностью морали. Конечно, нравственное сознание говорит с самим собой на языке перфекционизма. Отдельные свойства характера, мотивы и коррелирующие с ними поступки воспринимаются как самостоятельная ценность. Именно с этим связана их вмененность любому человеку.

При этом осознание социальной полезности моральных ценностей, если та выступает как вторичное следствие практики, продиктованной иными соображениями, только укрепляет нравственное сознание. То, что в качестве совершенств выступают некие функциональные свойства индивидов, сглаживающие острые углы социальной коммуникации, обычно не вызывает подозрения. Если нечто прекрасное и возвышенное еще и полезно – почему бы и нет? В особенности, если эта полезность не оказывает обратного эффекта на качество прекрасного и возвышенного. Но дело в том, что такая позиция может диктоваться всего лишь отсутствием критического духа и готовностью мириться с любыми противоречиями, если эти противоречия привычны.

И как только вступает в свои права “адогматическая” установка философа, на свет появляется скептическое и дерзкое вопрошание: “А не является ли мораль таким полем битвы, где сама исходная диспозиция сторон обрекает стремление к достижению совершенства на поражение в борьбе с дисциплинарными потребностями общества? Не происходит ли в морали трансформация и последующая эксплуатация побежденной стороны? Не должны ли поэтому адепты индивидуального самосовершенствования рассматривать мораль как крайне сомнительную точку приложения своих усилий? И как итог, не нуждаются ли они в иной, неморальной категоризации своих жизненных проектов?”

Даже поверхностное чтение Ницше показывает, что проблема столкновения двух интерпретаций морали, отсылающих нас к двум ее различным источникам, не была ему чужда. Многие из того, что написано Ницше о морали, написано под знаком вопроса: здесь ли надо искать совершенство и так ли следует поддерживать социальную дисциплину? Его краткий ответ всем хорошо известен: мораль есть конструкция, созданная игрой сил, уничтожающих конечный смысл и того, и другого¹. Однако дьявол, как известно, кроется в подробностях. С ними и будет связано наше исследование.

ИСТОКИ МОРАЛИ: СТАТИЧЕСКАЯ СХЕМА

Вывод о существовании противостоящих друг другу видений морали вытекает из знаменитой попытки Ницше выявить ее “внеморальные” истоки. Этот проект опирался на положение об интерпретационном характере моральных ценностей, об их знаковой природе, скрывающей под собой различные слои реальных психологических и социальных взаимодействий. Таким образом, уже сама исходная исследовательская установка Ницше приостанавливает или временно поражает в правах представленное выше перфекционистское самописание морали. По крайней мере до тех пор, пока не будут получены ответы на целую серию острых вопросов, зафиксированных в одном из отрывков рукописного наследия: “Добросовестность, достоинство, чувство долга, справедливость, человечность, честность, прямота, чистая совесть, – действительно ли в этих благозвучных названиях заключается утверждение и одобрение известных качеств ради них самих? Или здесь сами по себе индифферентные в смысле

¹ Некоторые исследователи творчества Ницше видели именно в этой теме лейтмотив основных произведений этого философа. См., например: *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Избр. сочинения. М.: Ренессанс, 1993. С. 144; *Швейцер А.* Культура и этика. М.: Прогресс, 1973. Ч. 2. Гл. XV; *Schacht R.* Nietzsche // *Ethics in the History of Western Philosophy* / Ed. R.J. Cavalier. L.: Macmillan Press Ltd., 1989. P. 280–282.

ценности качества только освещаются под таким углом зрения, который сообщает им ценность? Заключается ли ценность этих качеств в них самих или в той пользе, выгоде, которую они приносят (по-видимому приносят или которую от них ожидают)... Не соображения ли пользы заставляют нас осуждать противоположные свойства, бороться с ними, отрицать их?... Распространяется ли наше осуждение на существо этих свойств или только на выводы из них?... Желательно ли, чтобы люди, обладающие этими вторыми свойствами, вовсе не существовали?”²

Точкой отсчета для реконструкции собственного ответа философа на перечисленные вопросы может быть еще один рукописный фрагмент, в котором в качестве сил генерирующих моральную интерпретацию реальности выступают три инстинкта: “1) инстинкт

² Рукописное наследие Ницше используется нами в том виде, как оно было зафиксировано в печально известной “Воле к власти”. Это единственный его вариант, который когда-либо переведен на русский язык. Обращение к нему неизбежно порождает ряд традиционных вопросов, связанных с допустимостью использования данного собрания фрагментов. Есть мнение, что это крайне опасное занятие. «“Воля к власти”, – резюмирует этот подход П. Д’Иорио, – представляет собой яркий пример того, как каким серьезным искажением философского анализа и философских интерпретаций может привести недостаточное внимание к филолого-критической стороне [дела]» (Д’Иорио П. Все эти воли к власти // Ницше и современная западная мысль. СПб.; М.: Летний сад, 2003. С. 526).

Однако существуют и менее категоричные оценки. Например, позиция В. Кауфмана, сформировавшаяся уже после критических изысканий К. Шлехты. Она состоит в утверждении, что “Воля к власти” вполне может рассматриваться как более или менее удовлетворительный вариант собрания рукописных заметок философа, и в методологической рекомендации не воспринимать компоновку фрагментов как отражение какого-то определенного замысла самого Ницше (первоначально в статье: *Kaufmann W. Nietzsche in the Light of His Suppressed Manuscripts // J. of the History of Philosophy. Oct. 1964. P. 205–225*, позднее в предисловии к англоязычному изданию “Воли к власти” (*Nietzsche F.W. The Will to Power: a New Translation by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale / Ed. with commentary by Walter Kaufmann, with facsimils of the original manuscript. L.: Weidenfeld & Nicolson, 1968*) и последних изданиях книги “Ницше: философ, психолог, антихрист” (*Kaufmann W.A. Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist. 4th ed. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1974*). Именно точка зрения В. Кауфмана определяет во многом отношение к “Воле к власти” в доступной автору (в связи с языковыми ограничениями, естественно) англоязычной “ницшеане”. Значительное количество британских и американских авторов довольно свободно пользуются комментированным изданием “Воли к власти” В. Кауфмана и Р. Холлингдейла. Оно использовалось и нами наряду с общераспространенным русским изданием (*Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. М.: REEFL-book, 1994*). Ссылки на “Волю к власти” даны в тексте в виде сокращения ВКВ, цифра указывает на номер фрагмента.

В иных случаях произведения Ницше цитируются по изданию: *Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1*. Ссылки на них даны в скобках в виде следующих сокращений: “Веселая наука” (ВН), “Так говорил Заратустра” (ТГЗ), “По ту сторону добра и зла” (ПСДЗ), “К генеалогии морали” (КГМ), “Сумерки идолов, или Как философствуя молотом” (СИ), “Антихрист. Проклятие христианству” (А), “Ессе homo. Как становятся сами собою” (ЕН). Цифра обозначает страницу соответствующего тома.

стада против сильных и независимых; 2) инстинкт страждущих и неудачников против счастливых; 3) инстинкт посредственности против исключений” (ВКВ, 274).

В первом случае, по всей видимости, речь идет о реакции организованного большинства, или общественного целого, на угрозу его слаженному и эффективному функционированию, исходящую от отдельных индивидов. Если предположить, что коренной интерес упорядоченных человеческих сообществ не может состоять в чем-либо ином, кроме сохранения всеобщей безопасности и организации успешной кооперативной деятельности по удовлетворению базовых потребностей каждого, то любое общество нуждается прежде всего в механизмах дисциплинирования своих наиболее сильных и независимых членов. Ведь сила “сильных” несет в себе потенциальную угрозу безопасности любого более слабого представителя общества, а независимость “независимых” – тождественна способности уклоняться от участия в различных формах кооперативной деятельности.

Моральная интерпретация действительности и служит одним из механизмов общественного дисциплинирования. Некие человеческие свойства, позволяющие осуществлять более эффективный социальный контроль над поведением индивидов, а еще лучше – позволяющие вообще отказаться от такого контроля, равно как и свойства, облегчающие успешную социальную кооперацию, превращаются в предмет нормативного требования, которое апеллирует к внутренней, безусловной ценности этих свойств. Рукописный фрагмент “Мораль правдивости в стаде” служит очень яркой иллюстрацией этого механизма.

«“Ты должен быть доступен познанию, твое внутреннее я должно обнаруживаться в отчетливых и неизменных знаках, иначе ты опасен; и если ты зол, то твоя способность притворяться крайне вредна для стада. Мы презираем таинственных, не поддающихся познанию. Следовательно, ты должен сам себя считать познаваемым, ты не должен быть *скрытым* от самого себя, ты не должен верить в свою *изменчивость*”. Значит, требование правдивости предполагает *познаваемость* и *постоянство* личности. Фактически задача воспитания – привести члена стада к *определенной вере* относительно сущности человека: оно *сначала само создает эту веру*, а потом, основываясь на этой вере, требует правдивости» (ВКВ, 277). Схожим образом можно представить себе принцип возникновения иных добродетелей, делающих определенного индивида пригодным для участия в кооперативно-дисциплинарной социальной схеме.

Различные отрывки из работ Ницше позволяют продемонстрировать, каким образом он возводит основные признаки моральной нормативности к дисциплинарно-кооперативному интересу общества, с большей или меньшей точностью воспроизводя охарактеризованное выше социальное понимание морали. Общезначимость и приоритетность моральных предписаний, по Ницше, связаны с на-

стоятельной потребностью во всеобщем согласии выполнять правила и признавать их единообразное содержание (ВКВ, 271). Обращенность нравственных норм к мотивам, выступающая как результат стремления регулировать поведение на уровне его аффективной основы, превращается в самый многообещающий способ предотвратить общественно опасные эксцессы (ВКВ, 383, параллель – СИ, 573) и т.д. и т.п.

В этой части своих рассуждений Ницше во многом дублирует традицию описания морали, следы которой мы находим у Фрасимаха и Макиавелли, а развернутые формы – у Мандевила и Гельвеция. Но есть два существенных отличия. Во-первых, описание носит не просто объяснительный характер, но адресуется носителям морального сознания в качестве повода для глубокого сомнения в самих себе. Во-вторых, Ницше вводит дополнительный фактор, без учета которого простая отсылка к дисциплинарным и кооперативным потребностям общества теряет свою объяснительную силу. Речь идет о втором из инстинктов, стоящих за моральными ценностями: “инстинкте страждущих и неудачников против счастливых”. Эта формулировка родственна целому ряду разновременных рассуждений Ницше, кульминирующих в концепции ресентимента, как основы “морали рабов”.

Второй корень морали не связан непосредственно с интересом любого человеческого сообщества в мире и порядке. Ведь “счастливый” человек самим фактом своего счастья не создает угрозы безопасности “страждущего” и совсем не обязательно уклоняется от участия в социальной кооперации. Один из наиболее тонких исследователей психологии ресентимента, М. Шелер отчетливо указывает на это: “Бывает достаточно одного вида [позитивных явлений жизни], чтобы вызвать порыв ненависти против их носителя X, не нанесшего человеку, находящемуся в плену ресентимента, ни малейшего вреда и никак его не обидевшего... Ненависть и вражда такого рода – самые глубокие и непримиримые как раз потому, что никак не обоснованы поступками и поведением врага”³.

Конечно, потребность в психологической компенсации, на которую указывает Ницше, генерируется не любым несчастьем и страданием. Невыносимый психологический дискомфорт, лежащий в основании морального способа оценки, связан с болезненным переживанием индивидами своей экзистенциальной негодности, неспособности выразить себя через поступок, через создание чего-то нового, в чем могла бы отразиться их уникальность и мощь. Эта неспособность ведет к так называемой фальсификации ценностных таблиц, которая служит двойным заместителем: заместителем активного действия (как своего рода псевдотворчество, псевдодеяние)

³ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука; Универ. книга, 1999. С. 61.

и заместителем невозможной мести тем, кто способен к активному самоутверждению. Фальсификатор настойчиво ищет или создает такой оценочный масштаб, с точки зрения которого те блага и способности, нехватка коих переживалась как травма, обесценились бы, уступая место наличным характеристикам фальсификатора.

В своем наиболее злокачественном выражении фальсификация предполагает тотальное переворачивание ценностей: то, что отсутствует у обделенной натуры, превращается в порок, то, что глубоко укоренено в ней, начинает выступать в качестве добродетели. Как гласит резюме развернутого описания “отвратительной кухни” ре-сентимента из “Генеалогии морали”, «мораль рабов с самого начала говорит Нет “внешнему”, “иному”, “несобственному”»: это Нет и оказывается ее творческим деянием» (КГМ, 424–425). Но, по всей видимости, это не единственный вариант работы механизмов ре-сентимента, что показывает 219 афоризм “По ту сторону добра и зла”. Во-первых, в отличие от “Генеалогии морали”, психологическая компенсация через фальсификацию ценностей анализируется здесь вообще вне связи с социальным позиционированием и взаимным соотношением сил, что подтверждает приведенную выше мысль М. Шелера. Во-вторых, в этом тексте представлен несколько иной принцип искажения ценностной перспективы. Здесь процесс фальсификации построен не на основе переворачивания ценностей, а на основе создания дополнительной, хотя и более важной аксиологической оси⁴.

В свете любого из приведенных выше психологических механизмов за спиной моральной добродетели начинает просвечивать второй слой изнаночной прагматики. Правдивость, доверие, симпатия, терпение и т.п. выступают и как залог общей безопасности и эффективной кооперации, и как способ отчужденно-идеализированного существования человеческой слабости и духовной нищеты. Существенно, что следы второго слоя напрочь отсутствуют в самоописании “человека морали”, даже в качестве вторичного элемента. Однако Ницше полагает, что без него мораль в ее современном виде никогда не возникла бы.

Попытаемся пошагово реконструировать нищеву критику совмещения перфекционистских и дисциплинарных компонентов в морали. В качестве первого шага Ницше настаивает на инверсии соци-

⁴ «Моральное суждение и осуждение – это излюбленная месть умственно ограниченных людей людям менее ограниченным... В глубине души им очень приятно, что существует масштаб, перед которым им равны люди, богато одаренные умственными сокровищами и преимуществами, – они борются за “всеобщее равенство перед Богом...” Они пришли бы в ярость, если бы им кто-нибудь сказал, что “высокое умственное развитие остается вне всякого сравнения с какою бы то ни было честностью и достопочтенностью исключительно морального человека» (ПСДЗ, 341). Как видим, в этом случае ум не превращается в порок, он сохраняет свою ценность, хотя она и не идет ни в какое сравнение с ценностью моральной добродетели.

ального и перфекционистского измерений морали. Вместо привычной модели ее понимания: *глубинное экзистенциальное* (религиозное, рациональное и т.п.) *содержание + вторичные, социально-полезные следствия*, он предлагает другую модель: *социальная основа + обманчивая психологическая поверхность*. Предложенная инверсия, по идее, уже должна блокировать работу морального сознания, лишая его органичного языка самообоснования. Ведь нравственный человек воздерживается от лжи, потому что лгуний унижает свое достоинство, потому, что он менее совершенен, чем правдивый. Ницше же оставляет правдолюбцу единственное правомерное объяснение своих предпочтений: общество заинтересовано в своей собственной устойчивости, в безопасности и благосостоянии своих членов, а значит, в их взаимной прозрачности, поэтому я (по конформистским соображениям или из желания пользоваться благами общечеловеческими) тоже хочу быть таким же прозрачным и неопасным, как все. Вряд ли такое рассуждение может иметь какую-либо морально обязывающую силу.

Затем, Ницше предлагает ответ на вопрос, почему сугубо функциональные свойства индивидов могут приобретать значение высших индивидуальных совершенств, или как они получают перфекционистскую санкцию. Именно для этого он привлекает еще одну, дополнительную интерпретацию морали. Перфекционистское санкционирование социально-функциональных свойств, предполагает он, может возникнуть только как следствие серьезного извращения человеческого вкуса. Остановить свой выбор на социально полезных чертах характера в качестве точки приложения усилий по самосовершенствованию могли бы только рабы – люди, обделенные духовно-физической мощью и творческим даром. И так как каждый, даже наиболее креативный человек (если он, конечно, не умер слишком рано) длительную часть своей жизни подчинен “инстинктам декаданса”, то в моменты слабости он оказывается легко уязвим для логики рабского ressentimentа. Освободиться же от нее впоследствии он уже не в силах. Такое объяснение должно окончательно обезоружить моральное сознание, поскольку понятно, что противостоять предложенной Ницше инверсии перфекционизма и дисциплинарности можно лишь утверждая, что без опоры на самостоятельную, нефункциональную ценность добродетелей, социуму не удалось бы сформировать моральную веру. Однако Ницше предлагает иной внешний фактор, ведущий к ее появлению. Фактор еще менее почтенный, чем сам социальный интерес.

Таким образом, дисциплинарно-перфекционистский комплекс норм и ценностей, который мы привыкли называть моралью, скрывает целый ряд подмен, обманов, ценностных инверсий, которые поддерживают друг друга. Мораль, по Ницше, живая, и это возмущает его. Хотя дело совсем не во лжи и лицемерии ее предполагаемых основателей: их коварство и хитрость, напротив, восхищают Ницше.

Речь идет о боязливой лживости их последователей, современного “*homo moralis*”. Его лживость, в отличие от уверенной и вдохновенной лжи “великих моралистов”, возникает там, где, едва прозрев правду или предчувствуя ее явление, человек боится ее осознать, слабавольно заменяя удобными, но злокачественными фикциями.

ИСТОКИ МОРАЛИ: ДИНАМИЧЕСКАЯ СХЕМА

Такова первая реконструкция свойственного Ницше понимания морали. Однако она принципиально неполна. Во-первых, в этой реконструкции остается не снятым ряд противоречий. Например, resentment многократно характеризуется Ницше как чрезвычайно опасное взрывчатое вещество. А если это так, то он не меньшая дисциплинарная проблема, чем индивидуальная сила и независимость некоторых членов общества. Союз социальной дисциплины с resentmentной фальсификацией ценностей является в таком случае очень опасным и нелогичным союзом. Но тогда, как он мог состояться? Другой пример противоречивости связан с тем, что добродетели стадной морали сами по себе, в одиночку не обеспечивают благо социального целого. Для его достижения оказываются подчас необходимы иные, контрморальные человеческие свойства. Почему же стадный моральный кодекс все же побеждает? Список подобных парадоксов не ограничивается перечисленными примерами, а само их наличие намекает на какое-то чрезвычайно сложное сцепление обстоятельств, выявление которого не могло не заботить Ницше.

Во-вторых, эта реконструкция напрямую опирается на понятия социальной и психологической полезности, рассматривает их в качестве факторов, исчерпывающим образом обосновывающих существование или преобладание определенного явления. Конечно, можно насчитать значительное количество ранних и поздних фрагментов Ницше, где он использует именно такую логику объяснения. Однако, как известно, она открыто денонсируется во втором рассмотрении “К генеалогии морали”, где высказывается идея, что объяснение явлений должно совпадать с прослеживанием их исторического генезиса. Объяснить что-то – значит раскрыть “многочисленные процессы возобладания, включая и чинимые им всякий раз препятствия, пробные метаморфозы в целях защиты и реакции [и] даже результаты неудавшихся противоакций” (КГМ, 456). Сочетание дисциплинарного и перфекционистского измерений в таком явлении, как мораль, по Ницше, также нуждается в динамической или генеалогической перспективе исследования. Только она, кстати, и может объяснить противоречия, зафиксированные выше.

Как же конкретно создается дисциплинарно-перфекционистский аксиологический комплекс, именуемый нами моралью, и как

он получает свою власть над людьми? Ответ на этот вопрос можно найти во взаимно пересекающихся сюжетных линиях трактата “К генеалогии морали”. Отправным моментом этого сложного исторического процесса является первоначальная, “доисторическая” дрессировка человека, которая была направлена на то, чтобы сотворить ему память, сделать его “до известной степени необходимым, однообразным, равным среди равных, регулярным и, следовательно, исчислимым” (КГМ, 440). Ницше не скупится на яркие краски, живописуя ужасающую “мнемотехнику”, потребовавшуюся для внедрения “нескольких примитивных требований социального сожительства” (КГМ, 442).

Однако первичное воспитание не производит на свет саморегулирующееся стадное существо – умеренного и ответственного человека морали. Его продуктом может быть лишь человек встроенный в систему отношений, в которых община выступает в качестве заказчика, ссудившего индивиду защиту и попечение, доступ в среду мира и взаимного доверия в обмен на принятие неких личных обязательств. Этот механизм поддержания социальной устойчивости под пером Ницше еще не обретает моральных черт, он не говорит еще на языке человеческого совершенства и несовершенства, универсального долга и его нарушений. В его рамках настигнутые карой зачинщики зла переживают свое положение следующим образом: “тут что-то неожиданно пошло вкривь и вкось”, [а] не “я недолжен был этого делать”. Дисциплинирующая роль наказания, сводится к тому, что оно обеспечивает возможность критики поступка, не сопровождающейся еще самокритикой личности. Некоторые поступки в свете прошлого или потенциального наказания могут рассматриваться как то, что “не по плечу” данному человеку, т.е. в духе простого заключения о том, что я не способен идти на такой риск. В этом смысле наказание, резюмирует Ницше, «*приручает* человека, но не делает его “лучше”» (КГМ, 460).

Лишь дополнительный нажим нарождающегося государства, “некоего раздавливающего и беспощадного машинного устройства”, приводит к следующему шагу на пути формирования морали. Ограничение последних каналов, по которым могли проявлять себя инстинкты “дикого, свободного, бродяжного человека”, привело к тому, что последние обратились во внутрь, интериоризировались. Человек впервые обрел внутреннее пространство, которое называют душой, и получил поле деятельности, в котором могли проявиться его приостановленная активность и природная страсть к жестокости. Теперь единственной сферой, где он мог бы реализовать себя, служит мазохистическое самопреобразование в соответствии с предложенными правилами и социальными ролями. Вместе с тем неспособность добиться полного соответствия требований и результатов, привела к появлению “нечистой совести”, состоящей в постоянном неприятии себя, в подозрительном отношении к себе, в страдании самим собой.

“Нечистая совесть” знаменует собой важный шаг на пути к формированию морали как целостного дисциплинарно-перфекционистского комплекса. Болезненное раздвоение человека в наиболее грубых и примитивных формах предвосхищает антитезу должного и сущего, совершенного и несовершенного. Не случайно Ницше видит в нем “материнское лоно” “новых и странных красот... и, быть может, самой красоты” (КГМ, 464). Вместе с тем самоограничение носителей “нечистой совести” оказывается возможным уже не только в связи с достижением равновесия между мощью общины-кредитора и решимостью должника нести все последствия невыплаты долга. Человек “нечистой совести” получает способность к рефлексивному саморегулированию за пределами досягаемости реальных санкций.

Однако вряд ли было бы верным выводить содержание альтруистической, стадной морали непосредственно из феномена “нечистой совести”⁵. Социальные роли, задающие здесь направление работы над собой, не связаны с безусловной ценностью, придаваемой любому человеческому существу, с готовностью жертвовать собой ради него. “Нечистая совесть” у Ницше, без сомнения, диктует антигоистическое поведение, обуславливает бескорыстие и самоотверженность. Но самоотверженность и бескорыстие совсем не обязательно совпадают с человеколюбием и уважением к человеческой личности. Нормативное содержание, сопряженное с примитивными формами “нечистой совести”, принимая во внимание условия ее формирования, описанные Ницше, состоит в следующем. В своем горизонтальном выражении (т.е. по отношению ко всем представителям населения в пределах определенного государства, или по отношению к равным) оно представлено негативными нормами, ограничивающими агрессию. Позитивное же, или деятельное, ее содержание может быть связано лишь с вертикальными отношениями, с императивом безусловного подчинения. И то и другое – вполне достаточные точки для приложения склонности к самоистязанию. Позитивные нормы “взаимной благотворительности” в данном случае просто излишни⁶.

Откуда же возникает то состояние морали, которое мы принимаем сейчас как должное и в котором “нечистая совесть” соединена не просто с “неестественностью”, но с особым (по Ницше – наиболее зло-

⁵ Такое прочтение Ницше довольно часто встречается в различных комментариях к трактату “К генеалогии морали”. Например: *Allison D.B. Reading the New Nietzsche: The Birth of Tragedy, The Gay Science, Thus spoke Zarathustra, and On the Genealogy of Morals.* Lanham: Rowman & Littlefield, 2001. P. 232; *Пороховская Т.И.* Добро и зло; Ф. Ницше. “К генеалогии морали” // *Этика: Учебник / Ред. А.А. Гусейнов, Е.Л. Дубко.* М.: Гардарики, 1999. С. 104.

⁶ В несколько ином контексте модель первоначально пустой, но наполняющейся содержанием совести присутствует в “По ту сторону добра и зла”. Первоначально она наполняется именно функциональным содержанием наличных социальных ролей (ПСДЗ, 316–317).

качественным) ее видом? Это результат дальнейшего генеалогического процесса, для которого важны следующие факторы. Во-первых, свою роль здесь играет принципиальная неустойчивость примитивной “нечистой совести”, существующей как “сырье” и “некий вариант психологии животных”. Рефлексивное самоограничение, сформировавшееся под ударами молота основателей государства, в ближайшей исторической перспективе грозит, по Ницше, полным психическим опустошением. “Нечистая совесть” склонна к сползанию в абсолютную депрессию, она постоянно находится в соприкосновении с “чудовищным вакуумом”, упоминаемым на последних страницах “К генеалогии морали”. Оттого человеку “нечистой совести” жизненно необходима такая самоинтерпретация, которая могла бы его духовно стабилизировать, удержать на краю пропасти. Во-вторых, условием процесса является наличие внешнего агента, который готов был бы заняться стабилизацией “нечистой совести” и далее использовать ее в уже стабилизированных формах (словами Ж. Делеза – “экономизировать нечистую совесть”). Этим агентом выступает аскетический священник.

Главная роль аскетического священника состоит в том, что он придает страданию “запертого в клетке зверя” смысл и оправданность. Из неустойчивого и саморазрушающегося больного он создает вполне жизнеспособное существо – “грешника”. Именно от аскетического священника человек “нечистой совести” получает «*первый* (и добавим, долгожданный. – А.П.) намек относительно “причины” своего страдания: он должен искать ее в *себе*, в какой-то *вине*, в каком-то сколке прошлого; свое страдание он должен понимать как *наказание*» (КГМ, 508). Для объяснения того, перед кем виновата его паства, священник использует удобную фикцию – фигуру Бога, который начинает выполнять тройную роль: это источник нормы, идеал и судья одновременно.

Именно этот процесс Ницше называет во втором рассмотрении “К генеалогии морали” “морализацией вины”. И это не случайное наименование, несмотря на то что формально речь идет о ее “религизации”. Ведь привлечение фигуры Бога означает, что отныне появляются стандарты, которые заданы человеческой жизни и практике *извне*, стандарты, на фоне которых *всё* наличное существование несовершенно, неоплатно виновно и требует постоянной доработки. Перед нами картина завершения генезиса полярных оценочных категорий, претендующих на абсолютность. Именно в этой точке генеалогического процесса доформируются контуры морали как способа саморегуляции индивидов, средства их дисциплинирования, не требующего внешнего дисциплинарного аппарата. Человек, чья “нечистая совесть” морализована, обречен не просто на подозрительное отношение к себе самому, но на тотальную слежку за собой из опасения оказаться еще ниже, чем он есть, перед лицом всеведущей “святости Божьей” или еще виновнее, чем он есть, перед лицом всемогущего “Божьего палачества”.

Однако процесс стабилизации “нечистой совести”, спасения ее от депрессии, включает в себя и другие компоненты. Среди них – ее переключение на идеал стадной морали, т.е. на идеал равной ценности всех индивидов, универсализированного уважения или любви к ним. Эффект стабильности создается за счет использования дозированного удовольствия от причинения радости другому человеку. В отношении индивидуальной психологии это создает иллюзию волевой внешней активности и дает “счастье ничтожнейшего превосходства над другими”, в отношении социальной организации – обеспечивает новый способ кооперации и дает новое обоснование воздержанию от агрессии.

Итак, в ходе ряда последовательных трансформаций “нечистая совесть” обретает равновесие. Однако это равновесие является хрупким и взрывоопасным. Оно сцепляет между собой противоречивые потребности в самоистязании и утешительном самообмане, оно опирается на фальсифицированные ценностные таблицы, но сквозь них угрожающе просвечивают истинные ценности. Другими словами, оно пытается использовать в качестве социального “горючего” страшнейшее взрывчатое вещество. И лишь стечение множества непредсказуемых, случайных взаимодействий, пересечений активных и реактивных сил, сделало возможным формирование и сохранение итоговой констелляции.

Тем самым Ницше демонстрирует, что мораль в ее современном состоянии не может рассматриваться как нечто с необходимостью существующее, как закономерная и непреодолимая данность. Более того, генеалогическая перспектива, в случае нашего доверия повествованию, предложенному Ницше, позволяет показать те точки, где все могло бы пойти иначе, где человек мог бы воплотить иные формы оценки, иные формы самореализации, как коллективной, так и индивидуальной. Генеалогия выступает в качестве способа выявления несбывшихся обещаний и несостоявшихся линий развития, которые, кто знает, может быть, еще не закрылись насовсем. Она показывает “насколько неисчерпаем еще человек для величайших возможностей”, «как часто... тип “человек” стоял перед таинственными решениями и новыми путями» и одновременно – “о какие ничтожные преграды... разбивались в прошлом существа высшего ранга” (ПСДЗ, 323).

Какие же перспективы закрылись от человека на исторических развилках? На мой взгляд, Ницше имеет в виду два комплиментарных (но равно противопоставленных современной морали) явления: эффективные формы социальной дисциплины, не требующие для своего функционирования языка морального совершенства и морального вменения, равно как и высшие формы совершенствования, которые счастливо избегают привязки к узко дисциплинарным интересам. Их контуры также можно попытаться определить по различным произведениям и фрагментам Ницше.

СОЦИАЛЬНАЯ ДИСЦИПЛИНА ВНЕ МОРАЛИЗАЦИИ

Идея иной (неморализованной) дисциплинарности присутствует у Ницше не в виде стройной концепции или утопического проекта, а в виде смутно прочерченных направлений преобразования общественной жизни (“отважных коллективных опытов в деле воспитания и дисциплинирования” (ПСДЗ, 322)) и исторических примеров, которые служат весьма отдаленными аналогиями идеального состояния. Главное свойство альтернативной общественной дисциплины в том, что она не устраняет возможности формирования высших человеческих типов. Она не близорука и футуристически ориентирована. Ницше хорошо известно, что ограниченная узость моральной оценки с ее “полезным” и “вредным” имеет свои веские основания. Это необходимая перспектива общества, которое способно обозревать только близкое и ближайшее в отношении последствий. Однако кроме этой, близорукой, перспективы существует перспектива “мировой экономики”, в которой все индивидуальные требования и групповые претензии могут показаться “несправедливыми и произвольными” (ВКВ, 927).

Чтобы перспектива “мировой экономики” оказалась отражена в устройстве дисциплинарных институтов общества, они должны получить особое развитие. Во-первых, их следует освободить от фикций вины и воздаяния, которые возникают как следствие отождествления девиантного поведения с нарушением некоего универсального нравственного миропорядка. Общественные установления и санкции должны приобрести “полную невинность” (СИ, 583). В одном из неопубликованных при жизни фрагментов Ницше предлагает рассматривать преступление не как виновное деяние, а как мятеж против социальной дисциплины. Мятеж же, как известно, не наказывают, его просто подавляют (ВКВ, 740). Как и враг на войне, преступник не заслужил никакого презрения и осуждения, он просто хочет не того же самого, чего хотят все остальные.

Однако дело не только в этом. Сама система санкций должна быть пересмотрена. Новый характер социальной дисциплинарности требует дополнительных критериев для оценки человеческих деяний. Таких, которые выходили бы за пределы наивной позиции, утверждающей что ценность человека состоит исключительно в его отношении к другим людям. Общественная значимость поступков не должна оставаться единственным предметом внимания, тем более, что, по утверждению Ницше, она постоянно ускользает в неопределенность при использовании традиционных подходов к ее фиксации. Ведь действительные последствия поступков практически невозможно установить, их польза определяется лишь в рабской оценочной перспективе, а сопровождающие переживания могут оказаться поверхностной психологией (ВКВ, 291). Вывод в наиболее ка-

тегоричной форме звучит следующим образом: «Поступок сам по себе лишен ценности: все дело в том, кто его совершает. То же самое “преступление” может быть в одном случае верховным правом, в другом случае позорным клеймом. В действительности только эгоизм побуждает судящих рассматривать данный поступок или его автора в отношении к их собственной пользе или вреду (или в отношении к сходству или несходству с ними)» (ВКВ, 292).

Поясняющим контекстом этого утверждения может являться мысль Ницше о том, что социально-дисциплинарные институты стадного общества ведут войну на два фронта: “против вырождающихся (преступников и т.д.)... и против выдающихся над ними” (ВКВ, 285). В этой борьбе первые смешиваются со вторыми на основе формального тождества совершаемых поступков. Именно это создает главный изъян социальной дисциплины, построенной на основе идеи фундаментального этического равенства между человеческими личностями. Борьба общества против вырождающихся индивидов, совершающих общественно опасные деяния, вполне устраивает Ницше. Смещение их с высшими, более ценными людскими типами на основе идеи фундаментального этического равенства – возмущает (наиболее ярко – ВКВ, 871).

Это звучит в унисон с утверждением из “Антихриста” о необходимости существования “сильной и здоровой посредственности”, которая служит основанием пирамиды высокой культуры. “Было бы совершенно недостойно более глубокого духа в посредственности самой по себе видеть нечто отрицательное” (А, 686). Но посредственность должна быть организованной, она должна быть встроена в отлаженный механизм, в котором индивиды – валы и шестерни, подчиненные ритму специальных видов деятельности. Сохранению этого механизма и отвечает общественная дисциплина. Однако она не должна автоматически переноситься на тех, кто силен духом, на тех, кто “находят свое счастье там, где другие нашли бы свою погибель – в лабиринте, в жестокости к себе и к другим, в исканиях” (А, 685). Их неисповедимые пути в поиске высшего в человеке и для человека не должны попадать под дисциплинарные кодексы “здоровой посредственности”⁷.

Но именно это происходит вследствие их морализации. Морализация блокирует такой поиск дважды: во-первых, на уровне мотивов (через идею виновности общественно опасных деяний), во-вторых, на уровне внешних проявлений, или жизненных экспериментов (через систему равных санкций для всех). В качестве исторического аналога неморализованной дисциплинарности у Ницше выступает жестокое кастовое общество законов Ману (СИ, 586–588;

⁷ Интересно, что индивидуальная избирательность наказания у Ницше противостоит как стремлению наказывать всех одинаково, так и безвольному отказу от наказания вообще (из-за страха и из-за нравственной боли) (см.: ПСДЗ, 322).

А, 683–688). Однако оно восхищает его не как ретроутопический идеал или готовый к реализации проект, а как более или менее удачная попытка отразить естественный порядок, табель о рангах человеческих типов в реальных социальных формах (как пример законодательства, направленного на “увекочивание великой организации общества – высшего условия для того, чтобы преуспевала жизнь” (А, 687)).

СОВЕРШЕНСТВО ВНЕ СОЦИАЛЬНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ

Предпринимая попытку охарактеризовать идеал человеческого совершенства у Ницше мы сталкиваемся с теми трудностями, которые всегда стояли перед исследователями, стремившимися определить позитивную программу философа. В опубликованных работах Ницше и в его рукописях мы нигде не найдем целостной и непротиворечивой картины свойственных ему представлений о совершенстве. Есть лишь несколько излюбленных тем или образов Ницше, на пересечении которых просвечивает его идеал. Это аристократ, человек эпохи Возрождения, философ – свободный ум и сверхчеловек. При этом стержневыми образами можно считать образы знатного человека (аристократа) и сверхчеловека, притом, что их соотношение оказывается крайне неясным и полным противоречий.

Есть два основных подхода к пониманию связи аристократизма и сверхчеловечества. В одном случае, сверхчеловек размещается на одной и той же той же линии, что и знатный человек. Это может быть линия прямой генетической преемственности, либо линия смутного возвещения нового. Аристократизм в этом случае выступает как предельно несовершенный прообраз бесконечного сверхчеловеческого совершенства. Они связаны как способность к танцу и способность к полету (З, 140). За этим пониманием стоит авторитет большого количества отечественных и зарубежных авторов. Второй подход категорически разводит черты сверхчеловеческого и аристократического существования либо внутри некой целостной концепции, якобы свойственной Ницше, либо в рамках разных установок по отношению к проблеме совершенства, разработанных им в разное время⁸. Я в дальнейшем предполагаю опираться на первую из указанных интерпретаций. Мне представляется, что, несмотря на обилие противоречивых утверждений, у Ницше есть преобладающая модель понимания совершенства: от исторических свойств знатного человека к их максимальному усилению и, диалектически, выходу за их преде-

⁸ Первый вариант см.: Делез Ж. Ницше и философия. М.: Admarginem, 2003. С. 329–337, второй: Schutte O. Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks. Chicago; L.: Univ. of Chicago Press, 1984. P. 151–160.

лы. По прямому утверждению Ницше из “По ту сторону добра и зла”, любой аристократический “пафос дистанции” выступает как провозвестник иного “более таинственного пафоса”, связанного с “самопреодолением человека” (ПСДЗ, 379).

Образ совершенства, в зародышевой форме содержащийся в образе жизни знати и метафорически возвецаемый пророчествами о сверхчеловеке, связан прежде всего с силой и богатством жизненных проявлений – максимальным градусом воли к власти. Однако есть ряд дополнительных моментов, требующих развернутой характеристики. Во-первых, это особое отношение к самому себе, которое можно назвать *нефункциональным самовосприятием*. “В хорошей и здоровой аристократии существенно то, что она чувствует себя не функцией (все равно – королевской власти или общества), а смыслом и высшим оправданием существующего строя” (ПСДЗ, 380). То же самое верно и для индивидуального, а не сословного аристократического сознания. Собственную ценность знатный человек несет в себе самом – в своей способности генерировать ценности и быть обязанным во всем только себе самому. Источник такой самодостаточности аристократа в его способности к возвышенным и гордым состояниям души, в избытке жизненной мощи, обретающей все новые и новые формы.

Во-вторых, в числе обязательных характеристик совершенства, по Ницше, находится *уникальность* и *неповторимость* совершенной личности. Это обстоятельство не обесценивается тем фактом, что “знатный человек” часто характеризуется Ницше как представитель определенного сословия, т.е. унифицированный по своим психологическим и поведенческим свойствам типаж. Ведь, с его точки зрения, наиболее ценными и продуктивными оказываются те краткие моменты и эпохи в истории аристократий, когда сословное единообразие, выполнив свою евристическую роль, отступает под напором индивидуальных вариаций. В эти времена “вариации в форме ли отклонения (в нечто высшее, более тонкое, более редкое) или вырождения и чудовищности, вдруг появляются на сцене в великом множестве и в полном великолепии; индивид отваживается стоять особняком и возноситься над общим уровнем” (ПСДЗ, 378). Не случайно Заратустра утверждает, что нужно не просто “много благородных”, но и “разнородных благородных, чтобы *составилась знать!*” (З, 146)

В-третьих, не любая, воспринимающая себя нефункционально, мощная и уникальная личность отвечает идеалу человеческого (а уже тем более – сверхчеловеческого) совершенства. А. Нехамас подметил, что многие тексты Ницше пронизывает единая мысль: только такая индивидуальность может восприниматься как совершенная, которая представляет собой целостное единство своих проявлений. Это единство предполагает, что ни одно свойство человека, ни одно совершенное им действие, вплетенное в нарратив жизни,

не может быть изъято без ущерба для его полноты⁹. Замечание А. Нехемаса позволяет достроить ряд критериев, используемый Ницше для оценки человеческих типов и индивидов. К ним необходимо добавить *целостную художественную организацию личности* и ее жизненного повествования. По некоторым фрагментам рукописного наследия легко проследить, как этот критерий конфликтует с требованиями силы и разнообразия. Однако они же показывают, что “грандиозное созвучие” различных аспектов личности для Ницше – несомненный знак высшего совершенства (ВКВ, 259, 966).

В-четвертых, совершенного человека отличает *особый способ нормативной саморегуляции*. Его уникальная самость (“Ваше Само” из “Так говорил Заратустра”) не выражается автоматически, самоотечком. Сохранение художественного единства могучей, разносторонней и противоречивой личности требует определенных норм и неуклонной воли следовать им. Однако такая нормативность носит особый, сугубо индивидуальный характер и не может быть выражена в строгих и однозначных предписаниях, подобных моральному кодексу. Здесь царствует парадоксальная “тирания законов произвола”, создающая “свободу, тонкость, смелость, танец и уверенность мастера”. В качестве главной аналогии совершенного человека выступает художник, “когда он свободно приводит в порядок, устанавливает, распоряжается, придает формы в минуты вдохновения”. “Как строго и тонко, – подчеркивает Ницше, – повинуется он именно тогда тысяче законов, которые ускользают от всякой понятийной формулировки именно вследствие своей строгости и точности” (ПСДЗ, 308).

Подчинение индивидуализированным нормам искусства жизни в корне отличается от подчинения моральной нормативности не только по форме, но и по своей эмоциональной ауре. Оно лишено “духа тяжести”, ведь в соответствии с такими нормами человек ориентирован уже не на самопринуждение, а на свободное и творческое самопреобразование, на захватывающие жизненные эксперименты. Тяжелая поступь человека морали сменяется легкими и отточенными движениями танцора или живописца, жизнь которых всегда сохраняет неоценимое качество новизны и непредсказуемости. Конечно, и в жизни “*homo moralis*” есть собственная, самовоспроизводящаяся новизна. Однако ее источником являются внешние факторы, предоставляющие новые контексты для исполнения нормативных предписаний, а не сама личность в ее творческой ипостаси.

Наконец, совершенный человек у Ницше характеризуется своей включенностью в *специфический тип динамики самосовершенствования*. Эта характеристика вызывает наибольшие сомнения интерпретаторов Ницше. Например: “В перфекционизме Ницше нам дан только совершенный человек, которому противопоставлен не-

⁹ Nehemas A. Nietzsche. Life as Literature. Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1985. P. 229.

совершенный, низкий человек. И мы ничего не можем узнать из Ницше о совершенствующемся человеке”¹⁰. Следует признать, что эта позиция возникает не на голом месте. В ее пользу есть немало текстуальных свидетельств. Например, описание неререфлексивной, находящейся вне всякого становления целостности господ-варваров или схожая с ним в этом отношении характеристика утонченного, сублимированного аристократизма. Да и на структурно-аналитическом уровне призыв выражать условия своего существования в качестве долга нелегко совместить с нормативно заданным стремлением “быть совершеннее”. Это выглядит как парадокс, хотя и не больший, чем смерть Бога, которого не существует.

Однако против всех этих соображений работает тот факт, что в общем комплексе текстов Ницше утверждения о безусловной вере знатного человека в себя уравниваются обилием метафор блуждания, поиска, восхождения, извлечения клада, указывающих на наличие поступательной динамики и даже на присутствие некоего “пути” и возможности продвижения по нему. Многократно повторяемый призыв “будь собой” (ВН, 655; СИ, 623; ТГЗ, 68) не может восприниматься как простой призыв к самосохранению. Иначе не ясно, откуда у Ницше возникали бы отрывки, недвусмысленно описывающие особого рода самопреобразование, которое он называет “стилизацией” себя¹¹.

Существенно, что подобная стилизация серьезно отличается от привычных моделей нравственного совершенствования. Она не предполагает, что у меня, а тем более у человека вообще, есть глубинная метафизическая сущность, которую нужно воплотить во внешних проявлениях – переживаниях или поступках. Речь здесь идет, скорее, о необходимости обретения, а если в категориях личного усилия, то “изобретения”, подвижной целостности духовных и физических сил, которая столь высоко ценилась Ницше. А. Нехамас использует удачную “градостроительную” метафору для понимания процесса совершенствования у Ницше. Единство характера, как неповторимое единство древнего города, складывающегося из множества наслаивающихся фрагментов разновременной

¹⁰ Апресян Р.Г. Ресентимент и историческая динамика морали // Этическая мысль. М.: ИФ РАН, 2001. Вып. 2. С. 377

¹¹ «“Придавать стиль” своему характеру, – гласит 290 афоризм “Веселой науки”, – великое и редкое искусство. В нем упражняется тот, кто, обзрев все силы и слабости, данные ему природой, включает их затем в свои художественные планы, покуда каждая из них не предстанет самим искусством и разумом, так что и слабость покажется чарующей. Вот тут надо будет прибавить много чего от второй природы, вон там отсечь кусок первой природы – оба раза с долгим прилежанием и ежедневными стараниями. Вот здесь припрятана какая-то уродливость, не дающая себя урезать, а там уже она выглядит чем-то возвышенным. Много смутного, сопротивляющегося формированию накоплено для дальнейшего использования: оно должно заманивать в неизмеримые дали. Наконец, когда творение закончено, обнаруживается, что оно было непреложностью вкуса» (ВН, 630–631).

застройки, создается на основе обработки и уравнивания привычек, идей, мотиваций, приобретаемых на разных стадиях жизни¹². Это самый сложный и потенциально бесконечный процесс, для которого едва ли можно найти иное обозначение, чем самосовершенствование.

Важный аспект ницшева понимания динамической стороны совершенства открывается при соотнесении “стилизации характера” с учением о “вечном возвращении”. На первый взгляд в них можно увидеть непримиримых конкурентов. Если принять императивное, а не космологическое толкование идеи “вечного возвращения”, то она требует готовности принять всю свою жизнь как достойную повторения во всех мельчайших подробностях. Что, собственно, и служит знаком высшего совершенства¹³. Совершенствование же, традиционно понимаемое как процесс восхождения, напротив, предполагает глубинное недовольство собой, критическую оценку своего жизненного пути. Оно не мыслимо без специфического отношения к собственному прошлому, при котором бывшее воспринимается как достойное замены, как то, чего лучше бы не было. Любой новый шаг на пути совершенствования призван скомпенсировать недостаточно совершенное прошлое и потому является подчеркнутым отказом от него. Совершенствующийся индивид, даже если он пользуется рецептом самого Ницше и стремится перейти от хаоса и слабости к силе и художественной организации характера, казалось бы, обречен перед лицом идеи “вечного возвращения”. Его прошлое тянет его вниз: прошлое нельзя не ненавидеть (ибо оно достойно такого отношения), но его нельзя и ненавидеть (ибо это *мое* прошлое, *мое* собственное аутентичное выражение). Эту парадоксальную ситуацию можно было бы считать подтверждением того мнения, что Ницше настаивает на совершенстве без совершенствования.

Однако противоречие не является фатальным. Стилизатор собственного характера вполне способен пройти тест идеи “вечного возвращения”. Однако для этого он должен выработать в себе особое отношение к взаимодействию прошлого, настоящего и будущего. Будущее и настоящее должны восприниматься им не как пространство искупления прошлого, а как область, где оно постоянно пересоздается. Настоящее и будущее успешно совершенствующегося человека постоянно изменяют его прошлое, не меняя по факту ни одного события, ни одного переживания, но придавая им новый принцип интеграции¹⁴. Знаком высшего человеческого совершенства, примиряющего “стилизацию характера”

¹² Nehemas A. Op. cit. P. 182.

¹³ Подробнее см.: Magnus B. Nietzsche's Existential Imperative. Bloomington; L: Indiana Univ. Press, 1978. P. 141–157.

¹⁴ См.: Nehemas A. Op. cit. P. 162.

и мужественную веру в “вечное возвращение”, является способность преобразовывать свое “было” – “скрежет зубовой и сокровенное горе воли” – в “так хотела я”, т.е. в ее однозначный и окончательный триумф (З 101).

На фоне особого восприятия Ницше совершенства и совершенствования понятна неопределенность его нормативной программы, на которую часто указывают исследователи. Она не только неизбежна, но и вполне органична. С точки зрения Ницше, в процессе совершенствования может быть задействована одна-единственная формулировка долженствования, связанная с тем, что “благородная душа” “ничего не желает иметь даром, всего менее жизнь”, что она постоянно размышляет о том, что “могла бы дать лучшего в обмен за нее” (З 143). Эта формулировка предполагает, что от каждого человека требуется (им же самим, естественно) сделать из самого себя настоящее произведение искусства жизни. И при этом никто не может сказать, как это сделать, потому что никто и никогда не был еще *этим самым* человеком. Путь, о котором подчас говорится у Ницше, никак не может быть нанесен на карту. Его прохождение одним индивидом не только не помогает другим, но даже закрывает от них некоторые возможности (что, конечно, не слишком большая потеря, ибо их – бесконечность). «Ты идешь своим путем величия, – провозглашает Заратустра, – теперь лучшей поддержкой тебе должно быть сознание, что позади тебя нет больше пути. Ты идешь своим путем величия: здесь никто не может красться по твоим следам! Твои собственные шаги стирали путь за тобою, и над ним написано: “Невозможность”» (З 109). Что же остается делать другим людям, верным и искренним ученикам пророка? То же, что делал учитель: не спрашивать о дорогах, а самим “вопросать и испытывать” их (З 140).

Образ “иного совершенства” и “иной дисциплины”, нарисованный Ницше, без сомнения, является вызовом моральному сознанию и вызовом серьезным. Философ провозглашает, что совершенствование, осуществляемое за счет тиражирования и репликации человеческих свойств и не сопровождающееся стремлением за пределы “человеческого, слишком человеческого”, не является в действительности совершенствованием. Это очень сильный критический тезис и даже своеобразный приговор морали, если данная ей выше характеристика безусловно верна. Однако мне представляется, что на вызов Ницше можно ответить и изнутри нравственного сознания, не прибегая к конструированию “иной дисциплины” и “иного совершенства”. Правда, развернутая иллюстрация этой мысли потребовала бы другого исследования и других историко-философских контекстов.

РАННИЙ ХАЙДЕГГЕР И ПОЗДНИЙ ШЕЛЕР: ПРЕРВАННЫЙ ДИАЛОГ

М.Л. Хорьков

Интенсивные контакты между Максом Шелером и М.Хайдеггером начались в середине 1920-х годов. М.Шелер был, пожалуй, одним из первых, кто разглядел в молодом философе будущую звезду и стал оказывать ему всестороннюю поддержку. Свидетельства о тесных отношениях между двумя мыслителями в этот период хотя и немногочисленны, но очень показательны. Так, в декабре 1924 г. Шелер пригласил молодого профессора из Марбурга выступить с докладом о проблеме истины у Аристотеля на заседании кёльнского отделения “Кантовского общества”. В фонде Шелера, хранящемся в Баварской государственной библиотеке, сохранилась тетрадь со вступительным словом Шелера и с его конспектом доклада Хайдеггера, состоящем почти целиком из критических замечаний и вопросов, цель которых – расширить, придать новое звучание хайдеггеровской постановке вопроса о бытии (BSB Ana 315 В I 136).

В 1927 г. Хайдеггер послал Шелеру экземпляр только что опубликованного “Бытия и времени”. Мнение кёльнского профессора было для него, несомненно, важно, так как, по словам самого Хайдеггера, Шелер был один из немногих, кто осознал всю важность и актуальность вопроса о бытии, как его ставил Хайдеггер в своих работах, предшествовавших “Бытию и времени”. Книга молодого коллеги произвела на Шелера большое впечатление. После ее прочтения он пригласил Хайдеггера в течение трех дней погостить в своем доме и прочитать лекцию в Кёльнском университете. В эти дни Шелер и Хайдеггер много дискутировали о “Бытии и времени” и проблемах феноменологии вообще. Оба нашли друг в друге заинтересованного собеседника и почувствовали, что родился новый многообещающий и важный для обоих дружеский союз.

Используя свое влияние, Макс Шелер пытался содействовать профессиональной карьере Хайдеггера и его более широкому признанию в Германии. Так, во время аудиенции у министра культуры Беккера¹, окружение которого считало выход в свет “Бытия и времени” абсолютно неважным событием и убеждало в этом министра, Шелер стал эмоционально защищать Хайдеггера, говоря, что “Бытие и время” – важнейшее событие в современной философии. В конце своей темпераментной речи он прямо заявил министру, что

¹ Беккер Карл Генрих (1876–1933) – в 1921 и 1925–1930 гг. был министром культуры и образования в Прусском правительстве.

если тот не поддержит Хайдеггера, то история ему этого не простит, и, со всей присущей ему страстью стукнув кулаком по столу, резюмировал: “Это я говорю вам, Макс Шелер!”

Хорошо известно, что в “Бытии и времени” Хайдеггер подвергает резкой критике антропологию, примером которой для него служит философская антропология М. Шелера². Менее известно, что эта критика вынудила Шелера искать новые аргументы в защиту своей позиции и начать корректировать свой замысел книги по философской антропологии. Не исключено, что именно это приостановило его работу над заявленным антропологическим проектом, если вообще не сделало этот проект в первоначально задуманных масштабах нереализуемым.

Как считается, начало работы Шелера над проектом философской антропологии приходится на середину 1920-х годов, когда он стал определять философскую антропологию как всеобъемлющую философскую дисциплину, “основополагающую науку о *сущности и сущностном строении человека*” (GW IX, 120). Но в философской антропологии Шелер видит также и ключ к метафизике. В данном случае сказалось влияние идей Августина, которому Шелер в значительной степени следовал в свой “теистический” период, и Аристотеля, мысль которого о том, что человек/душа – это “некоторым образом всё” Шелер любил повторять, часто приводя ее в латинском варианте “*quodammodo omnia*” (Аристотель. О душе. 431 b 21).

Работая с 1924–25 гг. над проектом философской антропологии, Шелер делает много записей и набросков. Вследствие преждевременной кончины Шелера 19 мая 1928 г. обобщающий труд, который должен был увидеть свет в 1929 г. (GW IX, 9), так и не был завершен. Лишь немногие работы, составляющие незначительную часть этого огромного замысла, увидели свет при жизни философа или вскоре после его кончины: “Человек и история” (1926; GW IX, 120–144), “Человек в эпоху уравнивания” (1929; GW IX, 145–170) и “Положение человека в космосе” (1927, переработан в 1928 г.; GW IX, 9–71). Часть сохранившихся в рукописях набросков были опубликованы под редакцией М.Фрингса в 1987 г. в 12 томе Собрания сочинений Шелера, специально посвященного философской антропологии. Но многие рукописи до сих пор остаются неопубликованными. Вследствие этого реконструкция эволюции шелеровского проекта философской антропологии возможна лишь пунктирно, часто с взаимным допущением различных, иногда взаимоисключающих гипотез, а в отношении некоторых вопросов не остается ничего другого, как констатировать лишь *non liquet*.

² Heidegger M. Sein und Zeit. § 10: Die Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie. 10. Auflage. Tübingen, 1963. S. 47–49. Рус. пер. см.: Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М., 1997. С. 47–49.

В докладе “Положение человека в космосе” Шелер признается: “Вопрос: *что есть человек и каково его положение в бытии?* – волновал меня, начиная с самых ранних этапов развития моего философского сознания гораздо более других” (GW IX, 9). В этих словах присутствует определенный элемент риторического обобщения, так как некоторый интерес к вопросам философской антропологии Шелер стал проявлять лишь после 1907 г. под влиянием феноменологии. В главных работах 1910-х годов – “Формализм в этике и материальная этика ценностей” и “К феноменологии и теории чувства симпатии и о любви и ненависти” (1913, переработана в 1923 г. и вышла под заглавием “Сущность и формы симпатии”) – антропологические установки, хотя и определяют в значительной степени ход рассуждений, остаются тем не менее подспудными и нетематизированными. Однако основные идеи этих работ – учение об эмоциональном *a priori* и приоритет любви перед познанием, теория ценностей и ценностных актов и основанный на них феноменологически описываемый сущностно-ценностный порядок мира – были в дальнейшем положены в основу антропологических работ Шелера. В собственно антропологических сочинениях Шелер дополнил эти концепции следующими учениями: о духе и жизни (в самых поздних работах: духе и порыве), уровнях организации психического, соотношении психического и физического, духа и души.

Первой собственно антропологической работой Шелера можно считать заметку “К идее человека” (1914, GW III, 171–195). Уже в этой работе он формулирует ключевую космологически-метафизическую проблему своей антропологии, перефразированный вариант которой потом встречается в “Положении человека в космосе”: “Что такое человек и какое он занимает метафизическое место и положение в совокупности бытия, мира и Бога (*innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott*)” (GW III, 173). За этим пониманием проблемы стоит анализ различных подходов к пониманию человека, предпринимаемый в других текстах и фрагментах этого и более позднего периодов. Уже в этой работе Шелер выступает против попыток определить сущность человека, подчеркивая, что “именно *неопределяемость* (*Undefinierbarkeit*) как раз и относится к сущности человека” (GW III, 186).

Наметившийся в эти годы поворот Шелера к теизму сказался в данном сочинении в раскрытии данной формулы следующим образом: человек – это существо, “которое молится и ищет Бога” (GW III, 186). “Единственная осмысленная идея человека” – это, по мнению Шелера, идея “теоморфизма” (GW III, 187), которая не означает, что понимание человека выводится из заранее данного позитивного понятия Бога, но что человек создает себя в соответствии с идеей самого себя, которую он стремится обрести у Бога. Способность к трансцендированию является основополагающей характерной позитивной характеристикой человека, будь то трансцендирова-

ние к Богу в рамках фидеизма или к животному в рамках натурализма или биологизма, одновременно не позволяющей применить к человеку односторонние характеристики.

Картина последующей эволюции взглядов Шелера осложняется тем, что наряду с философской антропологией он в 1920-е годы интенсивно разрабатывает другие разделы своей философии, в частности феноменологическую теорию общества, социологию знания и метафизику. Связанные с этими дисциплинами сюжеты присутствуют и в антропологических текстах. Следует заметить, что в собственно антропологических текстах переход Шелера от теистической метафизики к метафизике отношений духа и порыва прослеживается не так резко, как в остальных работах. Так, Бог как *ens a se* одинаково присутствует в текстах обоих периодов. Поздняя понятийная пара духа и порыва постоянно выступает синонимом пары дух и жизнь, пришедшей из самого раннего периода философской активности Шелера и несущей на себе отпечаток идей Р. Эйкена и Т. Липпса. По сути дела, все сохранившиеся антропологические тексты Шелера пронизаны этой переходностью, усложняющей, если вообще позволяющей однозначно прочитывать антропологические тексты Шелера. Характер опубликованных в 12 томе Собрания сочинений Шелера антропологических пассажей 1922–1928 гг. говорит, скорее, в пользу того, что к созданию обобщающего труда по антропологии он так и не приступал, оставшись на уровне переходных форм и отдельных блестящих интуиций.

Это богатство интуиций, выражаемое посредством понятийного смешения, в котором нет и намека на эклектизм, но присутствует лишь ограниченность наличного понятийного аппарата, его узость, порой дает о себе знать в антропологических набросках Шелера самым неожиданным и причудливым образом. Примером этого может служить неопубликованный фрагмент “Индивидуальное определение и родовое распространение человека” (BSB Ana 315 В I 11 S. 1–3), записанный приблизительно в 1925 или 1926 г., в котором Шелер анализирует двойственную сущность (Doppelwesen) человека. Как индивид и как член сообщества человек изначально расщеплен в своей двойственной эволюции. Особое положение человека в космосе одновременно обнаруживается и в человеческой индивидуальности, и в судьбе человека как вида.

Амбивалентность оценок самим Шелером своих философско-антропологических идей вынуждает взглянуть по-новому и на такой хорошо известный текст, как “Положение человека в космосе”. Это сочинение часто рассматривают как своеобразную высшую точку эволюции и сумму шелеровской антропологии. Такой смысл очевиден в опубликованной версии, особенно в широко известной второй редакции 1928 г. Однако в архиве Шелера сохранилось рукописное введение к его докладу в Дармштадте, специально посвященное принципам и методике философской антропологии (BSB Ana 315 В I 17

S. 1a–5a). В нем Шелер говорит о том, что не затрагивает в своем докладе ряд проблем, которые считает для философской антропологии центральными: отношение человека к основанию всех вещей (метафизика человека), происхождение и определение человека с философской и естественнонаучной точек зрения, физиология человека, телесность и психофизическая природа человека, сознание и социальный мир. В качестве единственной темы доклада Шелер называет вопрос о “монополии”, или об “особом положении” человека – вопрос важный, но далеко не единственный даже в числе важных. Сказанное заставляет трактовать доклад Шелера несколько иначе – как методологический набросок, в лучшем случае, как программное введение к проекту, которому вряд ли суждено было когда-нибудь осуществиться, даже если бы Шелер прожил дольше. Подобная манера задумывать большие, прорывные для целых научных направлений работы, делать наброски, а потом – под влиянием разных причин, а то и без всякой видимой причины – бросать их, переходя к другим темам, была типичной для Шелера.

Между тем внимательное знакомство с текстом “Бытия и времени” вынудило Шелера в свою очередь выступить с критикой ряда положений в концепции Хайдеггера. Возможно, Шелер был первым, кто подверг “Бытие и время” наиболее обстоятельной и глубокой критике. Читая присланную ему книгу, Шелер постоянно делал заметки на ее полях, а затем в течение года в его записных книжках появляется множество набросков, связанных с обдумыванием тех или иных тем “Бытия и времени”. По мере того как рождались новые мысли, спровоцированные работой Хайдеггера, Шелер вносил исправления в собственные готовившиеся к публикации сочинения и конспекты публичных выступлений. Результат этой деятельности отражен в книге “Идеализм – реализм”, которую Шелер не успел завершить и от которой сохранились отдельные – опубликованные и неопубликованные – фрагменты. Шелер высоко оценил позицию Хайдеггера и рассматривал ее в качестве продуктивной для развития всей европейской философии того времени. Вместе с тем анализ “Бытия и времени” лишь укрепил его в правильности собственной метафизической позиции, особенно в вопросах о несводимости проблемы ценностей к проблеме бытия и сверхисторической сущности человека.

В главе “Забота и страх – сущность и существование” своего сочинения “Идеализм – реализм” (ad 2., GW IX, 285 sq.) Шелер говорит о сущностных особенностях человека, манифестирующих себя в сопоставлении с “чистым бытием человека, с так-бытийными сущностями, с самими существующими вещами” как отличные от них. В этом отличие заявляет о себе фундаментальное различие между “сущностью” (Wesen) и “так-бытием” (Sosein) человека. Не учитывающее этого различия выделение человеческого существования из феномена персонифицированной человеческой целостности неизбежно приводит к понимаемой как естественная индивидуализация

в человеке даже того, что не может быть не естественным, ни тем более исключительно индивидуальным. Как, например, объяснить историю? Объяснить, не *что* она такое, но что она вообще *есть*. Объяснение первого, как демонстрирует Хайдеггер, подразумевает единство человека и истории. Но, замечает Шелер, феномен дистанцированности человека от истории не в меньшей, а, возможно, и в большей степени также характеризует бытие человека, как и историчность человеческого существования. Временность, конечно, является фундаментальной характеристикой человеческого бытия. Но откуда возникает для человека само время, почему оно может быть “дано” человеку?

Продемонстрированный Хайдеггером в аналитике Dasein метод Шелер называет “натуралистическим эмпиризмом”, искажающим само понятие Dasein: «То, что он (Хайдеггер. – М.Х.) определяет человека, понимаемого как solus ipse, как “Da-sein”, выглядит произволом и совершенно противоречит смыслу этого слова. Ибо Da-sein, несомненно, означает то, что есть лишь здесь и теперь – с человеческой точки зрения, – т.е. то, что имманентно миру» (GW IX, 286, Anm. 1). Эта критика и стоящая за ней аргументация базируются на следующей фундаментальной для Шелера идее: если бытие человека не исчерпывается феноменом индивидуального существования, то выходящие за рамки индивидуального существования сущностные характеристики человека должны непременно открывать реальность, обладающую статусом большего метафизического обобщения и, следовательно, заключающую в себе то онтологическое основание, с позиции которого правомерно интерпретировать Dasein. Именно такими сущностными характеристиками являются для Шелера дух и жизнь, или дух и порыв.

Образующее человека единство духа и жизни раскрывает себя через над-индивидуальный дух, “со-центрами” которого являются индивидуальные личности, в совместном осуществлении актов которых раскрывается “подлинное бытие сущности существующего”, обнаруживаемое каждым из людей в реальном бытии (GW IX, 288). Это “подлинное бытие сущности существующего” следует отличать от “случайного так-бытия” человека как индивидуальной личности. Не отличая сущность человека от случайного так-бытия человеческой индивидуальности, Хайдеггер, по мнению Шелера, выводит и дух, и жизнь преимущественно “из единства структуры заботы” (aus der Einheit der Sorgestruktur), сводя тем самым феномен человека к населяющим землю человеческим индивидам (GW IX, 289).

Вопрос о реакции Хайдеггера на эту критику – если она вообще имела место – нуждается в специальном исследовании. Однако личные отношения с Шелером были для Хайдеггера очень важны, о чем свидетельствует его реакция на известие о смерти Шелера 19 мая 1928 г. Получив это сообщение, 21 мая 1928 г. во время лекции Хайдеггер попросил своих студентов встать, и после минуты молчания в

глубоком потрясении сказал, что ушел из жизни человек, от которого зависело будущее всей философии. До конца своих дней Хайдеггер считал преждевременную кончину Шелера невосполнимой утратой. Наиболее ярко это ощущение выражено в произнесенной Хайдеггером короткой речи-некрологе на смерть Шелера:

“Умер Макс Шелер. Умер в средоточии своей огромной и многоплановой деятельности, на пороге проникновения в Последнее и Всеобщее, в начале новой преподавательской деятельности, с которой у него были связаны столь большие надежды.

Макс Шелер был – по величине и значимости своего творчества – наиболее мощной философской силой современной Германии, нет, всей современной Европы, всей современной философии вообще.

Решающим и отличительным свойством его существа была тотальность вопрошания, постоянное пребывание в средоточии всего сущего, необыкновенная чувствительность ко всем вновь открывающимся возможностям и вновь прорывающимся силам, неукротимый порыв мыслить и понимать, исходя из целого”³.

Искренняя и уже глубоко личная скорбь испытавшего утрату человека звучит в письме М. Хайдеггера от 30 мая 1928 г. ученику М. Шелера Паулю Ландсбергу, работавшему в Боннском университете. Это письмо сохранилось лишь в сделанной рукой Ландсберга, возможно, по просьбе вдовы Макса Шелера Марии Шелер копии, находящейся в фонде Шелера в Баварской государственной библиотеке (BSB Ana 315 E IV 1). Сердечно поблагодарив Ландсберга за его некролог на кончину Шелера, Хайдеггер говорит, как много значил для него Шелер: “Только от Макса Шелера ожидал я получить ответ, который должен был бы послужить мне руководством и помощью”.

Философский диалог Шелера и Хайдеггера оборвался слишком рано. Продлись он дольше, развитие феноменологической философии приняло бы, возможно, иное направление. В последние годы жизни Шелер все более склонялся к тому, чтобы при рассмотрении сущего избегать каких-либо трансцендентальных вопросов, неизбежно увлекающих в идеализм, в котором он, в частности, обвинял и гуссерлевские “Идеи I”, но понимать вещи такими, как они есть и даны нам. Видимо, поэтому Шелера так и поразило хайдеггеровское “Бытие и время”, в котором предпринимается попытка ревизии трансцендентальных оснований понятий “бытие” и “время” как самой разумеющихся. И поздний Шелер, и ранний Хайдеггер отказываются от взгляда на сознание (и самосознание) как на что-то данное и обращаются к тому, что делает это сознание (и самосознание) вообще возможным и что, следовательно, только и может быть безусловно “дано”.

Взявшаяся после смерти М. Шелера за организацию его архива и публикацию сочинений из рукописного наследия философа, Мария

³ *Heidegger M. Andenken an Max Scheler // Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie / Hrsg. v. Paul Good. Bern, 1975. S. 9.*

Шелер не раз обращалась за помощью и консультацией к ученикам и друзьям покойного мужа, в том числе и к Хайдеггеру. По ее собственному замечанию, Хайдеггер существенно помог своими советами и рекомендациями при подготовке к печати первого тома из рукописного наследия М. Шелера (GW X, 508). Основная задача Хайдеггера сводилась к вычитыванию машинописных списков с рукописей М.Шелера, которые делала Мария Шелер. Трудность почерка Шелера и изошренность его философской терминологии делали эту процедуру абсолютно необходимой. Помимо Хайдеггера в этой работе также активно участвовали Адемар Гельб и Пауль Ландсберг.

Впрочем, как показывает сохранившаяся переписка Марии Шелер и М. Хайдеггера (BSB Ana 315 E IV 1), их сотрудничество в начале 1930-х годов складывалось непросто. Так, в начале 1933 г. (письмо от 18 января 1933 г.) она попросила ставшего знаменитым Хайдеггера написать предисловие к подготовленному ею тому сочинений мужа и выступить его официальным редактором, имя которого будет помещено на титульном листе. Ее резоны очевидны: она всего лишь домохозяйка с маленьким ребенком на руках, у нее нет академической степени, а для того чтобы том получил признание у философского сообщества, чтобы его заметили, чтобы он продавался, необходимы и солидный редактор, и предисловие авторитетного в философском мире человека, к тому же близко знавшего М.Шелера; кроме того, на этом настаивал издатель. Конечно, она рассчитывала, что Хайдеггер просто не сможет ей отказать. Но Хайдеггер прислал уклончивый ответ (в письме Адемару Гельбу от 9 марта 1933 г. Мария Шелер прямо называет его “отказом”), что, мол, он не видит смысла ни во введении, ни в предисловии, ни даже в кратком вступительном слове, что тексты Шелера скажут все за себя сами и что предисловия вообще-то – не его жанр, а редактором он фактивно быть не может.

Поставленная в трудную ситуацию, понимая, что хотя бы несколько строк (“eine ganz kurze Notiz sachlicher Art” – письмо от 8 февраля 1933 г.) от “философского авторитета”, если не предисловие, то хотя бы послесловие, для успеха тома необходимы, Мария Шелер продолжала и дальше просить Хайдеггера, с каждым новым письмом ощущая все большую безнадежность. Ее обращение становится нарочито почтительным, а аргументация – подчеркнута наивной. 5 марта она пишет, что хотя книга уже напечатана на 3/4, но время написать послесловие еще есть и что издателем оставлено для этого место; она жалуется, что ей помогают все меньше, что послесловие безусловно необходимо, а обратиться ей за помощью кроме Хайдеггера просто не к кому: Ландсберг внезапно и бесследно исчез⁴, от друзей из-за границы (А. Койре и Бюйтенкейка)

⁴ Еврей по происхождению, с приходом в Германии к власти нацистов Пауль Людвиг Ландсберг попросил у руководства Боннского университета командировать его для научной работы во Францию, откуда не вернулся.

нет никаких известий; из помощников остался только А. Гельб, но он психолог и не может писать послесловие к тому по философии.

Вместе с тем Мария Шелер все яснее понимает, что в стране происходит что-то серьезное, причастность к чему М. Хайдеггера и ее собственная чуждость делают ее просьбу о предисловии/послесловии совершенно неуместной, а ее работу с архивом мужа – еще более одинокой. В том же письме от 5 марта она замечает, что не может идентифицировать себя с какой-либо партией, что не разделяет фанатизм других и не может видеть в окружающих людях врагов. Одновременно она надеется, что Хайдеггер и в этих новых условиях вполне доволен своей работой. Из письма от 23 марта 1933 г. становится совершенно понятно, что Мария Шелер уже более не будет просить Хайдеггера написать послесловие к тому, а написала его сама, постоянно иронизируя над надоедливymi вопросами издателя: кто будет автором послесловия – профессор или доцент? И опять скромное, но уверенное несогласие с “духом времени”, выразителями и активными творцами которого, как пытается убедить Марию Шелер в одном из своих писем 1933 г. М. Хайдеггер, должны стать философы: остается только надеяться на то, чтобы связанные с политическими переменами надежды людей сбылись, хотя она уверена, что подлинно позитивные изменения в человеческой жизни происходят незаметно и что они связаны не столько с изменением политики, сколько с трансформацией религиозного сознания. Хотя энтузиазм “всего этого движения”, несомненно, производит сильное впечатление.

Когда в середине 1933 г. первый том из наследия Макса Шелера наконец выходит из печати, Мария Шелер чувствует, что Хайдеггер стал для нее совершенно недостижим. Посылая ему экземпляр опубликованной книги, она долгое время не знает, получил ли он его и какова его реакция, о чем с беспокойством и некоторой долей надежды напоминает Хайдеггеру в письме от 2 августа 1933 г., хорошо понимая, что у ее адресата с его новыми служебными обязанностями и общественным статусом просто нет времени на личную переписку. Кроме того, на дворе был 1933 год, и открыто принимать участие в издании сочинений “неарийца” Шелера ставшему в мае ректором Фрайбургского университета и членом НСДАП Хайдеггеру было, по-видимому, просто неудобно и несвоевременно. Не случайно поэтому, что интенсивная переписка между Марией Шелер и М. Хайдеггером вскоре прекращается и возобновляется вновь лишь в 1950-х годах.

СОКРАЩЕНИЯ

GW – Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. I–XV. Bern; Bonn, 1971–1997.

BSB – Bayerische Staatsbibliothek, München.

МАКС ШЕЛЕР

ФИЛОСОФСКИЕ ФРАГМЕНТЫ
ИЗ ЗАПИСНЫХ КНИЖЕК
ПОСЛЕДНЕГО ГОДА ЖИЗНИ
ЗАМЕЧАНИЯ К ПУБЛИКАЦИИ

Публикуемые фрагменты из записных книжек Макса Шелера относятся к 1927–1928 гг. и отражают главным образом реакцию Шелера на “Бытие и время” М. Хайдеггера. Важнейшие результаты изучения рукописей Макса Шелера последнего года его жизни, связанных с прочтением “Бытия и времени”, отражены в 9 томе собрания сочинений Шелера (GW IX), где опубликованы сохранившиеся части работы “Идеализм – реализм”, избранные заметки Шелера о “Бытии и времени” из записных книжек и других рукописей и его пометки на полях присланного ему Хайдеггером экземпляра своей книги. Однако далеко не все относящиеся к “Бытию и времени” заметки Шелера были включены издателем в этот том. На некоторую, хотя далеко не полную, компенсацию этого пробела и ориентирована данная публикация. Она не предполагает исчерпывающий источниковедческий, историко-философский и, тем более, философский анализ взаимоотношений и пересечений идей Хайдеггера периода “Бытия и времени” с антропологическим и метафизическим проектом позднего Шелера. Однако мы надеемся, что она будет способствовать тому, чтобы такой анализ со временем стал философски продуктивной реальностью.

Все фрагменты публикуются с любезного разрешения руководства отделом рукописей Баварской государственной библиотеки (Мюнхен). Орфография и пунктуация публикуемых фрагментов сохранены максимально близко к оригиналу.

М.Л. Хорьков

ΦΡΑΓΜΕΝΤΥ

ΦΡΑΓΜΕΝΤ Ι

BSB ana 315 b II 61 s. 60–64 (Notizbuch 61, 1927)

IDEE UND DRANG

1. Der Geist als untätiges Prinzip – bringt Wesenheiten hervor; und nur unter Motivation der Drangrichtung – nie unabhängig von ihr. Er ist weder rein selbsttätig, – sodass er Ideen produzierte, ohne durch das andere Prinzip gereizt zu sein; noch ist er und sind seine Ideen und Wesenheiten selbstwertig in sich. Zunächst ist er bewegt durch die Güteliebe, die ein *Maximum von Realität bejaht*. Aber obzwar er nur vermöge dieser Liebe motivierbar ist, muss er gleichwohl motiviert werden durch eine gleichzeitige und gleichursprüngliche Richtung des Dranges. Es ist wie ihm inhärente “Weisheit” in Anbetracht des vorschwebenden Bestimmungsbildes des Grundes, die jene Idee produziert, die ein *Maximum von Fülle der im Drange angelegten Bilder möglich macht*. Die Idee ist daher stets ein *Versuch* und ausschließlich für die Realisierung da. S. Platons Auffassung der Mathematik bei Becker.

Das realisierende Seinsprinzip und das Ideierende können nur zusammen funktionieren. Jede Idee ist zum Realwerden des Realen. Die Realität selbst ist beides: Kraft und Ideal. “Idee” ist nie rein realisiert und ist nur Grenze, Maß, negatio, Ausschluss gewisser Möglichkeiten. Alle (wesensallgemein A sind B – kein A, das nicht B wäre). Notwendigkeit ist Unwirklichkeit des Gegenteils.

Heidegger versteht sehr richtig, dass *Husserls Wesenslehre* falsch ist. Aber er selbst kennt nur eine Contingenzlehre, die auch falsch ist.

2. Selbstverständlich gibt es keine Idee ohne zufälliges Sosein und Dasein (Bilder). Die Ideenzusammenhänge *gelten für die Dinge nicht aus Panarchie des Logos – sie gelten nur als Ideen für “diese Dinge”, sind da zu ihrer Realisierung*. Darum gibt es auch subjektiv keine Gedanken ohne Phantasieiaí – ohne Vorstellungen. Auch im “Deus” kann es keine solche geben. (Ersteres mit, zweites gegen Thomas von Aquin.)

Wohl können wir durch Reduction die Ideen von Bildern und Realität ablösen. Aber an sich gibt es keine Idee ohne Realität und Bild.

3. a) Dasselbe gilt für Werte. *Ontisch* frei schwebende “Werte” im Hartmann’schen Sinne gibt es nicht. Nur “für uns”. Die Werte erscheinen schon in der Natur, – auch im anorganischen, das nicht ohne teleokline Beziehung ist. Ein Dualismus von Wert und Realität ist also eo ipso falsch. Nur der ethische Wert des Geistes und in Reinheit nur Gottgeweiht. Die Verlegung der Werte in ideales Reich ist nur Folge des Mechanizismus. Selbst in der Geometrie gibt es ausgezeichnete Gebilde: Gerade, Kreis usw.

b) Die Werte-Höhen stehen mit Daseinsrelativität in gesetzlicher Beziehung – ferner mit Arten des Seins. Nur aktuales Sein hat die höchsten

Werte – nicht reales Sein, nicht zuständliches Sein.

Die Werte sind Art des Seins – Wertsein. In der Liebe ist Dasein und Wert noch ungeschieden. (s. Sympathiebuch).

c) So zufällig das Einssein von Wert und Realität ist, so wesensgesetzlich sind die wertbildenden und realsetzenden Akte untereinander verknüpft. Erinnerung und Wahrnehmung setzten Widerstand und Bewerten des Widerstandes voraus. Richtig Jaensch. (s. Formalismus: Gegen Kants Chaos der Triebe, die erst “geordnet werden”).

Alles liegt daran, die *Welt als Geschichte* zu fassen. Geschieht dies, so schauen wir ein Wachstum der Werte – auch an sich – nicht nur Entdeckung für uns. Insofern gibt es wertgeleitete Entwicklung. Es existiert nicht alle anorganische Substanz und Energie in Quantität und Lage, als es möglich wäre – nur nach Naturgesetzen. Anorganisches ist Leben und umgekehrt eingefasst. Das deutet auf die Einheit des Dranges.

d) Das Machtgesetz hat eine ontologische Grundlage auch in der Natur. Die Energien zerstören sich und so entwirrt Materie (= konstante Energiekomplexe). Sie gehen auf das Strahlende: Dem Leib Gottes entgegen. Die Materie ist nur eine historische Tatsache.

Die höchsten Werte sind die zunächst das Triebleben am schwächsten Bewegenden. Aber das Gesetz der schwächeren höheren und starken niederen Kategorien kehrt sich im Weltprozess allmählich um: Mit dem Sublimierungsgesetz der Kräfte wächst die Anziehungskraft des je höheren Wertes.

Die Welt – zunächst ein wüster Traum der Gottheit als Drang wird zunehmend Ordnung, Kosmos: Geschichte zum Kosmos.

e) So sehr Werte und zufällige Realität dual sind, so wenig gilt das für die Wesenheiten – die stets Wesenheiten der Werte und des Seins zugleich sind. Gewiss ist die ... synthetisch: Nicht also platonisch (ontos on) und nicht fichtisch – als setzte praktische Vernunft ihren Vorwurf (die Welt).

Die selbstwertige Idee, der Wert jenseits des Seins ist nur Flucht des Spießbürgers (Oberklassenideologie).

Die einzige Liebe, die nicht auswählt – nicht mehr im Gegensatz zu dem “?” der menschlichen Liebe – ist die Liebe des göttlichen Geistes. Das Sandkorn und Goethe gelten ihr – gleich. Darum allein ist sie Maßstab der Werte.

ИДЕЯ И ПОРЫВ

1. Дух как недейтельный принцип – порождает сущностные характеристики; и лишь в мотивации направления порыва – он никогда не независим от них. Дух не является чисто самодейтельным – как если бы он производил идеи независимо от другого принципа; также ни он, ни его идеи и сущностные характеристики не являются самоценными-в-себе. Прежде всего, дух движим любовью к благу, *утверждающей максимум реальности*. Но хотя дух мотивируем лишь благодаря этой любви, он должен в то же время мотивироваться возни-

кающим одновременно и из одного с ним источника направлением порыва. Оно представляет собой словно бы некую присущую ему ввиду вырисовывающегося образа определения основы “мудрость”, производящую ту самую идею, которая *делает возможным максимум полноты заключенных в порыве образов*. Отсюда следует, что идея – это всегда *попытка*; она существует исключительно для реализации. См. платоновское понимание математики у Бекера⁵.

Реализующийся принцип бытия и идеирующее [начало] могут функционировать лишь вместе. Любая идея существует лишь для реального становления реального. Реальность сама по себе образована обеими [началами]: силой и идеалом. “Идея” никогда не реализуется в чистом виде; она – лишь граница, мера, *negatio*, исключение известных возможностей. Все (сущностно всеобщее все А суть В: нет никакого А, которое не было бы В). Необходимость – это недействительность противоположности.

Хайдеггер понимает совершенно правильно, что *учение Гуссерля о сущности* ложно. Но сам он знает лишь учение о контингенции, которое также ложно.

2. Само собой разумеется, что не существует никакой идеи без случайного так-бытия и здесь-бытия (образы). Связи с идеями *действительны для вещей не вследствие панархии логоса; они действительны лишь как идеи для “этих вещей”, они существуют для их реализации*. Поэтому и субъективно нет никаких мыслей без *phantasiai* – без представлений. Также и в “Deus” (“Боге”) не может быть дано ничего подобного. (Первое – в согласии с Фомой Аквинским, второе – нет.)⁶

Посредством редукции мы вполне могли бы отделить идеи от образов и реальности. Но не существует никакой идеи в себе, идеи без реальности и образа.

3. а) То же самое относится и к ценностям. *Онтически* свободно

⁵ Бекер Оскар (1889–1964) – с 1928 г. внештатный профессор философии во Фрайбургском университете, с 1931 г. – ординарный профессор философии в Боннском университете. Основная область интересов: логика, философия и история математики.

⁶ М. Шелер имеет в виду учение Фомы Аквинского о *conversio ad phantasma*. См. Сумма теологии. I. q. 84, art. 7, где отвечая на вопрос, “способен ли интеллект познать что-либо актуально посредством содержащихся в нем умных видов без обращения к образам” (*utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata*), Фома приходит к выводу, что нормальное человеческое познание без обращения ума к образам невозможно. Отталкиваясь, как и Шелер, от хайдеггеровской аналитики *Dasein*, этот аспект теории познания Фомы Аквинского подробно рассматривает Карл Ранер: *Rahner K. Geist in Welt // Samtliche Werke. Bd. 2. Düsseldorf; Freiburg, 1996. S. 5–300*.

⁷ Развивая этику ценностей М. Шелера, разработанную им в книге “Формализм в этике и материальная этика ценностей” (1913/16), Николай Гартман создал собственное учение о ценностях (“Этика”, 1926), согласно которому ценности, хотя они и познаются эмоционально, а не рационально, обладают независимым от человеческого сознания универсальным бытием, так как любое познание есть “схватывание” бытия-

паращие “ценности” в гартмановском⁷ смысле не существуют. Они существуют лишь “для нас”. Ценности появляются уже в природе, в том числе и в неорганическом мире, не лишенном телеоклинических отношений. Дуализм ценности и реальности также *eo ipso*⁸ ложен. Лишь этическая ценность духа, и в чистоте – лишь освященность Богом. Отнесение ценностей в идеальное царство – это лишь следствие механицизма. Даже в геометрии существуют великолепные образы: прямая, круг и т.д.

б) Ценностные вершины находятся в закономерном отношении с относительностью существования – более чем с видами бытия. Лишь актуальное бытие обладает наивысшими ценностями – не реальное бытие, не подчиненное бытие.

Ценности являются видом бытия – ценностным бытием. В любви существование и ценность нераздельны (см. книгу о симпатии⁹).

с) Насколько случайно-единое бытие ценности и реальности, настолько же сущностно-закономерно соединены друг с другом ценностнообразующие и устанавливающие реальность акты. Память и восприятие предполагают сопротивление и оценку этого сопротивления. Правильно: Йенш¹⁰. (см. “Формализм”¹¹: против кантовского хаоса инстинктов, которые “упорядочиваются”).

Все располагает к тому, чтобы определить *мир как историю*. Если нечто происходит, то мы наблюдаем и рост ценностей – в том числе и ценностей-в-самих-себе – а не только их открытие для нас. В этом смысле существует направляемое ценностями развитие. В каком-либо качестве и месте не существует никакой совершенно неорганической субстанции и энергии, как это могло бы показаться; они наличествуют лишь в соответствии с законами природы. Неорганическое обрамляет жизнь, и наоборот. Это объясняет и единство порыва.

д) Закон сохранения энергии имеет онтологическое основание также и в природе. Энергии разрушаются, и так возникает материя (= константные комплексы энергии). Они переходят в излучение – вопреки божественному Телу. Материя – это лишь исторический факт.

Наивысшие ценности – это прежде всего максимально ослаб-

в-себе. Абсолютная универсальность ценностей требует признать их идеальное бытие, напоминающее платоновские идеи (*Hartmann N. Ethik*. 4. Aufl. Berlin, 1962. S. 119 ff.). В архиве Шелера сохранился экземпляр “Этики” Н. Гартмана с его пометками на полях. Подробнее исследованием взаимосвязей между концепциями Шелера и Гартмана занимается д-р Антонио Да Ре (Падуанский университет).

⁸ Сам по себе (*nam.*).

⁹ *Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie*. Bern, 1974 (GW VII).

¹⁰ Йенш Эрих Рудольф (1883–1940) – профессор философии в университете Марбурга; основная область интересов: психология восприятия.

¹¹ *Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 6. durchges. Aufl. Bern; München: Francke, 1980 (GW II).

ленные движения инстинктивной жизни. Но закон наислабейших наивысших и сильных низших категорий в ходе мирового процесса постепенно обращается вспять: вместе с законом сублимации сил [природы] возрастает и сила принятия [низшим] высших ценностей.

Мир – в первую очередь как пустынный мираж Божества в качестве порыва оказывается воспринимающим порядок, космос: история как космос.

е) В сколь большой мере ценности и случайная реальность дуальны, в столь же малой степени это относится к сущностям – они всегда оказываются одновременно и сущностями ценностей, и сущностями бытия. Разумеется... является синтетичной: не платоновской (ontos on) и не фихтовской – как если бы практический разум устанавливал ее тему (мир).

Идея, имеющая ценность в самой себе, ценность вне бытия – это лишь бегство обывателя (идеология высших классов).

Единственная любовь, которая не избирает – не более чем в противоположность “?” человеческой любви – это любовь божественного духа. Песчинка и Гёте подходят ей – одинаково. Именно поэтому она одна является мерилем ценностей.

ФРАГМЕНТ II

BSB Ana 315 B II 67 S. 30–32 (Notizbuch 67,
Ende 1927/28 – последняя записная книжка М.Шелера)

ÜBERHISTORIZITÄT DES MENSCHEN

Als Bewegung in einer Richtung ist Menschsein überhistorischer Quell der *Geschichtlichkeit* – auch seines eigenen Seins. Wesen der Historizität ist nicht historisch. Sylta und Heidegger hier im Irrtum.

Leben und Er-lebnis sind eins: Als *Er-leben* des Lebens – mitschreiten, nicht rückschauen. Was zum Bewusstsein kommt, ist Vergangenes, erstarrtes Leben ist und Leben und Erleben zugleich. Das Gesamterleben des Menschen ist 1. historisch, 2. überhistorisch (metaphysisch), 3. unterhistorisch (animalisch), 4. nebenhistorisch (anekdotisch), 5. intim-geschichtsfremd (Nie in Geschichte eingehend: Alle Einsamkeit. Tod).

In der morphologischen Bildung geht das Leben als Prozess fester Gliederung und ARTUNG... und an... die physikalisch-chemisch... Natur ein, die gegenüber der Einbild dieses Prozesses variabel sind. Darum deuten morphologische Ähnlichkeiten nie eindeutig auf physiologische hin. Wohl aber ist die physiologische Ähnlichkeit Disposition unter ähnlichen chemischen physikalischen Umständen zu ähnlichen Formen zu gelangen.

Der zufälligen naturhistorischen und historischen Tatsächlichkeit des

Menschen hat die philosophische Anthropologie stets entgegenzuhalten die ungeheuren *Möglichkeiten seines Andersseins*. (Anfangen von denselben Erb-werten von denen nur wenige aktualisiert werden.) Die Plastizität des Menschen liegt verwurzelt in der Abhängigkeit der Gestalt seiner Organe vom Großhirn.

Wie immer der Mensch aus der vormenschlichen Natur entsprang, es gilt:

1. Wie jede Art ist er Arten-Geburt des Allebens.
2. Es offenbart, enthüllt, manifestiert sich in ihm der Geist als Aktus, der vorher sich nur als in "Ideen" offenbarte.

СВЕРХИСТОРИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Как движение в некотором направлении человеческое бытие является сверхисторическим источником *историчности* – в том числе и историчности своего собственного бытия. Сущность историчности не исторична. Сильта и Хайдеггер здесь ошибаются.

Жизнь и пере-живание едины: как *пере-живание* жизни – шествие вместе с жизнью, а не оглядка на нее. То, что становится сознанием, есть прошедшее; мгновение жизни – это жизнь и пере-живание вместе. Целостное переживание человека 1. исторично, 2. сверхисторично (метафизично), 3. до-исторично (анималистично), 4. околоисторично (анекдотично), 5. интимно и чуждо истории (никогда не входит в историю: всеобщее одиночество, смерть).

В морфологическом формировании жизнь как процесс устойчивого разделения и ВИДООБРАЗОВАНИЯ не входит в... и... физико-химич[ескую] природу, которые в противоположность оформленности этого процесса вариативны. Поэтому морфологическое сходство никогда однозначно не объясняет сходство физиологическое. Скорее физиологическое сходство представляет собой диспозицию достигать при схожих химических [и] физических условиях схожих форм.

Случайной естественно-исторической и исторической фактичности человека философская антропология уверенно противопоставила огромные *возможности иного бытия человека*. (Начиная с наследственных ценностей, из которых актуализованы лишь немногие.) Пластичность человека укоренена в зависимости облика его органов от головного мозга.

Каким бы именно образом человек не возник из до-человеческой природы, для него характерно следующее:

1. Как и всякий другой вид, он представляет собой видовое рождение всеобщей жизни.
2. В нем проявляет, открывает, манифестирует себя дух как акт,

прежде обнаруживавший себя лишь в “идеях”.

ФРАГМЕНТ III

BSB Ana 315 B II 61 S. 58 (Notizbuch 61, 1927)

ZEIT UND SORGE

Spengler hat die aegyptische Kultur die Kultur der “langatmigen” Sorge genannt. Ihr ist gedacht, Vorblick und Rückblick (um der Aufgabe willen) eigen – das zwifache Gegenteil zum *Aufgehen in die Geburt des Augenblicks* und zum Voll-gesammeltsein in dem “nunc stans” des “ewigen Lebens” mitten in der Zeit. Auch hier: ein Mittleres zwischen zwei Grenzzuständen. Der Mensch des Alltags ist wieder getroffen. Es ist ein Versuch, die primäre Zeitlichkeit zu deduzieren oder doch als sinnhafte Notwendigkeit zu “verstehen” aus der *Struktur des Menschen* als eines Sorge-wesens – als Folge einer dynamischen Spannungsstruktur. Das Letztere ist wohl anzuerkennen. Das Sein, “das unvollendet ist und dem es um sich geht” – *fordert Zeit*. Das Nichtigke, das seine Nichtigkeit durch Abtragung seiner Schuld aufzuheben sucht, – *fordert Zeit*.

ВРЕМЯ И ЗАБОТА

Шпенглер назвал египетскую культуру культурой “беспредельной” заботы. О ней думают, что в ней (ради решения ее задач) объединены взгляд в будущее и взгляд в прошлое: двойственная противоположность к *восхождению в рождение мгновения* и к целособранному бытию в “nunc stans”¹² “вечной жизни” во времени. И здесь: между двумя пограничными состояниями нечто среднее. Нам снова встречается человек повседневности. Налицо попытка дедуцировать первичную временность или “понять” ее как обладающую смыслом необходимость из *структуры человека* как существа, пребывающего в заботе – как следствие некоей динамически напряженной структуры. Последнее следует признать во всей его полноте. Бытие, “которое является несовершенным и которое заинтересовано в себе самом” – *требует время*. Ничто, которое стремится снять свое ничтожество путем погашения своей ви-

¹² “Состояние теперь” (*лат.*).

¹³ Терминология данного пассажа, возможно, отсылает к фрагменту Анаксимандра: “А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени.” (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / Пер. А.В. Лебедев. М., 1989. С. 127). Ср. разработку этой темы у позднего Хайдеггера: Изречение Анаксимандра // Мартин Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 28–68.

ФРАГМЕНТ IV

BSB Ana 315 B II 60 S. 4–9 (Notizbuch 60, 1927)

WAHRHEIT

1. “Immanente Wahrheit” geht auf intentionale Gegenstände und Deckung von Anschauung und Gedanke.
2. Transcendentale Wahrheit auf Sosein des Realen, das als solches vorgegeben ist.
3. Objektive Wahrheit ist Deckung von Sinngebilden des Urteils mit anschaulichem Sachverhalt. Sie “besteht” oder “nicht” – wenn geurteilt ist. Wahrheit schließt ein: Denkart – ideales Sein.
4. Die entdeckterische Wahrheitsfunktion wird in objektiven Verhältnissen vor... Urteil und... Gegenstände verwendet.
5. Wahr-sein als ontischer Bestand.
6. Deckung ist Zeichen. Die wesentliche Deckung ist die von apriori aposteriori.

Mit Recht Heidegger:

1. “Übereinstimmung” ist Gleichheit; aber Gleichheit worin denn? Was besagt “adaequatio intellectus cum re”? Abbildung? “Aequare” ist doch Angleichung und ist hier nicht Soseinsidentität gemeint.
2. *Sinngehalt und anschaulicher Tatbestand* decken sich; was ist dies für ein Sein diese Beziehung eines Idealen zu einem realen Sein?
3. Wahr-sein ist die *Sache* (Sosein) *in Entdecktheit* und Wahrsein ist Entdeckendsein.
4. Es ist zunächst ein existentialer Modus des Menschen als “Dasein”. Das meint wohl Thomas, wenn er sagt: Nur wenn der Intellectus nicht bestimmt ist durch die Materie des Leibes (nus poeticos), kann er durch die Sache bestimmt sein. Ist die Wahrheit nicht durch innere *Wahrhaftigkeit bedingt* – nicht des Reales, sondern der Selbstvergegenständlichung alles nur Psychischen, der Außerkraftsetzung der Wünsche, Begierden, die ein Bild in ihrer Linie formen – im Gegensatz zur Sache?
5. Das Wahr-sein fällt mit Selbstgegebenheit zusammen respective dem Einleuchten der unverdeckten Sache in mente. Anders das Wahr – Falsch.
6. Wahrheit nicht statisch; sie ist Aktus der Bewährung.

Zeit und Wahrheit

Ist “das Cäsar 44 starb” unabhängig von der Zeit? Wieso? War der Satz “wahr” ehe das Ereignis eintrat? Ist der Satz – sofern die Zeitbestimmung in die Materie des Urteils aufgenommen ist – zu jeder folgenden Zeit wahr?

Das erstere ist nicht der Fall. – Das letztere wohl. Aber “ewig” ist doch dieses Wahrsein nicht! Schon aus erstem Grunde, daß das urteilende geistige Sein ist doch Voraussetzung, dass Wahrheit sei. Und dies ist doch endliches, zeitliches Sein – ohne transzendentalen Schluss. Dass der ideale Sinngehalt und der Tatbestand und ihre Deckung keine zeitliche Relation sind, besagt keineswegs, der Sinngehalt könne außerhalb des Urteilsaktes sein – und ohne den Tatbestand – oder der Tatbestand richtet sich dem idealen Gehalt. Wahrheit besteht nur in drei A: 1. Ideale Gehalt. 2. Aktus. 3. Sache. Es geht nicht an, gefundene Sätze und die Art wie der Satz eines anderen übereinstimmt mit einer Tatsache, der Satz im Buch – abgelöst vom Aktus – auf das ursprüngliche Wahrheitserlebnis anzuwenden. Die Unabhängigkeit der Relation (1, 3) von der Zeitstelle des Aktus (2) ist keine Unabhängigkeit vom Aktus.

ИСТИНА

1. “Имманентная истина” восходит к интенциональным предметам и сокрытию воззрения и мысли.

2. Трансцендентальная истина [восходит] к так-бытию реального, заданному как таковое.

3. Объективная истина есть сокрытие чувственных образований суждения предметным содержанием воззрения. Она “состоит” или “не состоит” – в зависимости от того, как судить. Истина замкнута: способ мышления – идеальное бытие.

4. Функция истины совершать открытия выступает в объективных отношениях прежде... суждения и... предметов.

5. Быть истинным как онтическое наличие.

6. Сокрытие есть знак. Сущностное сокрытие есть *apriori aposteriori*.

Хайдеггер прав:

1. “Согласование” – это тождество. Но тогда в чем состоит это тождество? Что означает “*adaequatio intellectus cum re*”¹⁴? Отображение? “*Aequare*”¹⁵ – это уподобление; идентичность так-бытия здесь в виду не имеется.

2. *Содержание чувств и фактическое наличие воззрения* скрывают себя. Чем будет для бытия это отношение идеального бытия к бытию реальному?

3. Быть истинным – это *предмет* (так-бытие) в *открываемости*, и истинное бытие – это открывающее бытие.

4. Прежде всего существует экзистенциальный модус человека как “здесь-бытия”. Это имеет в виду Фома [Аквинский], говоря: лишь когда интеллект не определен материей плоти (*nus poeticos*),

¹⁴ Соответствие ума вещи (*лат.*).

¹⁵ Уравнивание (*лат.*).

он может быть определен предметом. *Обуславливается* ли истина не внутренней истинностью – относится ли она не к реальному, но к самоопредмечиванию всего, что является только лишь психическим, к утверждению во вне силы желаний, вожделения, формирующих в соответствии со своей линией образ – в противоположность вещи?

5. Бытие истинным совпадает с самоданностью соответственно убедительности несокрытой вещи *in mente*¹⁶. Иное: истинное – ложное.

6. Истина не статична; она есть акт проверки на истинность.

Время и истина

Независимо ли [высказывание] “Цезарь умер в 44 г. до н.э.” от времени? Каким образом? Не вошло ли прежде это высказывание “истинно” в событие? Является ли это высказывание – насколько определение времени воспринимается материей суждения – истинным для всякого последующего [момента] времени? Первого не бывает. Второе имеет место. Но это бытие истинным отнюдь не “вечно”! Уже на том первейшем основании, что выносящее суждение духовное бытие – это лишь предпосылка того, что истина существует. Оно представляет собой конечное, временное бытие – без трансцендентального финала. Тот [факт], что идеальное содержание чувств, фактическая наличность и их сокрытие не являются отношениями во времени, никоим образом не указывает на то, что содержание чувств может быть вне акта суждения – и без фактической наличности – или что фактическая наличность направлена на идеальное содержание. Истина состоит лишь в трех А: 1. идеальном содержании; 2. акте; 3. вещи. Неправильно прилагать сформулированные высказывания и тот способ, каким высказывание другого согласуется с фактом, высказывание в книге – вне акта – к изначальному переживанию истины. Независимость отношения (1, 3) от времени и места совершения акта (2) не есть независимость от акта.

ФРАГМЕНТ V

BSB Ana 315 B II 64 S. 17, 16 (Notizbuch 64, 1927)

ANGST

Der Mensch ist Angst – und Liebe. Die Angst ist Folge der Triebverdrängung, Vergehirnlichung des Menschen. Sie führt zum extremen Machtwillen, der zentral der Angst begegnet. Die Liebe ist nicht nur Liebe zum Bekannten – zum Wesens-unbekannten. Die Liebe sucht das Wesen an sich – in der Sphäre unbekannter Wesenheit. Die Heidegger’sche

¹⁶ В сознании (*лат.*).

Lehre von der Angst – ist nur absolute Irdischkeit. Angst ist biologisch-psychologische Urtatsache des Menschen. Er ermöglicht die Idee des Sündenfalls. Liebe ist Überwindung der Angst. Der “Raum” ist nicht angstweckend – nur das was “darin” sein könnte (s. Lieb...). Pascal. Ideale Gegenstände erwecken keine Angst. Schiller. Die Liebe zum neuen Wesensreich – das ist objektiver Grund zur Angst vor Realem und Zufälligem.

Der Pionier des lebensüberflutenden Lebens – das ist das erste – .

Die “ziehende Schöne” – das war doch das Erste – und ihr Nichterscheinen forderte Angst.

Die Theorie L. (Liebecks?) steigert – Angst in der Geschichte.

LIEBE UND TOD

Der Eros und der Todestrieb sind die Urphaenomene des Lebens. Alle... besorgt der Eros, alles Altern der Trieb zum Tode. Das allgemeine Leben ist nur Eros. Der Todestrieb ist sekundär – und nur für... (Wegbereitung? Wegbrechung?) des Eros da. Leb[en] und Sterben.

СТРАХ

Человек – это страх. И любовь. Страх – это следствие вытеснения инстинктов и оmozговления человека. Он ведет к предельной воле к власти, сердцевине страха. Любовь – это не только любовь к известному, но и к неизвестному по своей сути. Любовь ищет сущность в самой себе – в сфере неизвестной сущности. Учение Хайдеггера о страхе абсолютно земное. Страх – биолого-психологический изначальный факт человека. Он делает возможной идею грехопадения. Любовь – это преодоление страха. “Пространство” не пробуждает страх – страх пробуждает лишь то, что может “в нем” быть (см. Люб...). Паскаль. Идеальные предметы не вызывают страх. Шиллер. Любовь к новому царству сущности – это объективное основание для страха перед реальным и случайным.

Пионер жизни, переливающейся через край жизни – это первое – .

“Притягивающая красота” – это было первое – и ее неявность влекет за собой страх.

Теория Л. (Либека?): возрастает – страх в истории.

ЛЮБОВЬ И СМЕРТЬ

Эрос и инстинкт смерти – это изначальные феномены жизни. Все

[юное] заботится об эросе, все состарившееся – об инстинкте смерти. Всеобщая жизнь – это только эрос. Инстинкт смерти вторичен и существует лишь для... (подготовки пути?, прерывания пути?) эроса. Жизнь и смерть.

ФРАГМЕНТ VI

BSB Ana 315 B II 63 S. 8–16 (Notizbuch 63, 1927)

GEIST UND ZEIT

1. Ewig ist allein ens a se *als* solches.
2. Der Geist ist überzeitlich – aber *zeit-bezogen*.
3. Die klassische Lehre, die einen *überzeitlichen aktiven und fertigen* Geist annimmt, ist falsch.
 - a) Die Tätigkeit empfängt der Geist erst durch das Leben und *geistige Tätigkeit* ist zeitlich im Sinne von *zeit-setzend*.
 - b) Der Geist ist nicht historisch konstant. Er wächst, nimmt ab auch an kategorialen Denk-Schau-Liebesformen – der Funktionalisierung von Ideen.
 - c) Der Geist differenziert sich in Aktqualitäten von Ideen erst durch Mitgehen und Konstruktion mit ewigem Geist.
4. Aber: Der Geist als *intentio* ist auch im Menschen überzeitlich. Die *intentio* ist *instantan*¹⁷ – am Ende der Tätigkeit – und schneidet die absolute [und] individuelle Zeit. Hier ist der Widerspruch zu Heidegger.
5. Die *Werdezeit* als absolute Zeit (im Unterschied von der Zeit des Sein-Werdens) ist die Art und Weise, in der “Leben” auf Grund seiner ontologischen Wesensnatur (als Selbst-sicherhaltendes, Selbst-sichbewegendes, Selbst-sichveränderndes, auf sich als zu einem Ziele bezogenes im Erreichen Vergehen des Seins) *ist*. Die Geschichtlichkeit des Geistes ist nicht eine Folge des reinen Geistes, sondern des Lebens, *in und durch das sich der Geist darstellt*; das ihm Tätigkeit und Wirksamkeit verleiht, das ihn aber auch je begrenzt auf die Begebenheiten des Lebenserforderlichen.
6. Die relative objektive Zeit der Physik, die messbar ist, ist relativ auf die absolute Zeit des Lebens.
7. Die *eine* absolute Zeit des Allebens.
8. Es gibt Unterhistorisches: Die Phasenfolgen des Lebens und die anorganische Natur. Historisches: Die Einheit von Geist und Leben. Überhistorisches: 1) Der überzeitliche Geist. 2) Ewiges.
9. Leben ist *sempitern*: Überall ist Zeitlichkeit, wo Leben ist.
10. Heidegger verkennt: dass der Geist auch als überzeitlicher wachsen kann – in dem ihm in seinem überzeitlichen Sein doch das, was er historisch

¹⁷ От франц. *instantané* – моментальный, мгновенный.

wurde, immanent – in ihm erhalten bleibt. Das erst erklärt “Kulturwachstum”.

11. Er verkennt die Seinsrelativität des historischen Seins selbst auf die Stellung des Beobachters in der absoluten Zeit und dass eben dies Prinzip der historischen Relativität die Überzeitlichkeit des Geistes voraussetzt.

“Im Vorlaufen zu seinem Vorbei – *hat* Dasein Zeit”. Es gibt sich selbst Zeit – ist zeitlich.

BERGSON UND HEIDEGGER

Auch für Bergson “ist” der Mensch seine Geschichte. Genau wie für Graf York, für Heidegger. Auch das ist “Historismus”. Nur nicht Historismus der Gewordenen, sondern der werdenden Geschichte. So gibt es keinen Appell an Überhistorisches, – sei es ens a se – sei es Person.

Aber dieser Standort vergisst nicht nur Relativität des historischen Seins, seine Erlösbarkeit; er sieht auch nicht, dass die Geschichte immer am Menschen ist (als Teil), *nicht* der Mensch (Dasein) “in der Geschichte”.

1. Es gibt “*Unterhistorisches*”, d.h. das, was im Menschen zur Natur gehört, der toten, wie der lebendigen. Dazu gehört auch das erbliche, biologische Apriori (Mythos, Vorzeit).

2. “*Nebenhistorisches*”: Intime Person (gegenüber Litt).

3. Das “*Überhistorische*”: Beziehung des Zentrums zu sich selbst und zum ens a se und seinem Werdesein. Es gibt weder “Kosmos” noch Vorsehung, *Idea*e ante res. Und doch bleibt das Wahr-Sein am Wahren (mit...), das Gut-Sein selbst “überzeitlich”.

Prinzip der Vernunft selbst.

4. *Es gibt das “historisch Gleichgültige”*. Geschichte nicht Summe von individuellen Biographien ist, sondern kollektiver Wandlungen. Auch hier ist eine Einfachheit der Struktur des Daseins vorausgesetzt, die *nicht existiert. Die ewigen Wahrheiten der Mathematik.*

Es ist durchaus unklar, wie denn Dasein bei Heidegger zeitlich sein soll. *Ein Ereignis* in “wir” und objektiver *Zeit ist es nicht*. Es soll *Zeit sich nehmen*, da es historisch ist, d.h. etwas um seinetwillen werden “soll”. Ist es dann aber nicht gerade überzeitlich – wenn es Zeit setzt?

Heidegger müsste “Leben” und “Geist”, Lebenszentrum und Aktzentrum doch besonders prüfen in ihrem Verhältnis zur Zeit.

Diejenigen Sätze der Mathematik, die auf eindeutigen, streng gesetzmäßigen Erzeugungsprinzipien beruhen (“Mathematik ist mehr Tun als Erkennen” – Brower), sind auf alle Fälle “*sempiterna*” Wahrheiten, da sie auf dasselbe relativ sind als die Zeit selbst. Nur die Sätze, die auf “freien Zahlfolgen” beruhen, müssen konstruiert sein, um wahr zu sein. Es muss ein Beispiel, ein Fall aufgewiesen sein – phänomenologisch – für den sie gelten. Ewige Wahrheiten und Wahrheiten für *göttlichen Geist* sind auch die ersten nicht. Aber ist zwei mal zwei = vier ($2 \times 2 = 4$) nicht mindestens *sempitern* gültig?

TOD

Der Tod hätte die absolute metaphysische Bedeutung nur dann, käme er dem Menschen qua Menschen allein zu: Er ist aber eine allgemeine Tatsache (Wesenstatsache) des Lebens und des Menschen nur, soweit er Lebewesen ist. Die besondere eigenartige Stellung, die jeder "für sich" zu seinem Tod hat – zweifellos richtig – kann mit ihrer Ergriffenheit diese Identität des Todes nicht aufheben. Sollen wirklich alle Seinsarten abhängig sein vom Leben und Tod des Wesens, das "ich selbst bin"? "Für mich" – gewiss.

Der Tod wird *in* seinem Auf- und Zukommen und im selben Masse durch uns als Person möglich überwunden: Die Person eignet sich Energie des Daseins und Wirkens und der Selbstständigkeit des Daseins an, während die ursprüngliche Lebensenergie langsam in ihre anorganische Form zurückfindet. Nur die nicht durch den Geist angeeignete Energie kann ins Anorganische zurückfinden. Die These Heideggers, es sei der Tod das "Vorlaufen" in die Möglichkeit der Unmöglichkeit des Daseins, ist also falsch. Sie erinnert an Freud, nach dem Todestrieb das Zurück ins Anorganische ist.

Die Geschichtlichkeit des Daseins (Mensch) beruht zwar auf der Bedeutung des Todes, gleichzeitig aber auch auf dem durch den biologischen Rythmus des Lebens unverbrüchlichen *Überlebens*-Charakter aller geistigen Werke, Inhalte – ihrer Aufnehmbarkeit und Fortführbarkeit durch andere.

Das setzt die *Überzeitlichkeit des geistigen Subjekts* gegenüber dem Rythmus des Lebens voraus.

Die Heidegger'sche Lehre setzt einen absoluten Individualismus und Singularismus voraus (*solus ipse*), dar ein ganz spätes Produkt der Geschichte ist. Sie führt in Weltenprivatismus in der Zeit.

Der Tod nimmt mit seiner Nähe ein freundlicheres Gesicht an – nach Heidegger unverständlich.

Heidegger und Spinoza: "Der freie Mensch denkt..." (Goethe). Die Wahrheit ist: Der freie Mensch sieht eine *Struktur seines Lebens*, in die er geforderte Inhalte setzt.

PARADOXIE...

Ist Geist und Person überzeitlich, müssen sie dann nicht *immer* gewesen sein? (Präexistenz).

Nie! Denn:

1. Zentrum der Akte ist ontisch identisch mit Geist als Attribut.
2. Individuelles Wesen *wird* erst "mit" der Realisierung, Ertätigung durch ein Lebewesen (*cum rebus ens*).
3. Aneignung der Tätigkeit während des Lebensabflusses – also mögliche Post-Existenz.
4. Überzeitlichkeit schließt "Bezug auf Zeitlichkeit" und Wesensbezug nicht aus.
5. *Maß* von Sublimierung und Erkräftigung und Erwerbung von Ideen,

Funktion – fließt in die überzeitliche Sphäre der Person zurück.

INTENTIO. AKT. TÄTIGKEIT

1. *Intentio* ist das Korrelat zu Wesen, Wesenswert. Sie ist unabhängig vom Leben; sie entspricht in ihrer Gesetzlichkeit den Seinsprinzipien. Sie schneidet die absolute Zeit des Lebens.

2. *Tätigkeit* ist biopsychischer Begriff. Alle intentionale Tätigkeit ist biologisch, d.h. physiologisch und psychologisch bedingt.

3. *Akt* ist *Intentio*, sofern sie von 1. Tätigkeit tragbar, 2. aber noch unbestimmt in welchem Grad durch wen(?) usw. gedacht ist. Ein Grenzbegriff.

Die fundamentale Frage: Wie kann *überzeitliches* Sein (von Akt und Idee) *wachsen durch zeitliche Tätigkeit* – wie kann das, was in der Sphäre der Zeitlichkeit geschieht – fruchtbar werden für den überzeitlichen Geist (und ewiges Sein), ist nie richtig gestellt werden. Bei Kant besteht zwischen zeitlichem und überzeitlichem Sein (des Dinges an sich im Menschen) *absolute Kluft* (Euken).

Ist es nicht Urphänomen, dass durch zeitliche Denkakte usw. sempiterna Wahrheiten gefunden werden? $2 \text{ mal } 2 = 4$.

ДУХ И ВРЕМЯ

1. Вечным является единственно *ens a se как* таковое.

2. Дух – над временем, но *связан со временем*.

3. Классическое учение, признающее некий *надвременно активный и совершенный* дух, ложно.

а) Деятельность воспринимает дух прежде всего через жизнь, а *духовная деятельность* связана со временем в том смысле, что она устанавливает время.

б) Дух не является исторически константным. Он размягчается и мельчает в категориальных формах мышления, созерцания, любви – в функционализации идей.

с) В качествах актов дух дифференцируется от идей прежде всего посредством совместного протекания и [общей] конструкции с вечным духом.

4. Но: как *intentio* дух является надвременным также и в человеке. *Intentio* является мгновенным – в конце деятельности – и разделяет абсолютное [и] индивидуальное время. Здесь у Хайдеггера противоречие.

5. Время становления как абсолютное время (в отличие от времени бытия-становления) является тем способом, которым “жизнь” на основании своей онтологической сущностной природы (как само себя сохраняющее, само себя движущее, само себя изменяющее, связанное с самим собой как с целью, реализуемой в достижении чего-либо, протекание бытия) *есть*. Историчность духа является следствием не чистого духа, но жизни, *в которой и посредством которой представля-*

ет себя дух; жизнь наделяет дух деятельностью и активностью, но она же и ограничивает его требуемыми жизнью событиями.

6. Относительно объективное измеряемое физическое время является относительным в сравнении с абсолютным временем жизни.

7. Абсолютное время всеобщей жизни.

8. Существует доисторическое: последовательные фазы жизни и неорганическая природа. Историческое: единство духа и жизни. Сверхисторическое: 1) надвременной дух. 2) вечное.

9. Жизнь постоянна: повсюду там, где существует жизнь, есть временность.

10. Хайдеггер недооценивает: что дух может расти так же и как нечто надвременное – в той мере, в какой в нем в его надвременном бытии имманентно сохраняется то, что он является историческим. Прежде всего это объясняет “рост культуры”.

11. Он (Хайдеггер) недооценивает бытийственную относительность исторического бытия как такового в отношении позиции наблюдателя в абсолютном времени и [то,] что именно этот принцип исторической относительности обуславливает надвременность духа.

“В пред-шествии к своему прохождению здесь-бытие *имеет* время”. Оно дает само себе время – оно временно.

БЕРГСОН И ХАЙДЕГГЕР

И для Бергсона человек “есть” его история. Точно так же как для графа Йорка и Хайдеггера. И это тоже “историзм”. Только историзм не ставшей, но становящейся истории. Нет никакого обращения к сверхисторическому – будь то *ens a se*, будь то личность.

Но эта позиция забывает не только относительность исторического бытия, его разрешимость; она также не замечает, что история всегда существует в человеке (как часть), а *не* человек (здесь-бытие) – “в истории”.

1. Существует “*доисторическое*”, т.е. то, что в человеке принадлежит природе, как мертвой, так и живой. Сюда же относится и наследственное, биологическое а *prigoi* (миф, доисторическое время).

2. “*Около-историческое*”: интимная личность (против Литта¹⁸).

3. “*Сверхисторическое*”: связь центра с самим собой, с *ens a se* и со своим становящимся бытием. Нет ни “космоса”, ни Провидения, нет идей прежде вещей (*ideae ante res*). И все же бытие истинным остается в истинном (с...), [как и] само благое бытие, “надвременным”.

Принцип разума самого по себе.

4. Существует “*исторически безразличное*”. История – это не сумма индивидуальных биографий, но совокупность коллективных

¹⁸ Литт Теодор (1880–1962) – профессор философии в университетах Бонна и Лейпцига.

изменений. Здесь также предполагается некая простота структуры здесь-бытия, которая *не существует. Вечные истины математики.*

Совершенно не ясно, каким тогда образом здесь-бытие у Хайдеггера должно быть временным. *Событием* в “нас” и в объективном времени оно не является. Оно должно *принимать на себя время*, так как является историческим, т.е. “должно” из-за него становиться чем-то. Но разве не является оно поэтому непосредственно надвременным – если оно устанавливает время?

Хайдеггер должен был бы “жизнь” и “дух”, жизненный центр и центр актов с особым тщанием проверить в их отношении ко времени.

Те высказывания математики, которые основываются на однозначных, строго закономерных принципах выведения (“Математика – это скорее деятельность, чем познание” – Брауэр), являются в любом случае “*постоянными*” истинами, так как они относительны в том же самом смысле, что и само время. Лишь те высказывания, которые основываются на “свободных числовых рядах”, для того, чтобы быть истинными, должны быть сконструированы. Должен обнаруживаться – феноменологически – хотя бы один пример, случай, для которого они были бы истинны. Вечные истины и истины для *божественного духа* также не относятся к числу первых. Но разве дважды два четыре ($2 \times 2 = 4$) не истинно по меньшей мере постоянно?

СМЕРТЬ

Смерть обладала бы абсолютным метафизическим значением лишь в том случае, если бы была характерна лишь для человека как человека. Но она представляет собой всеобщий факт (сущностный факт) жизни и относится к человеку постольку, поскольку он является живым существом. То особое уникальное положение, которым обладает каждый “для себя” в отношении своей смерти – несомненно правильное – не может при всей своей потрясаемости снять эту идентичность смерти. Должны ли действительно все виды бытия быть зависимы от жизни и смерти того существа, которое “есть я сам”? “Для меня” – несомненно.

Смерть в своей поступи и своем движении в такой же самой мере по возможности преодолевается нами как личностью: личность усваивает энергию здесь-бытия и деятельности и само-стоятельность здесь-бытия, в то время как изначальная жизненная энергия медленно возвращается в свою неорганическую форму. Лишь не усвоенная духом энергия может обратиться назад в неорганическое. Тезис Хайдеггера о том, что смерть – это “забегание” в возможность невозможности здесь-бытия, является, таким образом, ложным. Он напоминает о Фрейте, согласно которому инстинкт смерти – это возвращение в неорганическое.

¹⁹ Один только я (*лат.*).

Историчность здесь-бытия (человек) покоится хотя и на значении смерти, но одновременно – и на благодаря биологическому ритму жизни непрерывном *переживательном* характере всякой духовной деятельности, содержательно – на ее восприимчивости и продолжаемости посредством других [людей].

Это предполагает *надвременность духовного субъекта* перед ритмом жизни.

Учение Хайдеггера предполагает абсолютный индивидуализм и сингуляризм (*solus ipse*¹⁹), хотя это и очень поздний продукт истории. Оно ведет к приватизму миров во времени.

Смерть по мере ее приближения принимает более дружелюбный облик – согласно же Хайдеггеру, это непонятно.

Хайдеггер и Спиноза: “Свободный человек мыслит...” (Гёте). Истина: свободный человек видит некую *структуру своей жизни*, в которой он устанавливает требуемое содержание.

ПАРАДОКСЫ...

Если дух и личность надвременны, то не должны ли они существовать *всегда*? (Предсуществование.)

Нет! Потому что:

1. Центр актов онтически идентичен с духом как атрибут.
2. Индивидуальная сущность *становится* прежде всего вместе “с” реализацией, активностью посредством живого существа (*cum rebus ens*²⁰).
3. Усвоение деятельности по мере истечения жизни – таким образом, возможно существование после смерти.
4. Надвременность не исключает “связь с временностью” и связь с сущностью.
5. *Мера* сублимирования, усиления и приобретение идей, функции – изливается обратно в надвременные сферы личности.

ИНТЕНЦИЯ (INTENTIO). АКТ. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

1. *Интенция (Intentio)* – это коррелят сущности, сущностной ценности. Она независима от жизни; в своей закономерности она соответствует принципам бытия. Она разрезает на части абсолютное время жизни.

2. *Деятельность* – биопсихическое понятие. Всякая интенциональная деятельность обусловлена биологически, т.е. физиологически и психологически.

3. *Акт* – это интенция (Intentio), насколько та мыслится 1) как переносимая деятельностью, 2) но неопределенно: в какой степени, посредством чего и т.д. Пограничное понятие.

²⁰ Сущее вместе с вещами (*лат.*).

Фундаментальный вопрос: как может *надвременное* бытие (акта и идеи) *возрастать посредством деятельности во времени* – как может происходящее в сфере временности становиться продуктивным для надвременного духа (и вечного бытия), – никогда не ставился правильно. У Канта между временным и надвременным бытием (вещью-в-себе в человеке) наличествует *абсолютная пропасть* (Эйкен).

Не является ли изначальным феноменом то, что посредством происходящих во времени мыслительных актов и т.п. обнаруживаются постоянные истины? $2 \times 2 = 4$.

ЧЕЛОВЕК – ДВИЖЕНИЕ К БОЖЕСТВЕННОМУ?

Михаэль Габель

Философской антропологии Макс Шелер посвятил свое опубликованное в 1928 г. сочинение “Положение человека в космосе”, ставшее в профессиональных кругах самым известным из его поздних сочинений (GW IX, 7–71)¹. Оно считается свидетельством перемены в фундаментальных воззрениях Шелера в сопоставлении с его так называемой феноменологической фазой, начало которой можно отнести к 1906 г., к рецепции Шелером “Логических исследований” Э. Гуссерля (1900/1901), а конец имел место незадолго перед 1923 г., годом выхода в свет нового издания книги “Сущность и формы симпатии”². В этом исследовании будет продемонстрировано, что поздние сочинения Шелера в действительности не представляют собой какого-либо нового или иного начала по сравнению с феноменологическими трудами предшествующих лет. Скорее Шелер следует в них феноменологическому анализу, дополняя его, правда, результатами исследований других философских или естественнонаучных дисциплин. Поздние сочинения Шелера следует, таким образом, рассматривать не как перемену, но как дополнение. Главным составляющим этого дополнения является метафизическая теория Шелера, которую он, наконец, выводит из результатов своего феноменологического анализа. Возможно, она влиятельна также и благодаря тому воздействию, какое оказывает на читателя сочинение Шелера “Положение человека в космосе”.

То, что отличает труд Шелера – это феноменологический метод, к которому он прибегает для того, чтобы определить сущность человека. Говоря несколько упрощенно, этот метод заключается в том, чтобы мыслить о человеке как занимающем промежуточное

положение существе, не исходя из позаимствованных у метафизики или естественных наук негибких сущностных понятий жизни и духовного. У Шелера речь идет преимущественно о том, чтобы свести жизнь и дух к некоему прафеномену и исходя из этого постичь человека как занимающего промежуточное положение существо и как сущность, соединяющую в себе жизнь и дух. При первом обдумывании этой мысли Шелера концентрация на прафеномене представляется всего лишь искусственным методическим приемом сущностного определения человека. Однако при дальнейшем заинтересованном размышлении становится очевидно, что прафеномен имеет не только методическое значение наиболее отчетливого и ясного примера, но что в нем являет и высказывает себя в изначальном виде само бытие человека. А именно оно предстает как различие.

Что же такое этот прафеномен? В сочинении “Положение человека в космосе” Шелер в решающем месте определяет его как “обращение” (*Umkehrung* – GW IX, 32). Обращение – это центральное событие, в котором человек являет себя одновременно и как живое существо, и как существо разумное и духовное. Но прежде чем Шелер начинает говорить о прафеномене обращения, он подробно говорит о сущности живого и раскрывает его сущностные уровни; при этом он уже рассуждает – правда, симптоматично коротко – о духе как “предметности” (GW IX, 32). Поэтому все выглядит таким образом, словно развиваемые для жизни и духа понятия приводят к феномену обращения. Но в этом случае обращение оказалось бы вторичным феноменом. В действительности же все обстоит как раз наоборот. Внутренние определения живого и духовного раскрываются во всей их значимости прежде всего из прафеномена обращения.

Решающим подтверждением именно такого понимания является следующий содержащийся в работе “Положение человека в космосе” пассаж, в котором определение носителя духа и жизни формулируется как открытый вопрос: «Лишь такое существо, “носитель” духа, по сравнению с животным, включая и его разумность, динамически совершенно изменило принципиальную связь с действительностью как вне себя, так и с собой» (GW IX, 32).

Прежде чем подробно истолковать это место, следует сначала продемонстрировать, что оно не единственное. Хотя Шелер и говорит о феномене “обращения” скорее лишь вскользь, для него он всегда является центральной темой, связанной с подходом к антропологическому определению человека. Так, один манускрипт, датированный 1922 г. и принадлежащий непосредственному окружению относимого к среднему периоду творчества Шелера сочинения “О вечном в человеке”, озаглавлен “Перелом (*Umschwung*) в человеке. “Дух” человека” (GW XII, 127–132)³. Из этого текста со всей очевидностью следует, что “перелом” следует понимать как синоним “поворота” или “обращения”. В сжатой форме этот текст 1922 г. уже

содержит основные элементы сочинения “Положение человека в космосе”. Прежде всего в нем ясно утверждается, что связанный с прафеноменом “обращения” исходный пункт антропологического вопроса позволяет, с одной стороны, настаивать увереннее, чем прежде, на единстве человека с другими живыми существами и обнаруживать в самом человеке структуры живого вплоть до вегетативных процессов. С другой стороны, взятый в качестве исходного пункта прафеномен обращения делает возможным признание и оценку “невиданного различия” (GW XII, 128) между человеком и животным. Исходя лишь из одних полученных науками о человеке знаний о сходстве и различии отдельных органов или форм организации человека и животного это двойное признание целиком обосновано быть не может. В любом случае, этого невозможно достичь только на основании чисто количественного возрастания душевного в человеке по сравнению с душевными процессами в животном (GW XII, 128). Промежуточное положение человека не возникает также исключительно из привносимой извне противоположности духовного (как личности или субстанции) и живого (GW XII, 127). В смысле прафеномена “первое место” занимает скорее “поворот”, «обращение фундаментальных отношений, существующих между органической жизнью и духовным “порядком”» (GW XII, 129). О прафеномене обращения далее говорится, что он отсылает к метафизическому основанию своего собственного само-свершения и что в нем происходит событие “становления человека” в некоем “не временно-эмпирическом смысле” (GW XII, 129). Там же феномен обращения как становления человека Шелер обозначает как “космическое, метакосмическое *revolutio*” (GW XII, 129). Благодаря феномену обращения человек проявляет себя как “свидетельство и событие... как пример”; это означает, что мыслимыми становятся и другие сущности, являющие себя в прафеномене “обращения”. Затем, однако, говорится, что человек – это “пункт, фаза, место в космосе”, даже “разрыв, место прорыва” (GW XII, 129) в установленном ходе вещей, что ясно свидетельствует об особом положении человека, заключающемся в феномене обращения.

Наконец, в рукописи 1922 г. разъясняется также и само событие обращения, хотя и коротко. Шелер описывает его как освобождение или возвышение сознания, или витального центра всех психических процессов живого существа, которые рассматриваются как средства сохранения жизни вплоть до уровня духа, понимаемого как самоцель и носитель объективной правильности вещей и ценностей (GW XII, 129). Далее, в феномене обращения заключено освобождение привязанности живого существа к своей организации и среде “в размерах и масштабах универсума” (GW XII, 130). «Познающий, выходит он из узости своей собственной животной среды обитания в просторы и дали “мира”» (GW XII, 130). Таким образом, становятся возможны познание сущности, обнаружение истины, “идеи блага, кра-

соты и права” (GW XII, 131), “царство культуры” (GW XII, 130), бытие личности (GW XII, 131). Правда, динамический характер обращения, о котором Шелер говорит в небольшом пассаже в сочинении “Положение человека в космосе” затрагивается здесь лишь мимоходом.

Аналогичные отсылки к прафеномену “обращения” обнаруживаются и в других манускриптах Шелера по философской антропологии, как это, например, имеет место в рукописи “Метафизическая обособленность человека” 1927 г. (GW XII, 209) под обозначением “поворот к себе” или в работах о старости и смерти, рассматриваемых как “поворотный пункт” (GW XII, 331).

Еще более важной, чем манускрипт 1922 г., является опубликованная еще в 1913 г. в журнале “Чистые листы” и позднее включенная в сборник “О крахе ценностей” статья “В поисках философии жизни”, содержащая набросок об Анри Бергсоне (GW III, 311–339). Эта статья тесно связана с разработкой Шелером собственного феноменологического проекта, как он представлен в труде “Формализм в этике и материальная этика ценностей” (1913–1916 гг.). Это отчетливо прослеживается, если прочесть замечания Шелера о Бергсоне, в которых он сравнивает учение французского философа с феноменологической философией.

Именно в связи с этим Шелер впервые говорит о прафеномене обращения. Он отсылает к работе Бергсона “Материя и память”⁴. Бергсон говорит в ней об отношениях, связующих дух и материю, в рамках которых они взаимно влияют друг на друга. Шелер высоко оценивает у Бергсона его описание отношений между человеком как духовным существом и миром и между человеком и его телесно-душевной организацией. Во-первых, отмечается беспредельная открытость вещам, являющим себя как мир. Она проявляется в “самоотдаче созерцательному содержанию вещей”, в “движении глубокого доверия”, в “движении симпатии, радости от существования, приветствия возрастания наполненности” в постижении вещей мира. Во-вторых, речь идет об опыте данного бытия вещей как “тока бытия” (GW III, 325). За каждым истинным познанием, продолжает Шелер, говоря о своем прочтении Бергсона, стоит со-реализуемая позиция, согласно которой познаваемое в своем чистом данном бытии должно быть чем-то большим, чем то, что о нем познано, а именно тем, что оно есть “в самом себе” (GW III, 325). По сравнению с чистым данным бытием вещей фактическое познание вещей есть лишь несовершенно передающий вещи в их бытии, “видоизмененный, моделирующий человеческий опыт” (GW III, 325). В этой шелеровской интерпретации Бергсона обращает на себя внимание динамический, подвижный характер процесса. Данное бытие мира в вещах испытывается как протекающий ток. Позиция человека по отношению к миру – это открытость в движении самораскрытия. Положение человека относительно мира, отношения человека с

действительностью являются динамической реализацией. Именно об этом фундаментальном динамическом отношении надлежит говорить теперь философии, а следовательно, также и философской антропологии. Выражаясь словами Шелера, философия пробилась к “абсолютному бытию и становлению всего становящегося, включая процесс становления в сфере ставшего” (GW III, 326). Как противоположность этому имеет смысл рассматривать связанную с психофизической конституцией человека как живого существа рассудочную деятельность. Из-за привязанности к органическим функциям деятельность рассудка утаивает динамический характер движения и беспредельно данное бытие вещей. Причина этого кроется в обслуживающих жизнь функциях рассудка, которые ради сохранения жизни приводят к селекции данного и к разделению тока бытия на бесконечное множество разновидностей ставшего (GW III, 326, 330). Итак, динамический характер отношений с миром сокрыт в рассудочной деятельности живого существа.

Противопоставление Бергсоном независимого от жизни духа и обслуживающего жизнь рассудка было, возможно, связано с поисками, имевшими цель локализовать дух над психофизически связанным рассудком живого существа и отдельно от него для того, чтобы сохранить динамический характер отношений с миром (GW III, 326). Однако такое решение могло спровоцировать дуализм духа и жизни. Но это следствие можно обойти, если вместе с Шелером и вслед за Бергсоном исходить из прафеномена “обращения” (GW III, 321), позволяющего утвердить ясное различие между духом и жизнью без того, чтобы впасть в дуализм. В этом феномене речь идет о подвижном событии с комплементарными и противоположно ориентированными направлениями движения, каждое из которых не может существовать без других. “Прежде чем совершенно расколоться по направлениям жизненных потребностей и посредством них – на отдельные лучики, освещающие лишь необходимые шаги организма в его среде, в человеке возникает свободный избыток духа над жизненной нуждой, а тем самым и возможный отрыв духа от жестких рамок структуры окружающей среды... к свободному взгляду вглубь во вселенную” (GW III, 331).

Дух и жизнь образуют тем самым хотя и дуальную, но отнюдь не дуалистическую взаимосвязь. Задача психофизической жизненной структуры заключается именно в отношении к духу, в “услужливости по постепенному освобождению духа для созерцания и любви [к Богу и миру]” (GW III, 331). Таким образом, жизненная структура создает для творческого духа “новые места прорыва” (GW III, 331). В той мере, в какой жизненная структура допускает дух, в человеке всесторонне возрастает движимая духом открытость чистому данному бытию вещей как миру, возрастает открытость “непроизводному, новому и непредвиденному” (GW III, 331). Вместе с тем открытость духа неистощимому возрастанию мира приводит также – как

говорит Шелер в тот же самый период в другом месте – к формированию искусственных орудий труда, помогающих человеку и как живому существу в самосохранении и оформлении жизни и таким образом способствующих улучшению его положения среди других живых существ (GW II, 291).

Дуга, которую можно провести от первого упоминания Шелером прафеномена обращения к его позднему анализу в работе “Положение человека в космосе”, обеспечивает постоянство антропологического проекта Шелера. Эта связь позволяет яснее понять шелеровский анализ прафеномена обращения в сочинении “Положение человека в космосе”. Я выделю то, что мне представляется существенным. Проблемой является не вопрос о духе, но вопрос о том, что несет с собой дух. Несение духа – это реализация жизни, а именно обращение отношения живого существа к окружающей его действительности. Однако это обращение следует понимать как динамический процесс. Это означает, что обращение – это не имевшее место в прошлом историческое событие, связанное с каким-либо становлением человека и свалившееся на человека откуда-то извне, но постоянно и актуально реализующее себя событие обращения, в котором и из которого постоянно возникает событие становления человека.

Чтобы защитить динамический характер события обращения от всякого субстанциалистского непонимания, в сочинении “Положение человека в космосе” Шелер говорит об обращении как о некой драме в трех действиях с противоположными линиями развития сюжета. Каждое направление линии развития драмы содержит либо форму бытия живого существа, либо форму бытия духа. Жизнь от своих простейших до своих в высшей степени комплексных форм организации экстаична; она есть направленный вовне порыв, посредством которого она захватывает свою среду и утверждается в ней. Формы обратной связи, рефлекторной дуги (GW IX, 21 sq., 34) не преодолевают привязанность живого существа к своей среде, но позволяют ему вести себя внутри этой привязанности к среде более или менее практически. Поэтому первым актом является «выход из физиологически-психической подчиненности», где живому существу в “строго функциональном единстве” «точно и совершенно “закрыто”» противопоставлена его среда (GW IX, 33). Во втором акте живое существо реагирует на переживаемые раздражения, исходящие от среды, и изменяет свою среду “в направлении своей главенствующей инстинктивной цели” внутри “структуры своей среды” (GW IX, 33) без того, чтобы быть в состоянии оставить предписанные рамки структуры этой среды. Наконец, в третьем акте психофизическая подчиненность живого существа изменяется. Характерная для живого существа форма движения является, таким образом, траекторией внутри заранее данной структуры. Поломать эту траекторию невозможно. По сути, речь идет о замкнутом круговороте.

Феномен обращения означает, что существует совершенно иная форма движения, траектория развития которой является характерным элементом всякой духовной деятельности. Согласно Шелеру, это движение направлено не вовне на какое-либо заранее известное и уже данное пространство, но оно представляет собой позволение свершиться движению, простирающему извне в центр духа, в котором вещи даны в своем “чистом так-бытии” (GW IX, 33). Деятельность духа – это, таким образом, приятие, мотивированное самими вещами. Хотя это приятие и осуществляется посредством психофизической конституции человека как живого существа, ею оно не определяется. В этом смысле воспринимающая позиция духа превосходит конституцию живого существа и поэтому открыта сущностной структуре вещей. Если первым актом здесь является зывание самой действительности, то вторым актом – свободный ответ человека одновременно и как духовного, и как живого существа. Шелер мыслит его как соответствующую зыванию функциональная внимательность всего психофизического аппарата духовному положению вещей, исходящая из личностного духовного центра человека. Она осуществляется как подавление мешающего и растормаживание помогающего духовной деятельности инстинктивного импульса. Таким образом, вся телесно-духовная конституция человека, превратившись в позицию воспринимающей внимательности, может в третьем акте восприниматься в своем восприятии “как самооценивающее и окончательно переживаемое изменение предметности вещи”. Под этим подразумевается то, что данное духовному постижению благодаря самому себе неустанно изменяется в своей данности и именно так предстает в своем чистом так-бытии. В той мере, в какой изначально постигнутое данное благодаря самому себе постоянно изменяется в своей данности и тем самым постоянно раскрывает все новые, более глубокие слои своего данного бытия, снова и снова обретается мир. Условием этого служит описываемое Шелером как “обращение” движение постижения как некоего то и дело открывающегося заново приятия. В этом смысле деятельность духа и в самом деле следует определять как “открытость миру” (GW IX, 33), как открытость миру духовного личностного центра. Формой движения здесь является не замкнутый на самом себе круговорот, но поступательно направленное на духовный центр движение самоотдачи действительности. В соответствии и соответствовании этому направлению движения Шелер усматривает сущность человека. “Человек есть X, который в безграничной мере может быть “открыт миру”. Становление человека – это восхождение к открытости миру благодаря духу” (GW IX, 33)⁵.

Дух является в человеке разрешением движения, исходящего из так-бытия вещей и воспринимаемого личностным центром в любви, ощущении ценностей и познании. Но это возможно лишь в том случае, если данные вещи постигаются как пока еще незавершенные,

как еще не вполне данные, однако в то же время и как такие, которым позволено снова и снова, и каждый раз по-разному, быть данными. Это положение вещей Шелер обозначает как “бытие предметом”, которое является “наиболее формальной категорией логической стороны духа” (GW IX, 34). Духовный центр, воспринимающий в беспредельной открытости исходящее от вещей движение самоотдачи и тем самым позволяющее вещам восходить в своем так-бытии, обозначается в последующем Шелером как “собрание” (GW IX, 34). Именно в этой деятельности собрания действительности в полноте ее так-бытия выражается позиция приятия. Наполняемое таким образом пространство собрания не является более единством организации живого существа, но испытывается духовным центром как самосознание, противопоставленное собраным в своем так-бытии вещам. “Собрание, самосознание и способность опредмечивания изначального сопротивления инстинкту образуют, таким образом, одну-единственную неразрывную структуру, которая как таковая свойственна лишь человеку” (GW IX, 34)⁶.

Это определение называет прежде всего сущностные особенности духа и, упоминая об “изначальном сопротивлении инстинкту”, снова заводит речь о прафеномене обращения. Тем самым отмечается промежуточное или, как говорит Шелер, особое положение человека. Остается лишь показать яснее комплексный, динамичный характер движения.

ТЕНДЕНЦИЯ К БОЖЕСТВЕННОМУ: ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

Как живое существо, человек живет в соответствии со своей психофизической конституцией в своей среде обитания. Но что такое эта его “среда обитания”? Внутренней сущностной особенностью процесса жизни является экстатический порыв с его направлением движения из витального центра вовне. Его динамику образует условие возможности переживания сопротивления, в котором заявляет о себе реальное без того, чтобы тем самым была познана его сущность. Растения и прежде всего животные – не имеющие духа живые существа – постигают с поступательной интенсивностью лишь значимость сопротивляющейся действительности для их психофизической организации и самосохранения. В своих поздних работах элементарное постижение значения Шелер называет “экстатическим знанием” (GW IX, 189), знанием не настоящим, не содержащим в себе ничего о сущности вещей и возникающим из чистого обслуживания жизни. Экстатическое знание включает в себе лишь то, что имеет значение для инстинктов питания, размножения и господства (GW IX, 64). Однако в человеке как в занимающем промежуточное

положение существе, т.е. существе, обладающем духом, но при этом остающимся живым существом, экстатическое знание приобретает особую направленность. В отличие от чисто духовного знания сущности эмпирически приобретаемое экстатическое знание остается опутанным случайным, контингентным в пространстве и времени так-бытием вещей. Но в отличие от других живых существ дух позволяет распространить экстатическое знание за пределы узкой человеческой психофизической конституции. Это обстоятельство имеет большое значение для оценки Шелером эмпирически разрабатываемых наук, прежде всего наук естественных. А именно, уже в своих ранних основных сочинениях Шелер отстаивал тезис, что эмпирически опосредованное познание и эмпирически разрабатываемые науки не способны познать действительность во всех ее проявлениях. Хотя они и трансцендируют узкие границы психофизической конституции человека до уровня психофизической конституции вообще, но в целом они не преодолевают привязанности к психофизической конституции как таковой. Поэтому эмпирические науки, как говорит Шелер, в принципе относительно к существованию, по крайней мере к существованию всего живого (GW X, 401–407). Эмпирически разрабатываемые науки достигают в своем роде незавершенного универсального простора. Но он является не абсолютно универсальным, но лишь относительно универсальным. Он остается увязанным с живым вообще.

Если мы посмотрим теперь на имеющееся в феномене обращения движение духа, то обнаружим, что оно развивается в двух противоположных направлениях: относительно универсальное движение экстатического знания с направлением движения от витального центра человека на окружающую среду вообще, могущую простираться до пределов вселенной, и движение духа, текущее от вещей в духовный центр человека, т.е. в центр личности. Значимость этого второго движения состоит в том, что оно делает возможной всё более глубокую самоотдачу сущностного положения вещей реальности и делает его понятным человеку как личности. В своем обращении вовнутрь оно превозмогает экстатически переживаемую реальность всех вообще психофизически явленных содержаний и позволяет обнаруживаться лежащим в их основании сущностным структурам реальности. «Во всяком случае, по сравнению с животным человек – это вечный “Фауст”, *bestia cupidissima rerum novarum*, никогда не успокаивающийся на окружающей его действительности, всегда стремящийся прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия, всегда желающий трансцендировать окружающую его действительность, в том числе и наличную действительность самого себя» (GW IX, 45)⁷.

При этом данное бытие сущностного положения вещей Шелер понимает как беспредельный резервуар в самих себе данных сущностных вещей, вплоть до основания всякой действительности, до Аб-

солюта, до божественного (GW IX, 68 sq.). Это ответное движение в самое сердце духовного центра личности является нескончаемым и универсальным, но оно есть и абсолютно универсальная трансценденция. Здесь уместно вспомнить патетические пассажи, написанные Шелером за 15 лет до этого. В своем главном труде “Формализм в этике и материальная этика ценностей” (1913/1916) Шелер сравнивает человека как живое существо с животными и приходит к выводу, что человек, рассмотренный исключительно как живое существо, не имеет никакого особого положения. Человек тогда, если прибегнуть к вызывающему определению Ницше⁸, “больное животное” (GW III, 185). Особое положение человека связано преимущественно с его духом, с “избытком духовной деятельности”, если рассматривать с позиции биологической конституции (GW II, 293). Шелер пишет: “Именно это и является собственно сущностным определением человека: он есть вещь, трансцендирующая саму себя, свою жизнь и всякую жизнь вообще. Сущностное ядро его ... это духовный акт само-трансцендирования” (GW II, 293).

Дух – это движение, заключающее в себе сущностное содержание и ценностное наполнение всякой действительности вплоть до абсолютного основания бытия всякой действительности. В “Материальной этике ценностей” Шелер размышляет о человеке в его оформленности как о личности, мышление и деятельность которой структурно определены открытостью любви и почитанию высочайших и глубочайших ценностей вплоть до ценности святости. Человек поэтому является “движением, тенденцией, переходом к божественному” (GW II, 293). Под этим прежде всего имеется в виду не экзистенциальная религиозная деятельность в пределах какой-либо существующей религии в отношении почитаемого ею Бога (GW II, 296), но то, что человек является “богоискателем” (GW II, 296), открытым для обнаружения сущностной структуры всей действительности вплоть до ее последнего основания. Формулировка “тенденция к божественному”, или “богоискатель”, должна обозначать здесь абсолютную универсальную трансценденцию и подчеркивать необходимость понимать любое конкретное постижение действительности как предварительное и нуждающееся в дальнейшем трансцендировании. Аналогичные формулировки можно найти и в ранней антропологической работе Шелера “К идее человека”, включенной в сборник “О крахе ценностей” (1915/1919). Здесь о человеке говорится, что он – “интенция и жест самой трансценденции”, “молитва жизни о самой себе” (GW III, 186). То, что это движение духа мыслится не только теоретико-познавательным образом, но также и онтологически как сущность человека, как личность, выражается у Шелера повсеместно посредством не слишком понятного свободного языка. Так, говорится, что человек не занимает никакой “определяемой”, “твердой позиции” между жизнью и Богом, но находится “между” и является “границей”, “переходом” в “потоке

жизни и вечным истечением жизни из самой себя” (GW III, 186).

В отличие от работы “Положение человека в космосе” в ранних сочинениях Шелера хотя и говорится о человеческом духе как динамичном движении, однако более точная спецификация этого движения остается неразработанной. Возможно, причина этого кроется в том, что Шелер настаивал в них сильнее на различии между духом и жизнью и размышлял о человеке, исходя из этого различия, тогда как в поздних работах подчеркивается скорее единство духа и жизни и большее внимание уделяется динамической основополагающей форме, характерной для каждого из способов бытия. Так как движение духа разворачивается от сущностных структур действительности вовнутрь личностного центра, в поздних сочинениях оно описывается посредством термина “открытость миру”. В ранних же сочинениях подобное точное определение трансценденции, похоже, отсутствует. Внимательное чтение феноменологических сочинений Шелера демонстрирует, что движение духа он уже тогда мыслил как движение вовнутрь. Это вытекает из того обстоятельства, что всякий конкретный духовный акт заключает в себе не только теоретическое познание, но также всегда и эмоциональное восприятие ценностей, и открытость человека действующей в действительности любви⁹. Любовь вообще определяется Шелером исходя из феномена обращения (GW III, 72 sq.; VI, 88). Поэтому определение человека как движения к Богу никогда не является у Шелера движением вовне, как мыслится сама себя оставляющая трансценденция, но понимается в августиновском смысле как движение вовнутрь человеческой личности, благодаря чему человек получает участие в действительном как целом.

С позиции теории познания, шелеровское обозначение человека как тенденции, как движения к божественному подразумевает прежде всего характеристику человеческого духа как беспредельной открытости ценностным и сущностным структурам действительности вообще. В поздних сочинениях Шелера эту функцию принимает на себя понятие “открытости миру”. Вместе с тем понятно, что беспредельная открытость включает в себя также и открытость в вопросе о Боге. Антропологическое определение духовной трансценденции человека имеет также и религиозную составляющую. Это не означает, что раскрытие сущности и существования Бога необходимо принадлежит духовной сущности человека. Однако имплицитно имеется в виду, что возможность постижения Бога не следует априорно исключать. Впрочем, Шелер вряд ли имел это в виду, когда в своих поздних сочинениях вместо тенденции к божественному он говорит об открытости миру. Тем не менее в работе “Положение человека в космосе” речь неоднократно идет об обращении к основе мира.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ АСПЕКТ:

БОГ – ДВИЖЕНИЕ В ЧЕЛОВЕКЕ

И все же связь человека с Богом понимается в поздних сочинениях Шелера иначе, чем в его ранних трудах, в которых теоретико-познавательное значение открытости Богу сопровождается онтологическим определением основополагающей связанности человеческой личности с Богом. Человек – это такая сущность, которая в своей конечности может существовать лишь в солидарном сосуществовании, причем не только с другими конечными личностями, но прежде всего с личностным Богом. Это онтологическое определение человека Шелер объясняет феноменологически в сочинении “*Ordo amoris*” (GW X, 357–362), указывая, что из характерной для всех духовных актов структуры ноэзис-ноэма вытекают одновременно две различные позиции. Во-первых, позиция трансценденции человеческого духа как “сущностно бесконечного процесса” (GW X, 359), т.е. позиция открытости человеческого духа миру. Во-вторых, позиция сущности необходимого конечного образа трансценденции, реализуемой отдельным человеком. При этом неизбежно возникает “пустое пространство” неосуществленной трансценденции, которое должно быть открытым для других индивидуальных образов реализации трансценденции, а также для Бога как бесконечной духовной Личности. Связанность человека с Богом раскрывается тем самым не только в теоретико-познавательном смысле, но также и онтологически.

В поздних сочинениях Шелер расставляет иные акценты, не отказываясь в действительности от своей прежней позиции. Правда, в конце сочинения “Положение человека в космосе” он говорит о религии как о “прибежище” для трусливых и слабых людей (GW IX, 69 sq.). При этом более раннее онтологическое определение человека как конечного существа даже не упоминается. Тем не менее в поздних сочинениях Шелер сильнее подчеркивает внутреннюю связанность духа и жизни. Говоря феноменологически, речь у него здесь прежде всего идет о точном феноменологическом развертывании феномена обращения. Затем нельзя не принять во внимание то обстоятельство, что своим онтологическим обозначением Божества как основания всякой действительности с ее двумя атрибутами, порывом и духом, “*natura naturans*” и “*deitas*” (GW IX, 55), Шелер стремился метафизически возвысить свой углубленный взгляд на обращение. Рассмотрение этой метафизической интерпретации поэтому потребовало обновленного взгляда на феномен обращения.

В этом обновленном рассмотрении речь идет не столько о двух процессах движения, жизни и духе, сколько о поворотном моменте, о решающем узле всего феномена. Как происходит обращение? Как мы видели, Шелер использует для описания этого такие понятия, как “разрыв”, “перелом”, “пункт”, “место прорыва”. Это разнообразие в понятиях позволяет ощутить, насколько трудно определить

данный феномен. Между тем, когда Шелер обращается к этому узловому моменту, ясно, что обе стороны процесса, оба вида движения представляются ему одинаково важными. Учет равноценности обоих видов движения образует в мышлении Шелера тенденцию, отчетливо давшую о себе знать лишь в его поздних сочинениях. К этому следует добавить, что различие в человеке как сущности, занимающей промежуточное положение между животным и Богом, следует подчеркивать так же как и единство. В сочинении “Положение человека в космосе” Шелер описывает обращение как драму в трех актах. Движение духа охватывает самоотдачу действительности, исходящую от нее самой. Без того чтобы постигать реальность как таковую, в психофизически опосредуемом экстатическом знании речь идет о реальности как чем-то присутствующем, которое как таковое остается при этом непознанным. Решающим становится второй акт, в котором человек в непознаваемой самоотдаче сущностных вещей начинает существовать как духовная сущность, отвечая принимающим, воспринимающим познанием сущностной структуры. Само начало определяется влиянием духа на психофизическую конституцию человека. Посредством подавления побуждающих инстинкты импульсов и растормаживания импульсов, препятствующих деятельности инстинктов, создаются психофизические условия открытости духа. Шелер называет этот акт “идеацией” (GW IX, 40). Под нею подразумевается изначальное и потому всегда протекающее глубоко исхождение сущностной структуры вещи, прежде данной как случайное явление лишь в эмпирическом опосредовании. С первым шагом идеация позволяет увидеть случайные явления в их сущности. Этот шаг идеации является априорной предпосылкой для занятий наукой и техникой. В первую очередь он задействует относительно универсальное динамическое движение живого. Здесь становится заметным многостороннее обращение обоих видов движения. Однако затем идеация возвышается над сферой значимости естественных наук и обращается к сущности вещей как таковых. Здесь посредством соответствующего обратного воздействия, в том числе и на психофизическую конституцию человека, духу открываются метафизические данности, причем открываются в движении их всегда нового и поступательного развертывания вплоть до самой основы мира. Что означает во втором акте духовной драмы обратное воздействие духа на психофизическую структуру тела? В феноменологическом смысле оно представляет собой некую “редукцию” (GW IX, 42). Редукция означает выведение вовне случайных данностей, скрывающих сущностную структуру и не позволяющих ее познать, хотя бы даже они и были связаны с вещью. Именно поэтому редукцию как второй духовный акт надлежит мыслить столь же неустанно действующей, сколь неутомимо реализует себя движение духа. Посредством осуществляемой редукции самоотдача сущностного положения вещей обновляется и углубляется вплоть до сущности самой основы

мира. Принципиальным является то, что в решающий момент обращения движения духовный акт в противовес динамике телесного осуществляется как негативный акт “отрицания” (GW IX, 44). Следуя Фрейдю, Шелер называет акт идеации и редукации также “сублимацией” (GW IX, 44 и др.). Это означает, что вырывающаяся в экстатическом переживании сопротивления наружу энергия порыва не расходуется на движение жизни, но как стимулирующая познание сила возвышается до уровня духовных процессов.

В принципе, как и прежде, Шелер мыслит духовный акт как акт направляемого ценностями и основанного на любви познания сущностной структуры вещей. Однако теперь он мыслит его одновременно и как акт, психофизически укорененный в биологической структуре человека. Тело и дух образуют изначальное единство, в котором телесной организации человека соответствует фактическая возможность духовных процессов, тогда как сам по себе дух является не выводимым из жизни сущностно необходимым условием самого себя. Духовные акты должны “всегда иметь в своем распоряжении параллельный физиологический и психический орган” (GW IX, 60). Из этих воззрений на внутреннюю связь духа и жизни и одновременно значимую непроизводность духа от жизни Шелер развивает один метафизический аргумент. Он начинает с распространения феномена обращения на все ступени бытия действительно существующего, которые прежде не затрагивал. От полей энергий и сил неорганической материи, не обладающих никаким внутренним бытием, через растения с их преисполненным порыва внутренним бытием при отсутствии рефлекторной дуги, затем через низшие и высшие животные, имеющие внутреннее бытие живого существа, наделенного постоянно прогрессирующей рефлекторной дугой, он простирается вплоть до человека, в котором обращение полностью преодолевает сферу живого и переходит в область духа, в котором проясняется бытийственная структура самой действительности вплоть до последнего основания. Об этом распространении Шелер может теперь сказать следующее: “Не выглядит ли это так, как будто существует некая *последовательность ступеней*, восходя по которым при построении мира, первосущее бытие все больше *отклоняется к самому себе*, чтобы на более высоких ступенях и во все новых измерениях *узнавать себя* самое, чтобы, наконец, в *человеке полностью* владеть собой и постигать себя” (GW IX, 36)¹⁰.

Тенденция высказанного ясна. Единство мира следует мыслить как единство некоего непрерывного процесса, вовлекающее в себя как основу мира божественное. Впрочем, если исходить из идеи единого процесса реальности, остается не совсем проясненным, как именно соотносятся друг с другом основа мира и мировой процесс. Является ли основа мира частью мирового процесса, или мировой процесс – это участие в мировой основе? Шелер не дает ответа на этот вопрос. Когда он называет человека “местом самоосуществле-

ния... того самообожения, которого ищет чрез само себя сущее бытие” (GW IX, 70), то в этом выражении обращает на себя внимание онтологическое оправдание сформулированных религиозных отношений. Но вместе с тем следует задаться вопросом: а не перепрыгивает ли предложенное объяснение процесса идентификации основанный на аналогии характер означенного единства? Второй шаг, предпринятый Шелером с опорой на свой метафизический аргумент, заключается в метафизическом возвышении феномена обращения. Обращение означает, что человеческий дух удостоверяет себя в психофизической конституции человека как материальном носителе своих процессов. Опираясь прежде всего на идею сублимации Фрейда, Шелер приходит к выводу, что в целом всякая более высокая ступень бытия является бессильной, тогда как более низкая полна энергии. Отсюда вытекает универсальная значимость феномена обращения: “Только в *движении* этого могучего урагана, который *есть* мир, порядок форм бытия и ценностей может согласоваться с *фактически* действующими силами, и наоборот, последние могут уподобиться ему. И в ходе этого развития может произойти постепенное *обращение* *изначального* отношения, согласно которому высшие формы бытия суть самые слабые, а низшие – самые сильные. Иначе говоря, взаимное *проникновение* *изначально* *бессильного* духа и *изначально* *демонического*, т.е. *слепого*... порыва, благодаря *становящейся* идеации и *одухотворению* томлений... и одновременное *обретение* *мощи*, т.е. *животворение* духа – *есть* *цель* и *предел* конечного бытия и процесса” (GW IX, 55 sq.)¹¹.

Метафизическое возвышение феномена обращения приводит к тому, что противопоставление порыва и духа, образующих тем не менее в феномене обращения некое единство, Шелер продляет вплоть до Абсолюта. Божественное в своих изначальных атрибутах есть порыв, делающий действительными ценности и идеи, *natura naturans*. Оно – творящий принцип. Дух, или *deitas*, – это, напротив, дающий форму и вид, но сам по себе бессильный принцип. В мировом процессе оба полюса взаимно примиряются. Однако важным для размышлений Шелера представляется постоянное указание на то, что мир и история мыслятся лишь в их транспарентности по отношению к действующей силе божественного. Возникает вопрос, следует ли манифестацию божественного также безоглядно экстраполировать из противоречивых процессов в самом человеке как одновременно духе и порыве? В любом случае, существует опасность того, что из дуального раскола действительности возникнет дуализм Абсолюта. И когда в заключение своего сочинения “Положение человека в космосе” Шелер говорит об объединяющем “личном участии человека в Божестве” (GW IX, 71), остается лишь спросить, а по силам ли в действительности конечному человеку обеспечивать единство Абсолюта? Или же скорее, единство Абсолюта является условием того, что мы можем мыслить полное противоречий взаимное

существование духа и жизни в их полярности без того, чтобы разрушать тем самым единство действительности?

Перевод с немецкого М.Л. Хорькова

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Scheler M. Gesammelte Werke. B. I–XV / Hrsg. von Maria Scheler und Manfred Frings. Bern; Bonn, 1971–1997; сокращенно: GW. Ссылки на собрание сочинений Шелера даются на том и страницу.*
- ² *Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie (1923): GW 7 (1973). Первое издание 1913 г. носило название “К феноменологии чувства симпатии и о любви и ненависти” (“Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß”).*
- ³ Издатель объединил его с другими рукописями, относящимися к периоду после 1925 г., и опубликовал под общим заглавием “К конституции человека”.
- ⁴ *Bergson H. Matière et mémoire. Essay sur la relation du corps à l’esprit. Paris, 1896.*
- ⁵ Русский перевод (с некоторыми исправлениями) цит. по: *Шелер М. Избр. произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 155.*
- ⁶ Там же. С. 156 (с некоторыми исправлениями).
- ⁷ Там же. С. 164 (с некоторыми исправлениями).
- ⁸ *Nietzsche F. Zur Genealogie der Moral. 3. Abhandlung. Nr. 13 // Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe / Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. 2. Auflage. Bd. 5. Berlin, New York, 1988. S. 367. О значении Ницше для антропологии Шелера см.: Pleger W.H. Differenz und Identität. Die Transformation der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert. Berlin, 1988.*
- ⁹ Об этом см.: *Gabel M. Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler. Leipzig, 1991. S. 223–237 (Erfurter Theologische Studien, 61). Здесь говорится также об “обратившейся спонтанности” и о “самой себя открывающей открытости” (Ibid., S. 234). См. также: *Gabel M. Phänomenologische Rekonstruktion personaler Akte // Person und Wert / Hrsg. von Chr. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy. Freiburg i. Br.; München, 2000. S. 47–72.**
- ¹⁰ Русский пер. цит. по: *Шелер М. Избр. произведения. С. 157.*
- ¹¹ Там же. С. 174–175.

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ МАРСЕЛЯ КОНША

А.М. Руткевич

Французская философия последних десятилетий в России – как, впрочем, и во всем мире – чаще всего ассоциируется с именами Деррида, Фуко, Делёза, Лиотара. Если к этим “мэтрам” прибавить таких мыслителей предшествующего периода, как Батай или Бланшо, да

еще социологов, вроде Бурдьё и Бодрийяра, то мы получим своего рода иконостас “постмодернизма”. Разумеется, занесение всех этих разнородных мыслителей в одну категорию вызывает сомнения у всякого, кто читал их тексты: классификации подобного сорта удобны журналистам, а также тем, кто торгует залежалым товаром (писаниями множества эпигонов). Объединяет их лишь то, что в большинстве своем указанные мыслители в политике были левыми, даже “леваками”, – “май 68 года” представляет собой общую точку отсчета – и ниспровергателями всей прежней философии. Все они преподавали философию в разных университетах (прежде всего в “Париж-VIII”), но славу им принесли политические выступления и средства массовой информации.

Вопреки распространенным за пределами Франции представлениям, в собственном отечестве эти мыслители не считались (и не считаются) непререкаемыми авторитетами, а среди коллег по цеху определенным “весом” обладали только Деррида и Делёз (второй – только за счет прекрасных историко-философских работ). На сегодняшний день “Слова и вещи” или “Анти-Эдип” уже практически никто не читает, философы редко открывают труды Леви-Строса и Лакана – интеллектуальные моды изменились. Постепенно отходит и целая волна книг о философии как разновидности “мудрости”, нахлынувшая в 90-е годы. Эта мода сменила ту смесь революционной риторики, нищезанятия и психоанализа, которая была порождена “маем 68 года”; но популярная философия во Франции – т.е. пригодная для изложения в *Le Monde*, *Liberation*, *Nouvel Observateur* или в телепрограмме – всегда рассчитана на самую широкую публику, а потому она литературна по форме и банальна по содержанию. Однако подобного рода эрзац-религии для интеллектуалов возникают на основе по-настоящему серьезных трудов: за брошюрой “Экзистенциализм – это гуманизм” стояли “Бытие и ничто” и работы по феноменологической психологии самого Сартра, равно как и важные произведения других французских мыслителей (М. Мерло-Понти и др.); структурализм и “постмодернизм” также появились не случайно. Возвращение к “мудрости эллинов” стало темой интеллектуальной журналистики в результате усилий нескольких французских философов (прежде всего, А. Конт-Спонвиля), но учителем их был преподававший в Сорбонне в 70–80-е годов историк античной философии Марсель Конш. Для популяризации своей философии он никогда и ничего не делал: в отличие от большинства французских “мэтров” он отказывался выступать по телевидению и радио (кажется, по телевидению он выступал лишь однажды, да и то в связи с подготовкой к изданию огромного энциклопедического словаря, работой над которым руководил); но когда в 60–70-е годы профессора и студенты осваивали

¹ *Confession d'un philosophe*. Р., 2005. Далее цитаты этого издания приводятся в тексте с указанием номера страницы.

Фрейда с помощью Лакана и Маркса через Альтюссера, именно он первым пошел против течения. Спустя 20 лет о “мудрости” кто только не говорил. Конечно, все философы, по определению, являются “любомудрами”, но во Франции за последнюю сотню лет лишь немногие из таковых утверждали, что цель философии – достижение мудрости. Пожалуй, только у Кожева тема Мудреца была центральной; однако у него эта фигура появлялась лишь к концу истории.

Прочитав большую часть написанных М. Коншем трудов и будучи лично знаком с ним уже лет 20, я не решился бы в кратком предисловии оценивать содержание дюжины монографий и сотни статей. А потому я ограничусь интеллектуальной биографией философа, воспользовавшись книгой “Исповедь философа”, представляющей собой беседу ученика (А. Конт-Спонвиля) с интервьюируемым им учителем (М. Коншем)¹.

Марсель Конш родился 27 марта 1922 г. в деревне Альтийак (Коррезе). Мальчик рос без матери (умершей при родах) с отцом – бедным крестьянином. Детство и юность были типичны для той среды, где он вырос: “выходец из бедноты, который никогда не бывал в театре, не посещал ни концертов, ни музеев, не видел ни единой выставки и не прослушал ни одной публичной лекции”(р. 35). До 28 лет он не видел моря: такая поездка была не по карману. Во Франции 30-х годов в университет поступали единицы детей из низов. Конш пробился сначала в ряды получивших полное среднее образование (лицей, готовивший будущих учителей начальных школ), затем окончил педагогическое училище и поработал учителем. С 1944 по 1950 г. он учился в Сорбонне вместе со ставшими известными в дальнейшем философами: Ж. Делёзом, Ф. Шатле. Конш слушал курсы Гуйе, Геру, Башляра, Жана Валя; потом – преподавал философию в лицеях Шербур, Эвре, Версаля. С 1963 по 1969 г. он – доцент (*maitre de conferences*) уже в Лилльском университете, и вплоть до выхода на пенсию в 1988 г. – профессор в “Париж-1” (Пантеон-Сорбонна). Ныне Марсель Конш живет в небольшой деревне на юге Франции и пишет книги, примерно по одной в два года.

Конш стал известен прежде всего как историк античной философии. Переводы досократиков и Эпикура, книги об Анаксимандре, Пармениде, Гераклите, Пирроне, Эпикуре, Лукреции – вот основные его публикации. Такого рода работой он продолжает заниматься и в настоящее время – несколько лет назад вышла монография о Гомере. Однако Конш никогда не был “чистым” историком или “антиковедом”, каковыми чаще становятся филологи-классики. Его всегда интересовала исключительная философская мысль; он совершенно равнодушен к трудам тех историков, которые пишут о политической истории или – в духе школы “Анналов” – об институтах и

² Доклад этот публикуется с небольшими сокращениями.

ментальностях. Он – именно философ, для которого мысль досократиков интересна как раз потому, что она верна. Хотя Ницше и Хайдеггер оказали на него некоторое влияние в понимании досократиков, по существу, он держится совсем иных позиций. Свою философию сам Конш называет “философией природы” или философией Целого (Всего, *le Tout*), к которой он пришел постепенно. В статьях и книгах 60–70-х годов главной его темой была не природа, а мудрость. Публикуемая ниже статья Конша о трагической мудрости принадлежит именно этому периоду: в ней хорошо видно, как историко-философские изыскания сочетаются с собственными размышлениями. Доклад “Какая философия потребна для завтрашнего дня?” был прочитан им несколько лет назад: он отражает нынешнее философствование Конша².

Конша можно назвать наследником Монтеня и Паскаля – рядом с Декартом они всегда присутствуют во французской философии. Но начал он сам как картезианец, с достоверности *cogito*, писал статьи в духе феноменологии Гуссерля, пытался сочетать феноменологию с кантианством. От Канта он на время перешел к Гегелю (комментировал “Энциклопедию философских наук”). Словом, идеалистическая традиция от Декарта до Гегеля и Гуссерля была для Конша исходным пунктом, и он потратил, по его собственному признанию, полтора десятилетия на то, чтобы от нее освободиться. В начале 60-х годов разрыву с этой традицией поспособствовал прежде всего Монтень. В 1964 г. вышла его книга “Монтень, или Счастливое сознание” (само название – учитывая, что “несчастное сознание” в “Феноменологии духа” соотносится с христианством, – указывает на содержание книги). Можно сказать, что Монтень был прочитан Коншем глазами Ницше и Хайдеггера³. Происходит отказ от самой идеи философии как некой “науки”, от картезианской достоверности как идеала, а вместе с этим – от всей истории новоевропейского идеализма. И Декарт, и Гегель, по мнению Конша, были догматиками, это мыслители, остающиеся в пределах христианского монотеизма. Веру они заменили разумом, но сохранили наследие теологии. “В движении от св. Фомы к Гегелю поменялась не конечная цель, каковой является оправдание веры, но лишь метод” (р. 70). Декарт строит всю свою философию, отталкиваясь от идеи Бога и онтологического аргумента, Кант сохраняет теизм по крайней мере в области морали. На сегодняшний день, полагает Конш, тонкости

³ Разрыву с идеалистической традицией предшествовал разрыв с христианством. Конш чрезвычайно близок Паскалю в постановке многих вопросов: он был христианином всерьез, “интенсивно и абсолютно”, задавал те же вопросы, которые мучали Паскаля. Однако если суждения о *condition humaine* в начале “Мыслей” признать истинными, то приходится отвергнуть теистические ответы Паскаля. Единственной философской книгой, которую Конш брал с собой, чтобы почитать, сидя на скамейке, в парке были именно “Мысли” Паскаля. Афины, а не Иерусалим (“Сократа я предпочитаю Иисусу”) – таков выбор Конша.

феноменологии служат прежде всего богословию. Сама идея “достоверности” является наследием теологии: “Монтень показал мне, что можно философствовать в недостоверности” (р. 74). Греки практически ничего не писали о достоверности в том смысле, как это слово стало употребляться со времен Декарта. Монтень открыл ему иную перспективу, но, как полагает Конш, даже если бы он никогда не читал Монтеня, его развитие шло бы тем же самым путем: “Монтень помог мне освободиться от ложной идеи философии. Но я освободился бы от нее так или иначе” (р. 76). К тому же, если скептицизм, плюрализм и даже политический консерватизм Монтеня его привлекали, то эвдемонизм был ему чужд – целью мудрости не является счастье, не говоря уж о наслаждении.

Стоит отметить, что популярный в 60–70-е годы марксизм он отрицал именно потому, что у Маркса нет скептицизма и духа свободы, сочетаемого с консерватизмом в области морали и политики. “Мое отношение к Монтеню было личностным, мое отношение к Марксу – безличным. Я могу себе представить встречу с Монтенем: нам было бы что друг другу сказать. Я не могу себе представить встречу с Марксом, и нам нечего было бы друг другу сказать”. От Маркса в области философии он вообще ничего не ожидал – это чуждая ему мысль. Маркс был крупным экономистом, но никудышным философом. В молодости Конш социализму симпатизировал (да и в зрелые годы оставался в каком-то смысле “левым”, поскольку отношение к капитализму у него весьма критичное), но идея “классовой борьбы” и тогда не вызывала особых симпатий. В духе критикуемого им учения, Конш выводит эту позицию из “общественного бытия”: для потомка крестьян, которые одновременно являются и тружениками, и собственниками, идеология “пролетариата” кажется чем-то “головным”, неестественным, а то и опасным (если дело доходит до коллективизации). Материализм марксистов также есть нечто “головное”, утверждающее техническое господство человека над насилуемой им природой. Созерцательное отношение к природе прирождено крестьянину, тогда как “вторая природа” Маркса является некой абстракцией. Конечно, вишня была

⁴ Хайдеггера он даже защищал (см.: *Conche M. Heidegger resistant. P., 1997*), когда по его поводу стали высказываться суровые французские “судьи”, запоздало узнавшие из книги В.Фариаса, что он был членом НСДАП. Отличие от Хайдеггера тоже понятно: Конш считает себя наследником Просвещения, пишет об универсальной морали и о “правах человека”. Но какое право у меня, спрашивает он, судить Хайдеггера? Ведь Конш долгие годы симпатизировал коммунистам и голосовал за левых, а эта идеология привела к ничуть не меньшим человеческим жертвам, чем нацизм. Подспудно в этих словах Конша содержится критика всей французской “левой” публицистики – Конш хотя бы никогда не играл в политические игры, не ставил своей подписи под бесконечными абсурднейшими документами, под которыми стоят подписи ведущих французских философов его поколения, не восторгался по поводу “мая 68 года”, не делался идеологом всяких левацких группировок – чтобы потом, побывав троцкистами, маоистами и т.п., осуждать Хайдеггера.

когда-то посажена, а многими поколениями ранее “окультурена”, но весь этот прошлый человеческий труд не отменяет ее непосредственной чувственной данности. Куда ближе Коншу в понимании природы Хайдеггер, который тоже был “деревенщиной”⁴. Правда, к французским последователям Хайдеггера он также относится весьма критично, поскольку они переняли у немецкого мыслителя как раз то, что перенимать не следовало – к феноменологии и к герменевтике отношение у Конша негативное (наследие теологии).

К модным школам и идеям он относился всегда скептически. Время, когда Конш пришел к основным своим идеям – время расцвета структурализма и марксизма (в разных его вариантах). Его ученик, Андре Конт-Спонвиль, который в середине 70-х годов был активистом коммунистической партии, вспоминал, как он беседовал с Коншем в 1975 г., когда собирался писать диссертацию на тему, вполне созвучную тому, что тогда считалось философией в Эколь Нормаль (нечто вроде “Маркс об идеологии”). Реакция Конша была обескураживающей: “Это не философская тема”. Можно быть марксистом в политике, но к философским проблемам почти все написанное Марксом просто не относится. Еще нетерпимее он относился к другой моде – психоанализу. Конш вообще не жаловал, считая его на 90% шарлатанством, а Лакана считал шарлатаном на все 100%. Он соглашался с Фрейдом только в одном отношении – к крестьянам психоанализ неприменим (Фрейд об этом однажды писал); сам был выходцем из деревни, и мне не раз доводилось слышать в беседах с Коншем: “У меня нет бессознательного”. Разумеется, такие воззрения расходились со всем тем, что считалось в 60–70-е годы само собой разумеющимся среди “левых”.

Правда, веяния времени коснулись и Конша: он относится к тому поколению французских философов, которые сначала открыли для себя Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера, а затем Ницше, Фрейда и Маркса. Как уже было сказано, последних двух мыслителей Конш не жаловал, но Ницше оказал на него несомненное влияние. Трудно сейчас сказать, по какой причине однокурсники Конш и Делёз стали одинаково разграничивать мораль и этику – вероятно, под влиянием кого-то из преподававших в Сорбонне 40-х годов профессоров. Однако, несмотря на очевидное влияние Ницше и Хайдеггера, Конш в куда большей степени, чем философы его поколения, сохранил верность французской традиции – образцами для него остаются Монтень и Паскаль.

⁵ Правда, следует сделать оговорку. Хотя Конш признает влияние на него Ницше и Хайдеггера, но слово “влияние” здесь следует разуметь только в одном значении: они побудили задуматься над некоторыми темами, которые игнорируются не только школьной философией, но и той традицией, в которой он был воспитан. Если посмотреть на переводы и комментарии Гераклита, Парменида, Анаксимандра у Конша, то никакого “влияния” Хайдеггера не обнаруживается. Точно так же, его философия природы не признает ни “воли к власти”, ни “вечного возвращения”. Природа достаточно богата, чтобы ее комбинации никогда не повторялись, она бесконечна, а уже потому нет никакого “вечного возвращения”.

Философия “трагической мудрости” Конша исходно близка Паскалю (а отчасти и Достоевскому, на которого он не раз ссылаясь в своих ранних статьях). Однако по пути, проложенному Камю и всеми другими “экзистенциалистами” он не пошел, поскольку у Хайдеггера его привлекала исключительно онтология (разграничение бытия и сущего), а Ницше привлекал критикой идеализма и трактовкой философии досократиков⁵.

Мысль Анаксимандра о том, что конечные сущие получают возмездие за свою “несправедливость”, текучий космос Гераклита, конечность и смертность всех обособленных сущих – такова принимаемая Коншем картина мира. Так как сущие подчинены времени, то они подвластны судьбе; судьба не приходит к ним извне, это – необходимость, присущая их собственной природе. Они обречены на небытие: всякое сущее несет в себе собственное отрицание; таковым выступает время. Сущие освобождают место для других сущих. Но они желают быть, длиться – в этом их “несправедливость”. Речь идет не о “грехе”, поскольку такового нет в греческой философии, это чуждое ей понятие. Речь идет об их борьбе за наличное бытие; доминирование одной из стихий – вот ее *hybris*. Сущие наделены своего рода волей к власти, экспансионизмом. Они и собою-то остаются только благодаря тому, что стремятся стать чем-то большим и враждебны друг другу по самой своей природе. Реализовать себя они могут только посредством других. Но в итоге любое сущее раньше или позже гибнет, освободив место другим – в универсальной несправедливости таится и универсальная справедливость. Именно установление пределов, мера, уход от безмерности к гармонии были мудростью для эллинов. Сочетание аполлоновского и дионисийского начал, нахождение предела есть искусство самоограничения именно потому, что человек по природе своей стремится к безмерному.

Хорошо знающий пристрастия и жизненный путь учителя Конт-Спонвиль задал ему среди прочих такой вопрос: Конш “идет обратным путем по истории философии, словно восходит по реке к ее истоку” – Паскаль, затем Монтень, затем эллинистические философы (Эпикур, Пиррон), затем досократики (Гераклит, Анаксимандр, Парменид), а последняя книга – посвящена Гомеру. Даже если Конш считает, что сегодняшний философ должен “стать греком”, почему бы не сделаться сторонником Аристотеля? Ответ Конша следующий: досократики были ближе к истине, они еще не отошли от тех изначальных интуиций свободного человека, который сам по себе мыслит мир и себя в нем. Конечно, как и все философы, он многим обязан Аристотелю – не только потому, что “Этика” и “Политика” доньше находят своих сторонников: практически весь наш словарь создан Аристотелем. Однако Аристотель принадлежит прошлому, а “досократики не являются нашим настоящим, они – наше будущее” (р. 52). После “смерти Бо-

⁵ *Conche M. L'Aléatoire*. P.: de Megare, 1989.

га”, а тем самым и всего идеализма происходит возврат к истокам, к тем философам, которые “не находились под влиянием монотеистического мифа – влияния враждебного всякой свободной и рациональной философской мысли, разрушительного для всякой счастливой философии” (р. 53). Начиная с Сократа утрачивается интерес к Природе как тотальности, растет интерес к человеку, к морали. Различные культуры породили свои системы морали и своих богов, но Природа одна на всех, для всех людей, будь они греками или китайцами. Поэтому, если уж вместе с глобализацией наступает время для “экуменической философии, то таковой может быть лишь философия Природы” (р. 53).

Эти мысли были развиты Коншем в ряде книг, прежде всего во “Времени и судьбе” и в работе, название которой (*L’Aleatoire*)⁶, происходит от *alea jacta est*, но привычное “жребий брошен”, “выпавший удел” и тому подобные словосочетания в точности не передают смысл этой категории. Речь идет не о возможности, не о вероятности, не о случайности или контингентности как таковых, но о “случае”, имея в виду неопределенность будущего, рискованность, непредрешенность исхода и т.п. Онтологически это понятие близко тому, что утверждалось Эпикуром (клинамен в самой природе), но Конш имеет в виду рискованность человеческого удела, а не вероятностный характер природных процессов. Поскольку самой природе человека принадлежит такого рода неопределенность, оправдан скептицизм по поводу всех “прогрессистских” иллюзий. Само наше мышление пронизано случайностью и неопределенностью. Поток событий несет нас и немного от нас зависит – природа безмерно могущественнее человека. Но этот натурализм мало в чем сходен с материалистическими и натуралистическими доктринами – “причинность” и “объяснение” Конш относит к идолам нашей эпохи, а в сочинениях последних лет он занят буквально апологией поэтического отношения к природе.

Если к естественным наукам Конш сохраняет известное почтение и даже неплохо знает современную физику и биологию, то к социальным наукам он относится как к порождениям прогрессистской идеологии (здесь нет разницы между либералами и социалистами). Желаемое (прогресс) принимается за действительное, а заодно находятся оправдания для гекатомб, для приносимых этим идолам бесчисленных жертв. Речь идет, понятно, не о том, что невозможны улучшения, что философ не желал бы блага ближним и дальним. Совсем не обязательно принимать за окончательную истину шутку Вольтера (“мы покидаем этот мир столь же глупым и подлым, каким его нашли, когда в нем появились”). Конш не отрицает того, что кровавые революции могут приносить и полезные потомкам плоды – он сам считает несомненным достижением французской революции распространение идеи “прав человека и гражданина”. Однако никаких социальных законов, которые сами по себе влекли бы людей к “светлому будущему”, не существует, мы в любой момент рискуем вернуться к дикости или вообще истребить самих себя. Люди онтологически таковы, что живут в

своего рода скорлупах, в почти непроницаемых “жизненных мирах” – мы живем и умираем в одиночестве, все эти миры случайны.

Конш определяет философию как поиск истины относительно Целого (Всего – Tout) и места человека в этом Целом. Философия есть поиск Истины, и Мудрость, как и в прошлом, означает владение Истиной. Сегодня догматическое системосозидательство невозможно. Каждый ищет свою истину – свой взгляд на мир и на жизнь. В таком случае мудрость (не с заглавной, а со строчной буквы) представляет собой состояние внутреннего покоя, способствующего размышлению, умственной свободе, которой не препятствуют разные внешние мотивы. “Мудро” то, что помогает обретению такого состояния: отсутствие интереса к власти и к деньгам, отказ от всякого рода развлечений и наслаждений, которые неизбежно отвлекают от мысли, равно как от всякого рода политической или корпоративной деятельности. Мудрость является не целью, но условием акта философствования. “Нужно быть мудрым, чтобы быть философом, и куда труднее быть философом, чем быть мудрецом” (р. 15). Эта мудрость – трагическая, поскольку желать истины любой ценой, может означать, что и ценой страдания, и ценой отчаяния. Мудрость выступает как Sophia, а не как phronesis, только в сознании недостижимости конечной цели – обладания Истиной.

Философия не есть поиск счастья. Счастье приносят скорее иллюзии, а требуется познание истины. Философия бесполезна. Религия имеет в виду наше спасение, блаженство, счастье – она полезна, она погружает нас в “сон золотой”. Науки тоже полезны, поскольку дают нам знания для предвидения следствий и приносящих пользу действий. Цель научного знания утилитарная: законы Ома или Фарадея могут нас никак не интересовать, но наличие электричества дома, работающий холодильник и телевизор касаются каждого. Науки для Конша имеют дела с частичными аспектами реальности, они опираются на строго установленные факты, на данности. Не существует единой Науки, есть множество частных наук со своими данными. Философия стремится к истине, которая устанавливается не на базисе таких частных данных. Она обязана их учитывать, но всякий раз выходит за пределы данного, соединяя данное с не-данным.

Учение о “трагической мудрости” является этическим. Конш разграничивает этику и мораль иначе, чем это делало большинство философов (сходство имеется и с эллинистическими учениями, и со Спинозой). Этика всегда является частной, особенной. Есть этика

⁷ Conche M. Le Fondement de la Morale, P.: De Megare. 1990. P. 2.

⁸ «Я понимаю под “трагической мудростью” ту установку, при которой жизнь переживается в горизонте смерти как не-жизни, с волей придать этой обреченной на гибель жизни возможно наибольшую ценность. Это – этика воли, каковая предполагается и философским исследованием как таковым, поскольку речь тут идет о воле к истине чего бы она ни стоила, об отвержении иллюзий, даже если иллюзия есть условие нашего счастья» (Ibid. P. 100).

сверхчеловека Ницше, этика стоиков, Эпикура или Спинозы. “Этика есть учение о мудрости, но тем самым – всякий раз – какой-то определенной мудрости; мудрость есть искусство жить наилучшей из возможных жизней”⁷. Этика имеется у буддистов и христиан, у марксистов и анархистов. Этосов много, каждый выбирает свой способ жить наилучшим образом. Своя этика имеется и у Конша, именно ее он определил как “трагическую мудрость”. Она базируется на размышлении о конечности жизни – мы живем в горизонте смерти, небытия. Трагичность заключается не в том, что мы смертны (небытие не имеющего ценности ничего трагичного не содержит), но в том, что смертно и ценное. Поэтому “трагическая мудрость” представляет собой волю к тому, чтобы придать максимальную ценность той короткой жизни, какой мы располагаем. Он сам определяет эту мудрость как разновидность “волюнтаризма”⁸ (и неоднократно возвращается к некоторым фрагментам из трудов Ницше).

Вместе с тем видны и отличия от Ницше. Конш в известном смысле рационалист. Это относится и к морали. Возможно обоснование универсальной морали, которая стоит над всеми “этосами”; тех, кто держится модного ныне релятивизма, он прямо называет нигилистами, даже если у них сегодня (в отличие от прежних ницшеанцев) имеется консенсус по поводу “прав человека”. В связи с этим он подвергает критике даже Хайдеггера, которого очень высоко ценит в онтологии. Хайдеггер проповедовал именно этику “решимости”, которая в известных обстоятельствах могла оказаться созвучной национал-социализму с его героикой. Молодые люди, слушавшие курсы и ректорские речи Хайдеггера могли прийти к мысли о необходимости “аутентичного” выбора – таковым могло быть не только обожествление фюрера и отказ от собственной воли и совести (“Совесть? Ее зовут Адольф Гитлер”) – можно было столь же решительно участвовать в Соппротивлении. Для Конша любое слепое следование внешним целям без собственной мысли, без своего выбора – означает отказ от “трагической мудрости”. Она требует ясности, а потому неизбежно встает вопрос об универсальных ценностях. От этики необходим переход к универсальной морали.

Конш оговаривается, что его интересует не та или иная мораль – предмет исследований социологов, этнографов, историков. Коллективные системы ценностей, разумеется, нужно учитывать. Но если этика у каждого может быть собственной (каждому решать, как прожить короткую жизнь) и вопрос заключается только в том, что иная этика лишена подлинности, то релятивизм в морали (у каждого племени, полиса, народа, группы – свои ценности) им отвергается. Морали не равноценны. Человеческие жертвоприношения или эксплуатация детского труда были

вполне “моральны” во многих человеческих обществах. Существует универсальная мораль, она выступает критерием “прогресса” человеческих культур. Существуют более цивилизованные общества, которые имеют право нести цивилизацию варварам. В конце-концов, существовала “нацистская культура” со своими обычаями, институтами и ценностями, при Гитлере творили художники, создавались фильмы и писались книги, вдохновляемые моралью “белокурой бестии”. Только в том случае, если у нас есть критерий (универсальная мораль), мы можем говорить о том, что эта культура была откатом к архаике, регрессом. Высшей культурой, наиболее приблизившейся к универсальной морали, Конш считает “гречко-христианскую” (имея в виду, конечно, не православие, но сочетание греческой философии и христианской веры во всех вариантах). Именно это соединение привело к идее равенства всех людей, ценности каждой жизни. Французская революция сыграла огромную роль в установлении идеологии “прав человека и гражданина”. Те общества, которые придерживаются более высокой морали, имеют право на “экспорт” своих идеалов, даже на вмешательство во внутренние дела тех стран, где права человека нарушаются. Правда, в дальнейшем он сделал ряд оговорок в связи с тем, как страны Запада вмешиваются в дела других стран (в частности, осудил бомбардировки Белграда).

Возможны многочисленные этики, но мораль одна, она универсальна. Одни этики позитивны (скажем, этика творчества для художника), другие негативны – нельзя стремиться к богатству или ложной славе (честолюбие, переходящее в тщеславие) без того или иного бесчестия, без нарушения норм морали. Мораль содержит безусловные предписания, обязательства. Мораль нуждается в обосновании (если такого обоснования нет, то мораль есть просто мнение – одно из многих). Обоснование у Конша – не входя в детали – осуществляется через необходимость диалога между разумными существами. Как наделенные разумом, они равны, что и предполагается диалогом. Если я вступаю с тобой в диалог, то считаю тебя способным постигать истину (sarah veritatis), наделенным свободой размышления и решения. Вступая в диалог, люди как бы говорят: ты мне равен. Взаимное признание равными есть основа и морали, и прав человека. Альтернативой выступает только насилие. То, что сходные идеи одновременно развивались Хабермасом и Апелем, Конш узнал поздно, поскольку никогда этих немцев не читал.

Мораль связана с правом, с так называемыми правами человека. Прав не существуют без обязанностей, права исторически изменчивы (сегодняшнее “право на труд” или на социальное страхование – это не нечто универсальное). Говоря о “правах че-

ловека”, мы предполагаем некую дефиницию его природы. Конш считает верхом нигилизма идеологизированное социологизаторство (мол, человек становится человеком с того момента, когда общество предоставило ему идентичность). Для него уже зародыш является человеческим, поскольку эмбрион в потенции содержит в себе всего человека. Потенциально он уже содержит в себе всю человечность (способность к рассуждению, решению, диалогу и т.п.) и если мы его пока не слышим, то уничтожение его – всё равно убийство. Поэтому он всегда был противником абортот. С иронией Конш пишет о том, что рассуждающие о “правах человека” и о “праве на аборт” – чаще всего те же самые лица. Он неожиданно обнаружил, что оказался сегодня “правым”, поскольку люди, называющие себя “левыми”, отстаивают неприемлемое для Конша общество потребления, массовых удовольствий, развлечения и наслаждения. Впрочем, “правым” в подлинном смысле слова так и не стал (да и не так уж велика дистанция между нынешними правыми и левыми во Франции). Как пацифист и сторонник эвтаназии, он скорее левый, как противник абортот и сторонник суровых наказаний за торговлю наркотиками, – правый. Трудно сказать, к какой группе его можно отнести в связи с заявлениями относительно допустимости клонирования человека. Коншу миллионеры, желающие увековечиться посредством своих копий, представляются просто идиотами – генетически тот же самый индивид все равно делается совсем другим человеком, поскольку будет жить в иной среде и в иное время. Не стоит пугаться и того, что кто-то станет создавать армии клонов – “абсолютных солдат” и т.п. Все это можно оставить авторам “фэнтэзи”, поскольку куда дешевле будет превратить в таких солдат обычных людей. Недопустимо выращивать существ, которых будут использовать как “доноров” органов и клеток, но удачно взращенный клон будет таким же человеком со всеми достоинствами и недостатками людей, а потому с теми же “правами человека”.

“Философия природы” Конша мало чем напоминает современные разновидности материализма. По существу, он говорил и говорит о *rhyis*, о космосе досократиков, о явленных нам сущих. (Он полагает, что современный философ, более того, современный человек вообще, должен “стать греком”, вернуться к созерцательному отношению к реальности.) В последние годы он все чаще обращается к текстам китайских и индийских философов, пытается доказать, что некоторое подобие взгляда на мир досократиков можно отыскать в “Упанишадах” и у даосов.

Переводить Конша трудно не в силу стилистической сложности (пишет он просто и ясно, не пытаюсь соперничать с литерато-

рами, как иные его французские коллеги), а потому, что все тексты античных авторов он переводил сам, а его переводы иной раз существенно расходятся с отечественными переводами этих фрагментов. Поэтому в одних случаях мною использовались существующие переводы, тогда как в других приходилось переводить с французского, чтобы не исказить интерпретацию Конша. Еще худшей оказалась ситуация с французскими переводами Ницше – Конш пользовался не слишком удачным (и сделавшимся раритетом) переводом “Воли к власти”, в котором к тому же порядок афоризмов отличается и от старого издания Е.Фёрстер-Ницше, и от современных академических изданий. Некоторые фрагменты пришлось переводить с французского, используя немецкий оригинал, некоторые приведены по имеющимся переводам на русский язык.

КАКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПОТРЕБНА ДЛЯ ЗАВТРАШНЕГО ДНЯ?¹

Марсель Конш

Поставленный мною вопрос – нов не потому, что его не могли точно также задать в любое другое время, а потому, что слова “завтра” и “будущее” приобрели сегодня совсем иное, чем прежде, значение. Действительно, вплоть до недавнего времени будущее рассматривалось людьми в рамках того особенного общества, в котором они жили. Так во Франции, в 1940 или 1945 г. мы спрашивали “Каким будет наше будущее?”, не слишком задумываясь или заботясь о будущем всего человечества. Однако ныне мы вступили в эру “мондиализации”, иначе говоря, универсализации. После 11 сентября 2001 г., дня атаки террористов на башни-близнецы Международного торгового центра в Нью-Йорке, ощутилось некое планетарное содрогание. Вопрос сегодня звучит так: какая философия потребна для человечества со всеми его контрастами и противоречиями – человечества в какой-то степени объединенного? Какая философия способствует единению человечества? Конечно, все метафизики притягивали на то, что своими системами они несли людям, всему человечеству, одну и ту же истину. Каждый из них в духе Декарта надеялся, что своей философией он дарует “общее благо для всех людей” (Рассуждение о

¹ Перевод осуществлен по изданию: *Conche M., Quelle philosophie pour demain? // Enseignement Philosophique. 2002. N 3.*

методе, VI). Но в действительности философия Декарта произвела на свет современный идеализм, который является особенностью Запада и отделяет нас от других философских культур, не принося никакого единения. Проблемой оказывается философский экуменизм. Если таковой возможен, то какой должна стать наша философия, где она может встретиться с восточными философиями, на основании каких очевидностей? Эта проблема стоит перед метафизикой, а не перед моралью. Мораль сделалась более-менее универсальной по мере того, как всеобщее признание получила мораль прав человека (она признана, хотя фактически над нею часто глумятся), метафизика же сохранила свои особенности. Я полагаю, что возвращение к первоначальной мысли греков несет с собой и надежду на универсальную философию.

Но перед тем как подступиться к этой надежде, стоит уточнить мой собственный философский выбор.

Я говорю о “выборе”, поскольку в доме философии есть немало обитателей, и мы можем выбрать ту или иную. Что касается меня, то мой выбор обосновывается сознанием невозможности сделать иной. Например, глядя на аналитическую философию, я говорю себе: если я отдаюсь занятию философией, то не для того чтобы философствовать подобным образом; если философия такова, то я предпочел бы от нее отречься.

Философы расходятся из-за сделанного ими выбора. Я приведу несколько важнейших разделяющих моментов и укажу, на какой стороне я всякий раз оказываюсь.

1. Прежде всего философы не соглашаются относительно самого определения философии. Для великих метафизиков философия есть “поиск истины” (как известно, таково заглавие неоконченной работы Декарта). Но что такое истина? “Истина есть целое”, – отвечает Гегель в *Феноменологии духа*. Философия есть “единое и целостное видение всего”, – говорит Бергсон в *Творческой эволюции*. Однако наряду с этим классическим определением есть множество иных. Для Фреге “философия есть прежде всего и в первую очередь критика языка и его употребления”². Лейбниц ценил такое “критическое исследование языка”, но воздерживался от сведения к нему философии (даже со всеми оговорками, вроде “прежде всего и в первую очередь”). “Целью философии является логическое прояснение мыслей”, – писал Витгенштейн в *Логико-философском трактате* (4.112). Разумеется, “логическое прояснение мыслей” – необходимое условие философской работы, но никак не ее цель: ведь для начала нужно иметь сами эти мысли (да еще мысли философские, мысли от-

² См. *Vervenne D.*, art. “Dummet”. *Encyc. philos. univer.* Vol. III (dir. J.-F. Mattei) P.: P.U.F., 1992. T. 2. P. 3192.

³ *Larmore Ch.*, “Convictions philosophiques” // *Philosophie*. 1992. N 35. P. 21.

⁴ *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1998. С. 10.

носителем реальности) – ничего нельзя “прояснить” в пустоте. Способна ли аналитическая философия дать философии полное определение? Шарль Лармор дошел даже до такого: «Мне кажется, единственное адекватное определение философии заключается в перечислении *проблем*, которые по тем или иным причинам были классифицированы как “*философские*”»³. Но здесь определение включает определяемое! Известна и дефиниция Делёза–Гваттари: “Философия есть дисциплина, которая заключается в *творении* концептов”⁴. Трудно усомниться в том, что философы создавали и переделывали концепты (скажем, Лейбниц переработал древний пифагорейский термин “монада”, Кант создал концепт “трансцендентальная логика” и т.д.). Но философы создают концепты не для собственного удовольствия, они делают это, имея в виду истину. Дефиниция Делёза–Гваттари смешивает необходимое условие возможности с условием достаточным. Я держусь традиционного определения: философия есть поиск истины, имеющий своим предметом Целое реальности.

2. Философов разделяет понимание слов “бытие”, “реальность”. Является ли смысл этих слов чем-то само собой разумеющимся, либо следует задать вопрос о значении слова “бытие”, о том, что является *поистине* реальным?

Для Декарта понятие “бытие” и суждение “я мыслю, следовательно, я существую” сами по себе вполне ясны (*Начала философии*, I, 10). Жорж Кангюем пишет в том же духе: “Я не ставлю вопроса о бытии, поскольку я существую; я существую, следовательно, имеется и бытие. Тут нет никакого вопроса”⁵. Я мог бы привести аналогичное суждение Жака Бувересса: слово *реальность* часто используется в его книге *Философский вопрос*, но – так, словно автор считает, что за ним не стоит ни малейшей проблемы⁶.

Однако уже Гераклит писал: “εἶμὲν τε καὶ οὐκ εἶμὲν”, “мы есмь и не есмь” (fr. 133 Conch = 49 a DK), что заставляет задуматься о понятии “бытие”. Имплицитно эта мысль присутствует у Гомера (*Илиада*, VI, 146–149) и в поэзии архаической эпохи (Пиндар: “Сон тени – Человек”. – *Пифийские песни*, 8, 95–96), явно выступает у Парменида и Платона (а много позже – и у Монтеня, несомненно, под влиянием одного платоновского отрывка из Плутарха). Ведь если он говорит: “Только Бог есть подлинно сущее”⁷ (ср.: Plut. *De E delphico*, 20, 393 a–b), то он же задается вопросом: как считать сущим “тот миг, который является только просветом в бесконечном течении вечной ночи и очень кратким перерывом в нашем постоянном и естествен-

³ Canguilhem G. Du concept scientifique à la réflexion philosophique // Cahiers de philosophie. Philosophie et sciences. 1967. N 1. P. 54.

⁶ Bouveresse J. La demande philosophique. P.: de Éclat, 1996.

⁷ Мишель Монтень. Опыты: В 3 кн. М.: Наука, 1979. Кн. 1/2. С. 534.

⁸ Там же. С. 460

⁹ См. текст моего выступления в материалах конгресса: “La raison philosophique vers son avenir grec”, XXIX Congrès international de l’A.S.P.L.F., Nice, août 2002.

ном состояний”⁷⁸. Известно, что Хайдеггер возобновил вопрошание о бытии, притом, что предложенный им метод вызывает оговорки.

Как говорили греки, мы – ἐφίμεροι. Зная, насколько я эфемерен, живо это осозная, я не могу не спросить себя, “что заслуживает названия “бытие”?”, “что есть ὄντως ὄν?”, словами Платона – *Федр*, 249 с), т.е. “поистине сущее” или, в переводе Робена, “действительно реальное”. Марциал Геру говорит не о “бытии”, как Хайдеггер, а о “реальности”. Тем не менее в его книге *Философия истории философии*, написанной между 1933 и 1938 гг. и опубликованной Жинет Дрейфус в 1979 г., ощутимо влияние Хайдеггера, когда он показывает, что само это понятие проблематично: если всякая философия имеет своим объектом реальность, то и “решение”, что – “реально”, а что – нет, принимает сам философ. У каждой философии есть своя собственная философская реальность. Ницше говорил, что вне реального мира, мира становления, нет и бытия. Примерно то же самое мог бы сказать и я⁹.

3. В связи с этим возникает новое разделение между философами, в зависимости от того, принадлежит ли Слово, говорящее “бытие” самому бытию, или же оно принадлежит в первую очередь человеку. В первом случае Истина *открыта* человеку, она обнаруживается скорее в прошлом (Фердинанд Алкье говорит о “ностальгии по бытию”). Во втором – она должна прийти, но может и не прийти, и человек смотрит в будущее¹⁰. Однако нам могут сказать, что понятие “откровение” принадлежит не философии, а религии. Но мы же говорим об “индийской философии”. По ее поводу Мишель Юлен пишет: “Философская рефлексия в Индии [...] исходит из той предпосылки, что истина в своих высших формах не завоевывается человеком, а получена им от трансцендентной инстанции [...] Эта высшая истина представляет собой, так сказать, не будущее, а прошлое человека. Она имеет статус открывшегося человеку завещания, безвозмездного дара Абсолюта, и единственной миссией человека является его сохранение и передача [...] Индийский философ, не претендующий на какую бы то ни было оригинальность, желает быть лишь верным толкователем священных текстов, их защитником от времени, несущего забвение и искажение”¹¹. На Западе священным текстом является Библия. Великие метафизики, конечно, не ограничивались комментариями к священному тексту. Напротив, их силу составляли поиски истины посредством “естественного света”, как говорил Декарт. Но как объяснить, что эта “истина” совпадает с истиной откровения? Не следует ли тогда признать, что разум не свободен, что он направляется верой? “Декарт утверждает, – пишет Жильсон, – что его философия ничуть не зависит от теологии

¹⁰ См. материалы международного конгресса (прим. 9).

¹¹ Hulen M., art. in *Encyc. philos. univer.* Vol. III. T. 2. P. 3885.

¹² Gilson E. *L'esprit de la philosophie médiévale.* P.: Vrin, 1948. P. 12.

или от откровения, что все идеи, о которых он говорит, ясны и отчетливы, открыты естественным разумом в себе самом [...] Но как получается, что эти чисто рациональные по своему происхождению идеи оказываются, по существу, неотличимыми от тех идей, которым на протяжении столетий учило христианство от имени веры и откровения?”¹²

Наряду с принадлежащими монотеистической традиции философами, имелись другие великие метафизики, которые были свободны от всякой идеи “откровения”, “священного текста”, “веры” в религиозном смысле слова. Таковы – Спиноза, Юм, Шопенгауэр, Бергсон. Я присоединяюсь к этим мыслителям. А так как после Декарта монотеистическая традиция совпадает с идеализмом, то мой путь ведет за пределы идеализма.

4. К этому примыкает еще один королларий. Есть ли смысл говорить о “Боге”, о Боге монотеизма, если при этом не принимается Откровение? Одни с этим соглашаются, другие – нет. Первые говорят: “Бог существует”, “Бог живет”, либо “Бог не существует”, “Бог умер”, придавая слову “Бог” некий смысл. Для других само это слово лишено смысла, так как, употребляя его, мы просто не знаем, о чем говорим. Вопрос “существует ли Бог?” не стоял ни перед Огюстом Конттом, ни перед Марксом, ни перед представителями аналитической философии, вроде Альфреда Айера или какого-нибудь члена Венского кружка. Этот вопрос не стоит и передо мною, а потому я не могу назвать себя “атеистом”, но – лишь “неверующим”. Такого рода вопрос не стоит передо мною *сегодня*, хотя он был чрезвычайно серьезным для меня в прошлом¹³. Иначе говоря, в моей философской жизни многое менялось, но не менялось направление изменений.

5. Еще один разрыв обнаруживается между теми, кто считает, что философия может достичь завершения, и теми, кто считает такое завершение невозможным. Если Истина открыта, и содержание этого Откровения может быть подтверждено философским разумом, то все доступное познанию может тогда быть развернуто, развито в рассуждении, у которого имеются начало и конец и которое тем самым образует систему. Таковы идеалистические системы Декарта, Гегеля, некоторых других философов. Но систем этих много, тогда как Истина откровения одна; ею были открыты только фундаментальные истины, но не множество частных истин, по поводу которых могут иметься расхождения.

Для Монтеня тоже есть Истина откровения, но философия для него не знает завершения. Связано это с тем, что философия у него совершенно отделена от веры. Если для Декрата и последовавших

¹³ См.: *Conch M. Orientation philosophique*. P.: de Mégare, 1974. Rééd: P.U.F., 1990.

¹⁴ См.: *Conch M. Présence de la Nature*. P.: P.U.F., 2001.

¹⁵ См.: *Conch M. Orientation philosophique*. Ch. 1.

за ним великих идеалистов религия признается как некий тайный путеводитель разума, то для Монтеня разум свободен по отношению к религии и вере. Монтень философствует так, словно он неверующий (его именно в этом подозревали).

Естественно, я – на стороне Монтеня. Непрестанные поиски философской истины не приводят к тому, что она становится объектом абсолютного знания, кладущего конец этим поискам. На самом деле, вопрос заключается в познании реальности Всего (Целого). А на него нет ответа именно тогда, когда идея Бога кажется неопровержимой. Для меня Природа есть Всё реальности. Я выдвигал аргументы в пользу этого¹⁴; но аргумент – еще не доказательство, у него силы не больше, чем было ему придано. В прошлом я ссылался (вслед за Достоевским) на страдание детей, чтобы опровергнуть божественную Всеблагость¹⁵; это был всего лишь аргумент, которому можно было противопоставить другой, что и сделали Этьен Борн и другие.

К этому нужно прибавить следующее: даже если мы не признаем, что Истина есть истина откровения, мы можем полагать метафизические проблемы по сути своей разрешимыми. Каким образом? Объявив их псевдопроблемами, лишенными смысла проблемами. Так, проблема “Какова первопричина мира?” может считаться решенной, поскольку она и не была поставлена. Ведь это всего лишь “псевдопроблема без всякого научного содержания”, как говорит нам Карнап¹⁶. Бергсон в этом отношении находится на стороне Витгенштейна, Карнапа и прочих представителей аналитической философии: «Мы могли бы сказать, что метафизические проблемы были плохо поставлены, и именно по этой причине они считаются “вечными”, т.е. неразрешимыми»¹⁷. Правда, следовало бы различать “псевдопроблемы” в смысле Карнапа и “плохо поставленные” проблемы в смысле Бергсона. Что касается меня самого, то я удаляю те проблемы, которые содержат отсылки к Откровению (понятия, вроде “трансцендентный Бог”, “потустороннее” и т.п., но сохраняю такие понятия, как “мир”); избегаю употребления прилагательных, вроде “божественный”, “священный” и им подобные, но использую их в имманентном смысле.

6. Еще один раскол существует между философами, которые сближают философию с наукой и теми, кто сближает ее с поэзией. Для Пирса, как нам сообщает Бувересс, “философия может и должна практиковаться научным образом”¹⁸. Точно так же понимают

¹⁶ Carnap R. La problème de la logique de la science. Science formelle et science du réel, P.: Hermann, 1935. P. 4

¹⁷ Bergson A. La pens e et le mouvant // Oeuvres. P. 1258–1259.

¹⁸ Bouveresse J. Op. cit. P. 24.

¹⁹ Entretien avec Joëlle Proust // Philosophie. N 35. P. 48.

²⁰ Bouveresse J. Une difference sans distinction? // Ibid. P. 74.

²¹ Bergson A. Op. cit. P. 1307.

философию Куайн и прочие аналитические философы. “Аналитическая философия, – замечает Хилари Патнэм, – требует союза с наукой, а не с литературой”¹⁹. По мнению Рассела, как замечает тот же Бувересс, “для аналитической философии характерно не то, что первенство отдается философии языка, а скорее то, что метод философии должен максимально соответствовать методам эмпирических наук”²⁰. Декарт говорил бы, пожалуй, не об “эмпирических науках”, он избрал бы метод математики, беря пример с Коперника; Кант считал, что метафизика будущего будет “совершенно новой наукой”. Бергсон желал восстановить метафизику, объект которой – “сердцевина реальности”, т.е. дух, “познание абсолюта”, но с одним условием: философский метод должен усовершенствоваться “симметрично и дополнительно к тому методу, который был выработан позитивной наукой”²¹. Бергсон здесь оказывается скорее на стороне Рассела, тогда как Гуссерль, напротив, остается картезианцем, желая получить “философию как строгую науку”.

Короче говоря, сближая философию с наукой, аналитическая философия ничуть не порывает с традицией; напротив, она ее целиком продолжает. Очевидно, что метафизика (если она хоть сколько-то сохранила свои притязания и не стала тенью себя самой) не может стать наукой: человек не способен уловить Целое реальности на пути познания, он никогда не постигнет даже значения собственной смерти. Однако время религии окончательно ушло, вера уступила место разуму. Для греков архаической эпохи философия включала в себя научное познание, но к нему не сводилась. У Ксенофана, Гераклита, Парменида, Эмпедокла она родственна поэзии. С чем связано это сближение? С тем, что метафизик – философ-поэт или поэт-философ (как Рембó) – мыслью или интуицией улавливает Целое реальности, т.е. Природу как глобальное присутствие (в моей терминологии). Тем не менее философия отличается от поэзии, как отличается она и от науки. Она есть продукт разума, она прибегает к аргументации. Конечно, Лукреций аргументирует поэтически, но сама аргументация принадлежит Эпикуру – в ней нет ничего поэтического. У меня нет большого интереса к социальным наукам, но я заглядываю в труды биологов, физиков, астрофизиков, иной раз и математиков; в то же самое время я писал комментарии к Гомеру, Виславе Шимборской, Рембó.

7. Между философами имеется еще одно различие: одни философствуют на основе достоверности, другие – на основе недостоверности. К первым относятся указанные мною выше, для которых философия родственна науке. Но это родство никак не обосновыва-

²² “Всё, что вообще может стать объектом научной мысли, подлежит аксиоматическому методу” – Давид Гильберт (Цит. по: *Cavaillès J. Méthode axiomatique et formalisme*. P.: Hermann, 1935. Т. II. P. 78).

²³ *Декарт Р.* Рассуждение о методе // Соч., М., 1989, Т. 1. С. 254.

ется понятием достоверности. Сегодня любая наука (по крайней мере точная наука) опирается на аксиоматику²². Но аксиомы являются всего лишь очевидными или не очевидными предположениями, которые полагаются актом решения, предшествующего дедукции. Короче говоря, аксиомы представляют собой конвенции. А они не являются ни истинными, ни ложными. Достоверность же предполагает истину: это – состояние ума, которое возникает вместе с обнаружением истины. Поэтому у науки нет необходимой связи с понятием достоверности. Декарт говорил, что математика ему особенно нравилась “из-за достоверности и очевидности своих доводов”²³, но сегодня он не смог бы так сказать. Он полагал, что дает наукам еще более достоверное основание, чем математика. Откуда эта идея абсолютной достоверности, ведь ее нет и в самой математике? Она приходит не от самой науки, которая, вернувшись к греческому пониманию аксиоматики, по ходу своей эволюции сумела от этой идеи избавиться. Абсолютная достоверность имеет характер веры. “Вера, – читаем мы в *Катехизисе католической церкви*, написанном в духе св. Фомы Аквинского, – есть самое достоверное человеческое познание, ибо она основана на Слове самого Бога” (§ 157). Парадокс состоит в том, что Декарт посредством естественного света разума желал обрести достоверность, обретаемую лишь за счет божественного света. Гуссерль, который уже имел представление об аксиоматическом характере науки, тем не менее руководствовался в своих размышлениях “идеей подлинной науки, обладающей абсолютно достоверным фундаментом” (*Картезианские размышления*, § 3), т.е. руководствовался идеей, истинное место которой имеется лишь в богословии.

В классическом греческом языке нет даже слова, которое в точности передавало бы то, что здесь подразумевается под “достоверностью”. Слово *πληροφορία*, “полная уверенность, достоверность” принадлежит Новому завету. Понятие абсолютной достоверности не является греческим. В целом греки философствовали в недостоверности, подобно Монтеню. Правда, особый случай представляет Эпикур с его разъяснением того, что он называет “истинной философией”. Критерием истинности у него выступает очевидность (*ἐνάρουσια*). Однако очевидность не является достоверностью, которая есть “состояние ума” у субъекта. Но у Эпикура нет “субъекта”. “Душа” пребывает в мире, она не есть субъект. Для стоиков критерием истины выступает то, что они называли “постигающим представлением”, т.е. представлением, которое само удостоверяет, что пришло от существующего объекта. Конечно, такое представление есть присутствующее в душе явление (его имманентный характер подтверждает верность объекту), но и здесь “душа” никак не является субъектом. Если, согласно сравнению Хрисиппа, она может получить метку внешнего объекта, подобную отпечатку на воске, то это свидетельствует о ее пребы-

вании в мире. Понятие “достоверности” в его отношении к “субъекту” появляется у скептиков, но только в негативном значении, как нечто для человека недостижимое: ведь если под критерием “истины” понимается нечто абсолютное, а не просто весьма вероятное, то таковой не существует. Греческим является понятие “вероятности”: πιθανόν, т.е. правдоподобное, вероятное (как в философии Карнеада).

Философствование в недостоверности не мешает непрестанному поиску того, что кажется истинным, но здесь мы только переходим от одной кажимости к другой. Но разве философы занимались чем-то другим? Философу достаточно того, что от потока мнений он приходит к “жизненным убеждениям”, к тому, что принуждает его сказать самому себе, что нечто истинно “в его душе и в его сознании”. Подобные прочные убеждения мы находим у всех великих философов, но они подают их так, словно они должны стать нашими, словно они могли бы философствовать на нашем месте. Но никто не может философствовать вместо другого. Я не отказываюсь от написанного мною ранее: “Философия никогда не будет для меня подлинной, кроме как в форме моей философии; философия есть *моя философия*”²⁴.

Говорит ли это о том, что философские взгляды представляют собой лишь произвольные воззрения, простые экспрессии личности философа, вне всякой существенной связи с тем, что он наблюдает, т.е. с тотальностью реального, которое для меня носит имя Природы? Никоим образом. Чтобы пояснить это, я прибегну к сравнению. Нам никогда не удастся себе представить, как выглядел Парфенон в V в. до н.э., во времена Сократа и Платона; мы не можем верно представить даже то, как он выглядел до 1687 г., когда венецианское ядро попало в монумент, превращенный турками в пороховой погреб. Тем не менее в Афинах у меня возникла потребность осмотреть Парфенон с различных сторон: то со стороны Ликабетта, то – с Олимпиона, Пникса, то – с холма Муз и т.д. И каждая перспектива приносила что-то новое; даже при взгляде, остававшемся неподвижным, с террасы моего отеля вид был всякий раз неповторимым в зависимости от освещения. И каждая новая картина приносила прогресс в постижении таинства красоты и ее связи со священным источником. Парфенон представляет здесь Природу: ее никогда не постичь в целом, но она предстает перед философом или поэтом какой-то своей стороной, которая может быть существенной у самых великих из них или же только дополнительной. Так, Эмпедокл не отвергает и не опровергает Гераклита, но просто видит в Природе еще один аспект, делает ударение на идее “цикличности”. Пифагор же смотрит на Природу под углом зрения числа, ритма, гармонии.

8. Предшествующие дистинкции подводят нас к различению фи-

²⁴ Conche M. Orientation philosophique, P.: P.U.F., 1990. P. 115–116.

лософов в зависимости от того, философствуют ли они, исходя из *Cogito*, или делают это, исходя из *Dasein*. Декарт имел дело не с непосредственной реальностью, которую он называл “внешней”, но лишь с идеями о ней, отталкиваясь от которых он желал вывести существование материальных вещей. Так был открыт путь к идеализму, который создает систему из необходимой связи одних идей с другими. Окончательный вид он обретает в абсолютном идеализме Гегеля. Гуссерль считал сознание интенциональным, но эта интенциональность все же не была Открытостью. Феноменология с ее понятиями “феноменологической редукции”, “трансцендентального эго”, с проблемами “конституирования” и т.п. остается философией сознания; феноменологи-гуссерлианцы обсуждают множество созданных ими самими проблем, которые обладают смыслом только для них самих. Хайдеггер заменил *Cogito* и сознание, будь оно интенциональным или нет, на *Dasein* – непереводимое слово, обозначающее следующее: человеческому существу как таковому принадлежит открытость миру, что устраняет как ложную проблему существования внешнего мира, так и понятие “души”. Открытость миру предшествует любой рефлексии Я по собственному поводу. Такая “Открытость” (*Erschlossenheit, Offenheit*) означает освобождение от эго и возврат к наивности греков, к изначальной способности постигать открывающееся. Именно она породила мыслящую поэзию Гомера и первую философию, причем не только на Западе. Такого рода Открытость отрицается прагматизмом, для которого мы имеем дело не с самими вещами, но с их значениями для нас в зависимости от наших практических интересов. Бергсон в духе прагматизма говорит нам, что *факт* “не есть реальность, явленная в непосредственной интуиции, но приспособление реального к интересам практики и к требованиям социальной жизни” (*Материя и память*, гл. 4) Как и для Декарта, для него нет “прямого видения” внешних вещей – такое видение существует лишь “от духа к духу”. Хайдеггер вполне осознает, что мир как таковой не важен для человека в его повседневной жизни: для крестьянина мир (*Welt*) является лишь “окружающим миром” (*Umwelt*). Но последний возможен только на основе изначальной Открытости, в которой сущее само обнаруживает себя. Крестьянин может высказывать, к примеру, суждение “пшеница созрела”, и это суждение – истинно, поскольку сущее само себя обнаружило (*Бытие и время*). «Открытость (*Erschlossenheit*) есть фундаментальный модус *Dasein*, в соответствии с которым его бытие есть присутствие...Посредством него и через него открывается бытие, а потому только с Открытостью *Dasein* достигается изначальный феномен истины...Так как *Dasein* по сути своей есть его Открытость, ибо будучи несокрытым оно открывает и обнаруживает, оно по сути своей

²⁵ Цитируется по французскому переводу “*Sein und Zeit*” Мартино, приводимому в авторском тексте. – *Прим. пер.*

“истинно”. *Dasein* пребывает “в истине” (*in der Wahrheit*)»²⁵. Тем самым кладется конец любой философии репрезентации. А это возвращает нас к греческой философии, прежде всего – к философии досократиков. Это подчеркивает сам Хайдеггер, который в § 44 *Бытия и времени* цитирует Гераклита и Парменида. Разве это случайно, замечает Хайдеггер, что фрагмент Гераклита, в центре которого находится λόγος, затрагивает феномен истины в смысле нескрытости (*Entdecktheit, Unverborgenheit*) – ἀ-λήθεια. В этой способности простейшего принятия открывалось то, что древние греки называли φύσις. Разумеется, Гераклит говорил о мире (κόσμος), но мир есть лишь структура, а не основание, то, что непрестанно образуется. А какова же образующая сила, каков ее источник? Анаксимандр называл его ἄλειρον, беспредельное.

Указанные выше позиции очевидным образом толкают меня вернуться к первоначальной греческой мысли. Две оставшиеся опозиции также приводят меня к философии до Сократа.

9. Первая из этих опозиций отличает философов, которые ищут одной лишь истины, от тех, которые наряду с истиной ищут также счастье. Я напому начало *Письма к Менекею* Эпикура: “Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни нездоровым, ни перезрелым. Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно”²⁶. В этом письме он рассматривает условия возможности счастья. К фундаментальным условиям, без которых не существуют все прочие, относятся исследование природы (φυσιολογία) и познание истины. То, что философия связана с поиском счастья, восходит к пониманию счастья как добродетели (для Эпикура таковая – благоразумие, φρόνησις. Причем это увязывание обрело силу лишь с выводом на первый план Сократом проблемы человека.

Досократики заботились только об истине. Термин εὐδαιμονία появляется лишь у софистов. «Счастье для Гераклита? – писал я однажды. – Это не его проблема. Он не интересуется счастьем. Понятие “счастье” не является гераклитовским»²⁷. Оно не представляет собой проблемы ни для Хайдеггера, ни для меня самого. Философия предполагает волю к истине без заботы о том, принесет она радость или страдание. Мы желаем истины, даже если она ведет к страданию. Поэтому-то для многих людей счастье заключается не в истине, а в иллюзии. Я считаю обещания религии иллюзорными, хотя не желаю беспокоить знакомых мне верующих – им нужно верить в то, что действительность соответствует их желаниям. Они проводят всю свою жизнь в иллюзиях, но в своей вере они находят поддержку

²⁶ Перевод М.Л. Гаспарова.

²⁷ См. мое издание фрагментов досократиков: *Fragments*. 4 ed., 1998. P. 346.

своему спокойствию и своему счастью. Подлинная философия ищет истины ради истины даже ценою страдания. Поэтому философия предполагает мудрость, которую я назвал бы трагической. Конечно, некое невеликое счастье также достижимо на пути благоразумия, но к большому счастью в подлинном смысле слова благоразумие не приводит. Такое счастье нельзя измыслить разумом, оно с нами просто случается. Всякий раз, когда я был по-настоящему счастлив, я никак не ожидал счастья. Что же до счастья, связанного с актом философствования, то его вряд ли стоит отрицать, но оно просто сопровождает поиск, не будучи его целью.

10. Наконец, философам, для которых философия ведет к действию, противостоят те, для кого философия предполагает мудрость не-деяния. Известен XI тезис Маркса: “Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его”. Сказано не совсем точно. Платон более или менее надеялся, что тиран Сиракуз, Дионисий, осуществит его замысел идеального государства. Разве Фихте в своих *Речах к немецкой нации* не возвеличивал вооруженную нацию, восстающую против оккупантов, не говорил об “освободительной миссии” немецкого народа? После Маркса и не без его влияния философы обратились к политическому действию, даже к действию революционному. К нему обращались и независимо от такого влияния: самым известным был случай Хайдеггера, который сам посчитал это ошибкой; было и еще более характерное участие в политике Джованни Джентиле – ему оно стоило жизни. Безусловно, участие таких французских философов, как Кавайес или Лотман в движении Сопротивления, также служит неоспоримым примером политической вовлеченности. Однако несмотря на эти примеры, равно как и с учетом некоторой политической роли, которую играли Монтень, Лейбниц, Мен де Биран, в целом философы почти не участвовали в делах собственных стран. Они искали всеобщую или даже вечную истину, были заняты реальностью в целом (как бы они при этом ни понимали “реальность”, “Всё”, “Целое”) – такова первейшая для них проблема. Они даже не слишком замечали того, что волновало их современников. Изучая философию Лейбница, кто вспомнит о войнах Людовика XIV? Да и сам Лейбниц о них не слишком думал и никак в них не вмешивался. Верно то, что перед лицом ужасов этого мира, бедствий, несправедливости, всеобщего морального хаоса, характерного для нашей эпохи²⁸, наделенный сердцем философ постоянно подвергается искушению, зовущему его к действию. Такое искушение трудно подавить. Но это следует делать, даже если мысль философа сама может иметь последствия и вызывать действия; однако об этом он не должен думать заранее. Ведь философ мыслит не ради действия, но лишь ради

²⁸ Не на уровне принципов, а в практическом их применении.

самого мышления.

Иные из философов-досократиков давали законы своим полисам: у них спрашивали совета, они его предлагали, но сами вряд ли вмешивались в дела. Они высказывали то, что Геродот называл *γῶσις*. Это слово означает и советы, и сентенции, и этические максимы Мудрецов. Так, Фалес рекомендовал ионийцам образовать одно федеративное государство. Гераклит, по свидетельству Климента Александрийского (*Строматы*, I, 65) убедил тирана Меланкома отказаться от власти (около 508 г. до н.э.); он советовал эфесцам подчиниться Гермодору как государю, но “изгнали они Гермодора, способнейшего из них” (fr. 37 Conch = 121 DK). Благодаря Зенону и Пармениду, если верить Страбону (*Геогики*, VI, 1, 252), город Элея (Хьюэлэ в V в. до н.э.) получил хорошие законы. Если пифагорейцы занимались политикой настолько, что даже держали Кротона в своей власти, то это было защитной реакцией: пифагорейский орден по своему характеру был, говоря сегодняшним языком, “сектой”, которая сталкивалась с враждебностью большинства, привязанного к гражданской религии и не желающего признавать существование обособленного религиозного сообщества в рамках полиса. Считается, что Эмпедокл способствовал утверждению демократии в Акраганте. Но выражался он так:

Друзья! Вы, что живете в большом городе на берегах золотистого
Акраганта,

На самом акрополе, радеющие о добрых делах,
Вы – почтенные гавани для чужестранцев, не ведающие худа,
Привет вам! А я – уже не человек, но бессмертный бог для вас –
Шествую, почитаемый всеми как положено,
Перевитый лентами и зеленеющими венками:
Ими – едва лишь я прихожу в цветущие города –
Почитают меня мужчины и женщины. Они следуют за мной
– Тьмы и тьмы – чтобы выспросить, где тропа к пользе:
Одним нужны предсказания, другие по поводу болезней
Всевозможных спрашивают, чтобы услышать целительное слово,
Давно уже терзаемые тяжкими муками (B 112 DK)²⁹

Трудно себе представить, что этот сверхчеловек, пророк и чудотворец был озабочен политикой – даже если случайно сыграл в ней какую-то роль. Аристотель также сообщает нам, что он был “независим (*ἐλεύθερος*) и чужд всяких гражданских постов” (fr. 66 Rose). В Анаксагоре тот же Аристотель видит тип человека, посвятившего себя исключительно исследованию (59 A 30 DK); Диоген Лаэртций пишет, что он (Анаксагор) “предался умозрению природы, не интересуясь общественными делами” (II, 7). Что же касается Демокрита, то он говорил, что приходит в Афины и остается там безымянным (B 116 DK); по слову Цицерона, “гордится своим бесславием” (*Тус-*

²⁹ Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов, М.: Наука, 1989. Ч. I. С. 404 (перевод – А.В. Лебедева).

* * *

Подведем итог. Философия есть поиск истины, а не счастья. Она стремится предложить нам видение (θεορία) Всей реальности – проблемой остается понимание этих двух слов: “Всё” и “реальность”. Истина не дана нам в откровении, она вообще *не дана*, но является тем горизонтом, к которому ведет путь, на котором человек не может руководствоваться ничем, кроме своего “естественного разума”. Путь уходит в бесконечность: философия никогда не достигнет завершения. Философия способна привести к “жизненным убеждениям”, но они никогда не получают окончательных доказательств, не становятся объектами абсолютной достоверности. Поэтому философия невозможна как “строгая наука”: она чем-то родственна поэзии, которая тоже имеет дело со Всей реальностью. В оптике имманентности она предстает как Природа. Философствовать следует не замыкаясь в собственных мыслях, как это делают идеалисты вслед за Декартом, но будучи открытым тому, что явлено, – миру, в основании коего лежит Природа. Иначе говоря, нужно быть верным собственному бытию, *Dasein*. Целью является одна лишь мысль: нужно лучше мыслить, а не действовать.

В отличие от Бога монотеизма, связанного с определенными культурами, Природа предстает перед всеми людьми, к какой бы культуре они не принадлежали. Поэтому вполне вероятно, что философы Природы, каковыми были философы до Сократа, должны обнаруживать точки согласия с теми философиями или мировоззрениями, которые Природа вызывала в иных культурах.

Для примера обратимся к трактату *Дао дэ цзин*, принадлежащему Лао-цзы. В нем мы обнаруживаем мысли, сходные мыслям Гераклита. Приведу несколько очевидным образом подтверждающих это отрывков.

“Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао” (§ 1)³⁰.

Голландский ученый Дж. Дж.Л. Дюйвендайк (Duyvendak) – безусловно, лучший знаток Лао-цзы на Западе – так комментирует эти слова: “Для обычного пути характерно то, что он недвижим, постоянен, неизменен. Но Путь, о котором здесь идет речь, имеет противоположные черты: этот путь сам непрестанно изменяется. Бытие и небытие, жизнь и смерть тут все время меняются местами”³¹. “Нет ничего застывшего или неподвижного”, – говорит Гераклит. *Дао* –

³⁰ Цитаты из Лао-цзы приводятся по: Дао дэ цзин (перевод Ян Хин-шуна) // Древнекитайская философия. Собр. текстов. В 2-х т. М., 1972. Т. 1.

³¹ Tao-tō king. Le livre de la Voie et de la Vertu, P., Librairie d'Amérique et d'Orient, 1987. P. 3.

это гераклитовский Поток.

Вторая глава *Дао дэ цзин* говорит о том, что противоположности соотносятся и предполагают друг друга:

“Когда все в Поднебесной узнают, что прекрасное является прекрасным, появляется и безобразное. Когда все узнают, что доброе является добрым, возникает и зло. Поэтому бытие и небытие порождают друг друга, трудное и легкое создают друг друга, длинное и короткое взаимно соотносятся, высокое и низкое взаимно определяются, звуки, сливаясь, приходят в гармонию, предыдущее и последующее следуют друг за другом” (§ 2).

Есть немало фрагментов Гераклита, говорящих о том же. Например, следующий: “Имени Правды (Дикэ) не ведали бы, если бы не было этого” (fr. 112 Conch = 23 DK). В своем издании Гераклита я его комментирую так: “Если без несправедливости нельзя даже назвать справедливость, то сама несправедливость имеет некие основания для существования, она некоторым образом оправданна”. В терминах *Дао дэ цзин* это можно выразить так: “Когда справедливость все признают справедливостью, появляется и несправедливость” (ясно, что менее несправедливой она от этого не становится).

Лао-цзы и Гераклит согласны и по поводу единства и неразрывной связи противоположностей. “Бог: день-ночь, зима-лето, война-мир, избыток-нужда...” – говорит Гераклит (fr. 109 Conch = 67 DK). Бог (ὁ θεός) здесь не личностное бытие, но Дао или Поток, подвижное единство мира.

“Высокое и низкое взаимно определяют” (§ 2), – читаем мы у Лао-цзы.

Выводы из сказанного очевидны.

ТРАГИЧЕСКАЯ МУДРОСТЬ¹

Марсель Кончи

Проблема трагической мудрости рождается из апории мудрости. О значении “апории мудрости” не трудно догадаться, исходя из слов Анаксимандра, которые следующим образом были реконструированы Дильсом:

¹ Conche M. La sagesse tragique (1971). Перевод осуществлен по изданию: Marcel Conche. Orientation philosophique. P.: de Megare, 1974.

² Diels-Kranz. Vors. 8-e ed. 1956. 12 B 1 (T. I. P. 89).

³ Bréhier E. Histoire de la philosophie. P.: P.U.F., T. I. P. 47.

⁴ Burnet. L'aurore de la philosophie grecque. P.: Payot, 1919. P. 55.

⁵ Heidegger M. Chemins qui ne mènent nulle part. P.: Gallimard. P. 277.

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν².

Э. Брейе дал такой перевод:

“Сущие разрушаются по необходимости в вещах, из которых они явились; они воздают друг другу наказание за несправедливость согласно порядку времени”³.

По мнению Бёрнета, исходный текст Анаксимандра сводится к следующему:

κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν⁴.

Хайдеггер опускает еще и *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*, поскольку тут ощутима позднейшая интерпретация⁵. В наши задачи не входит филологическая дискуссия, а потому мы будем держаться привычного текста, который переведем следующим образом:

“Откуда сущие получают свое бытие, туда они, разрушаясь, и возвращаются по неизбежности закона. Ибо они справедливо воздают друг другу за взаимную несправедливость в согласии с назначенным им временем”.

Основание, из которого сущие получают бытие и прекращают бытие, являются и исчезают, само не является и не исчезает, не рождается и не умирает. Как известно, это основание – τὸ ἄλειρον. Будучи уже по определению *лишенным* предела, *не-конечным*, *не-сущим*, оно негативным образом полагается через конечное. Дабы его можно было полагать, требуются конечные сущие. Если же абстрагироваться от сущих, то вообще ничего нет. Однако лишь сущие находятся под законом времени. Ускользящее от этого закона невозможно рассматривать *помимо* сущих. Но оно не будет одним из этих сущих. Тем самым, оно сводится к тому факту, что имеются сущие, и они всегда будут. Вся область того, что есть (сущих), находится под законом Времени; но что имеется сама такая область, находится вне его закона. Сущие сменяют друг друга в наличном бытии, эта смена контролируется Временем, наличие же такой смены никак от него не зависит. Сущие меняются по факту наличного бытия, исчезновение одних компенсируется приходом других, а время никак не сказывается на этом приходе-и-уходе, на этом становлении. Нет ничего пришедшего к бытию (сущего), что не было бы обречено на исчезновение. Неотвратимая судьба лежит на всем, что есть, она разрушает и уносит прочь; однако эта судьба не приходит к сущим извне, ибо речь идет о присущей их природе необходимости. Более не быть – такова судьба сущих уже в силу факта их бытия. Всякое сущее несет в себе отрицание себя самого; этим отрицанием является

⁶ См.: *Философия в трагическую эпоху Греции* // Ницше Ф. Воля к власти. М.: ЭКСМО, 2003. С. 154.

⁷ Jaeger W. Paideia. La formation de l'homme grec P.: Gallimard. T. 1. P. 198.

время. Наличным остается лишь одно и то же *тут*-бытие, просвет настоящего. Невозможно быть, не будучи *тут*, а потому нельзя пребывать без гибели. Сущие должны уступать бытие другим сущим, сменяющим их в *тут*-бытии. Но они желали бы присвоить себе бытие, т.е. длиться, остаться в настоящем. В этом заключается их “несправедливость”.

Несправедливость по отношению к кому? Иные поняли это так, будто речь идет о преступлении по отношению к Основанию, к истоку. Все пришедшее к существованию тогда было бы высвобождением, повинном по отношению к вечному бытию, беззаконием, которое нужно искупить смертью⁶. Как замечает В. Йегер, после того как было восстановлено отсутствовавшее в прежних изданиях слово ἄλλήλοισ, от подобной интерпретации нужно отказаться. Существование само по себе не может быть грехом: “подобная концепция не является греческой”⁷.

Речь идет о борьбе сущих за *тут*-бытие. Как пишет Бёрнет, Анаксимандра поражала война между составляющими мира: огнем и воздухом, землей и морем и т.д. «Эти противники находились в состоянии войны, и господство одного из них было той “несправедливостью”, за которую они взаимно воздавали друг другу”⁸. А так как речь идет о “составляющих мира”, то идея несправедливости, понятой как *чрезмерное господство*, затрагивает все сущие. Уже в силу взаимного ограничения они противостоят друг другу – каждое выступает как барьер и препятствие для других. Ни одно сущее не может быть неподвижным и самим по себе в состоянии покоя. Напротив, самим собой оно остается только посредством агрессивного самоутверждения. Сущие воодушевлены своего рода экспансионизмом, волей к власти. Самим собой каждое остается ровно настолько, насколько оно притязает быть большим, чем оно есть. Разве Архилох не приписывал ὄβρις даже зверям? Не только наделенные сознанием, но все сущие стремятся господствовать над другими. Как это выразил Аристотель по поводу элементов: “Если бы один из них был бесконечным, все остальные были бы уничтожены” (*Физика*, III, 5, 204 b, 27–28). Ставка в этой всеобщей войне – существование, простое *тут*-бытие. Сущие являются врагами по своему бытию. Они стремятся уничтожить друг друга, осуществить себя за счет других – такова их судьба. Прекращая свое бытие, они своей смертью несут удовлетворение другим, и всё происходящее с ними всеми справедливо. Всеобщая несправедливость является всеобщей справедливостью.

Но если у человека уже потому, что он есть (и тем самым подлежит разрушению, оспаривается в своем бытии), имеется склонность полагать предел (как препятствие, а не просто безразличную границу) принципу неопределенности и безмерности, то нам становится

⁸ Burnet. Op. cit. P. 56.

понятной греческая дефиниция мудрости. Ею рекомендуется отказ от безмерности, выбор предела (учение о σωφροσύνη). Не потому ли греческий человек призывал оставаться в пределах, что у него имелась фундаментальная склонность их преступать? Именно потому, что его влекло за пределы, он сделал идеалом мудрости искусство о-пределения. Тогда понятно и то, что аполлоновское и дионисийское начала дополняли друг друга в греческой душе (в дельфийском культе поклонялись одновременно Аполлону и Дионису).

Но именно здесь возникает то, что мы назвали “апорией мудрости”. Если “несправедливостью” оказывается наличие сущих как таковых, если они по своему бытию избыточны, агрессивны, несправедливы, властолюбивы, то не будет ли тогда подавляющая это притязание и этот порыв мудрость отрицанием самого бытия, волей к небытию и к смерти? Если сущее, если сама жизнь есть воля к власти, то выбор осуществляется между бытием и небытием, между жизнью и смертью. Не оказывается ли тогда мудрость выбором смерти? Не будет ли тогда смерть мудреца знаком несовместимости мудрости с законами жизни? Σωφροσύνη означает умеренность. Но не будет ли мудрость, сводящаяся к умеренности, менее интенсивной жизнью, *меньшей жизнью*? Быть мудрым, “разумным” – не значит ли это быть менее жизненным? Мы сталкиваемся здесь с проблемой страсти. “Влечение и страсть есть не что иное, как жизненность (*Lebendigkeit*) субъекта”, – говорит Гегель⁹. Жить без страсти – разве это не означает жить мертвой жизнью, быть неким угасшим бытием? Разве такая мудрость не желает “умерить” саму жизнь? Не оказывается ли в этом случае мудрость на стороне смерти, тогда как страсть остается за жизнью? Такова апория мудрости.

И. О “трагической мудрости” говорил Ницше: мудрости покоя, тихого счастья, т.е. ограничивающей мудрости он противопоставил “трагическую”, “дионисийскую” мудрость. Как можно ее охарактеризовать? “Тоска по небытию есть *отрицание* трагической мудрости, ее противоположность”¹⁰. Такая тоска по небытию (по неподвижному, неживому) является базисом классической мудрости греков: “В силу их моралистической поверхностности греки недооценили трагическое”¹¹.

⁹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. § 475. Ч. 3: Философия духа // Соч. М., 1956. Т. 3. С. 289.

¹⁰ Ницше Ф. Воля к власти, 1029. Ср. со сказанным им в *Ecce homo*: “До меня [...] не доставало трагической мудрости”. (Далее фрагменты из “Воли к власти” Ницше приводятся по изданию: Ницше Ф. Воля к власти. М.: ЭКСМО, 2003. В тех случаях, когда автор приводит не переведившиеся на русский язык фрагменты, перевод осуществлялся по изданию: *Nietzsche F. Der Wille zur Macht // Saemtliche Werke*. Stuttgart; Kroener, 1996.)

¹¹ Там же.

¹² Там же, 407.

Тогда трагическая мудрость заключается в утверждении бытия, т.е. жизни; ее особенностью будет разве что *тотальность* такого утверждения. Аполлоновский мудрец, моральный человек, аскет и т.п. утверждают человека *за вычетом* чего-то (разум без страсти, воля без желания, дух без тела и т.д.). Они одобряют лишь часть самих себя. Они раскалывают человека, а затем выбирают. Почему бы нет, если за счет такого членовредительства они достигают мира и счастья? Конечно, только какого счастья? Разум есть состояние холодной ясности. Но большого счастья нет без какого-то выхода за пределы, без некоего опьянения.

Форма жизни мыслима как коррелят какого-то мира. Утверждающая жизнь без изъятий, “дионисийская радость” имеет своим коррелятом мир, из которого не удалены его негативные стороны (вернее, некие стороны в качестве негативных). Поэтому радость и целостное утверждение невозможны, если “истинным” является мир платонизма и классической метафизики. Однако не была ли вся философия доньше, по существу, платонизмом? Вот почему “философы были предубеждены *против* видимости, изменения, боли, смерти, телесности, чувств, судьбы и детерминизма, бесцельного”¹². Счастья искали в единении с Бытием, “тоской по Бытию”¹³ называли тоску по небытию: “Счастье имеет свои гарантии только в бытии; изменение и счастье взаимно исключают друг друга. Высшим стремлением тогда будет единение с бытием. Вот путь к высшему счастью”.

На деле метафизик раскалывает действительность, разводя в разные стороны неизменное и изменчивое, причем из неизменного он создает “истинный” мир. Однако тем самым он лишь гипостазировывает неизменное, перенося на мир свои стремления. Ему нужно верить в бытие, так как у него нет сил жить в становлении. Вера в бытие и соответствующее обесценивание становления могут рационализироваться по-разному, но суть дела остается: философ стремится лишь к тому, чтобы сделать возможной собственную жизнь.

Философы и мудрецы понимали счастье как отсутствие страдания. Это было фундаментальной ошибкой; она привела их к тому, что действительный мир и реальный человек были подменены человеком и миром, которые казались более *заслуживающими жизни*, но фиктивными. Ведь “добродетельный” человек, “истинный” мир и т.п. представляют собой лишь фикции. А речь идет о том, что счастливым нужно быть в том мире, каков он есть, т.е. *в мире страда-*

¹³ Бытие, о котором здесь идет речь, есть завершенное Бытие. Под “тоской по Бытию” Эрнст Бертрам подразумевает “вполне немецкую” тоску по тому, что целиком *оформилось*, что “завершило свое становление” (*Bertram E. Nietzsche, essai de mythologie*, P., 1932. P. 107).

¹⁴ Цит. по: *Bertram E. Op. cit.* P. 172. По поводу книги Бертрама стоит напомнить замечательное суждение Жана Валя: “Книга важная и вредная, глубоко неточная и предательская” (*Wahl J. Le Nietzsche de Jaspers // Recherches philosophiques*. 1936–1937. T. VI. P. 349).

ния. Страдания никак не избежать, его нельзя ни смягчить, ни обойти, ни отменить: “*Воля к страданию*: творцы, вам нужно жить свою краткую жизнь в мире!”

Трагической душой будет та, в которой страдание и победа над страданием идут рука об руку. Она есть то место, в котором сошлись страдание мира и воля к его преодолению. “Величайшими людьми являются те, которые более других страдают от существования, но обладают и наибольшей силой сопротивления”. Судя по всему, себя Ницше причислял к тем, кто близок этим “величайшим”, говоря: “Во все возрасты моей жизни я испытывал огромный избыток страдания”¹⁴. Из этого переизбытка страдания проистекала симпатия Ницше к Эпикуру, который, не желая быть раздавленным страданием, изобретал, исходя из него, новое счастье. Не было равного Ницше в *воле* к страданию, во *властной* воле, которая управляла отношением Я и страдания, постоянно преворачивая это отношение.

Трагическая воля желает не чего-то в мире, *вне* или *помимо* мира; она желает лишь того мира, который есть. Она стремится, как говорит Ницше, “к *дионисийскому утверждению* вселенной, какова она есть, без возможных изъятий, исключений или выбора”. В способности желать вечного возвращения *того же самого* (т.е. вечного возвращения *этого* мира и *этой* жизни – без изменений, изъятий, отбора, прогресса, а потому даже в самых своих абсурдных и радикально негативных аспектах) она находит точную меру своего могущества, своей любви к жизни¹⁵.

Однако *какой мир* тем самым утверждается? Какой мир является коррелятом трагической мудрости и трагического счастья? Способны ли мы, философы, идентифицировать этот мир?

«Когда мы употребляем слово “счастье” в том смысле, который дает ему *наша* философия, мы не мыслим его прежде всего как внешний и внутренний мир, отсутствие страдания, бесчувственность, покой, “субботу суббот”, равноудаленность, некое подобие сна без сновидений, как это происходит у усталых, пугливых и страдающих философов. Наш мир является скорее неопределенным, изменчивым, двусмысленным, быть может, опасным, даже, наверное, более опасным, чем тот простой, неподвижный, предвидимый, фиксированный мир, который все эти философы – наследники стадных по-

¹⁵ Ницше хорошо видел, какое *отдохновение* можно найти в мысли об уничтожении всех вещей, а тем самым всех уродств, ужасов, всей бессмыслицы мира. Это уничтожение есть *очищение*, посредством которого природа обновляется и забывает (о том, что она породила человека – после длительного человеческого бреда она возвращается к своей первоначальной чистоте). В ницшеанском духе можно было бы сказать, что мы *не любим* жизни, когда *утешаемся* мыслью о том, что она станет *совсем иной*. Независимо от подлинности этого замечания, оно хорошо передает общую установку.

¹⁶ Воля к власти, 1066

¹⁷ *Ницше Ф.* Эссе homo // Ницше Ф. Воля к власти. С. 800.

требностей и страхов – восславляли превыше всего»¹⁶.

Если трагическая мудрость несовместима с миром платонизма и классической метафизики, то каков ее мир? Ответ содержится в приведенном тексте Ницше: мир трагической мудрости есть мир, в котором у нас нет никаких гарантий, где мы ни на что не можем рассчитывать, где единственной константой является нестабильность; короче говоря, это мир Гераклита. Соприкосновение с Гераклитом, как пишет Ницше, “вблизи которого я чувствую себя вообще теплее”: “Подтверждение исчезновения и уничтожения, отличительное для дионисической философии, подтверждение противоположности войны и войны, становление, при радикальном устранении самого понятия “бытие” – в этом я должен признать при всех обстоятельствах самое близкое мне из всего, что до сих пор было помыслено”¹⁷.

II. Если мир трагической мудрости таков, то следует рассмотреть важнейшие его черты, чтобы понять, что его делает “трагическим”, к чему относится “трагическое”.

Поскольку Ницше мыслит себя как трагического философа, то он помещает себя в соратники Гераклита. Но если мы возьмем мир Гераклита, то на что же ставится ударение? Ницше говорит об этом явным образом: представляя себе мир как возвышающуюся над добром и злом божественную игру, он имеет своим предшественником Гераклита. Понятие “игры”, которое не играет никакой роли в гегельянской или марксистской интерпретации Гераклита, оказывается у него центральным. Космическая игра не имеет над собою суда, она находится по ту сторону добра и зла, она невинна. “Становление и исчезновение, строение и возвышение без всякого нравственного осуждения, вечно равной невинности составляют в этом мире игру художника и ребенка. Так, как играют дитя и художник, играет вечно живой огонь, строит и разрушает в невинности – в эту игру сам с собой играет Эон”¹⁸.

Приведенный пассаж отсылает прежде всего к фрагментам 30 и 52 Гераклита (по Дильсу): мир есть “вечно живой огонь”, время – “играющий ребенок”. Этот мир играет нами. То же самое можно сказать о любом другом существе. На доске реальности существе являются шашками; игра идет сама собой в неограниченном времени (Αἰών). Огонь есть лишь время в первоначалах бытия (хайдеггеровское *Sein*). Огонь есть начало творения и разрушения всех вещей, абсолютный принцип изменения, который и выступает как трагическое начало.

Фрагмент 30 дан Дильсом в следующем виде:

ἰβσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀλάττων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων

¹⁶ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции // Там же. С. 164.

¹⁷ Beaufreret J. Préface à F. Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*. P.: Grasset, 1968. P. 11.

¹⁸ Ibid. P. 13.

ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Классический его перевод таков: “Этот мир, один и тот же для всех сущих, не был создан никем из богов или людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами возгорающимся и мерами угасающим”.

Перевод слова κόσμος как “мир” – привычен. Правда, Бофре считает, что он “ведет нас к антиподам слов Гераклита”: “κόσμος указывает скорее на распорядок, на расположенность тех вещей, о которых идет речь. Правда, не на всякую расположенность, но на ту, благодаря которой вещи явлены во всем своем блеске”¹⁹. Κόσμος Гераклита есть не “великое Всё”, а “сияющее повсюду чудо бытия, если угодно, диадема бытия”²⁰.

Однако не вполне понятно, почему κόσμος оказывается не миром, а “*скорее* распорядком” и т.п. К чему здесь “скорее”, коли мир является *именно* порядком, расположенностью, структурой. Сущие стянуты друг к другу, образовывать мир, по Гераклиту, и есть способ совместного бытия сущих. Мир не есть сущее. Если говорить метафорически, его, конечно, можно назвать уникальной “диадемой”, благодаря которой и на которой горят сущие. Они появляются и исчезают, но сущие всегда суть, и они всегда размещены в мире. То, что было, есть и будет, не есть ни сущее, ни Бытие, а – начало, которое одновременно сочетает в себе бытие и небытие сущих, огонь. Все вещи, каждая в свой черед, обмениваются на огонь; огонь возгорается и потухает, но мерами – вот почему существует мир. Если бы обмен не подчинялся *правилу*, то огонь пожрал бы все, сделался бы бесконечным: весь мир был бы им поглощен. Не было бы ни единого сущего, не было бы ни бытия, ни жизни. Однако космически огонь является “вечно живым”, а это было бы невозможно, если б не осталось ни одного сущего, способного утратить бытие, ничего, что мог бы поглотить огонь. Ведь огонь должен чем-то питаться. Стоическое понятие ἐκλύρωσις (все-

²¹ Сегодня таково мнение почти всех критиков. Решающую роль в этом сыграла аргументация Бёрнета (*Burnet*. Op. cit. P. 180–186).

²² Как полагал Ницше, Гераклит признавал, “что конец приходит с огнем [...] Демидитя непрестанно строит и разрушает, но время от времени возобновляется та же игра: за мгновением удовлетворенности вновь является нужда [...] Эта постоянная созидательная и разрушающая деятельность есть χρῆσιμόσυνη; подобно тому, как у художника есть нужда в созидании, так и λαβιδία есть нужда. Время от времени наступает насыщение и остается лишь огонь, все остальное им поглощается. И это не ἕβρις, но инстинкт игры, который пробуждается и вновь ведет к διακόσμησις” (*La naissance de la philosophie...* P. 68, note). Этот комментарий опирается на дурное прочтение того, что стало 65 фрагментом у Дильса. Байуотер, Дильс, Бёрнет ограничили тремя словами то, что могло принадлежать Гераклиту: “нужда (χρῆσιμόσυνη) и насыщение”. За ними следует неостоицкая глосса Ипполита, которую Ницше принимает за чистую монету: “Нужда для него есть упорядочение мира (διακόσμησις), а воспламенение (мира) – насыщение”.

²³ Перевод Н.В. Брагинской.

общее воспламенение) несовместимо с мыслью Гераклита²¹. Огонь в этом случае делается особенным сущим, тогда как для Гераклита он есть то, что делает возможным, чтобы сущие были и не были; он не может существовать как-либо помимо явления-исчезновения сущих. Огонь представляет собой двойственное единство (как указывает фрагмент 65): он *одновременно* и по самой своей природе есть “нужда и насыщение”²². Противоположности не расставляются по своим местам, но мыслятся в единстве.

Двойственное единство первоначала повторяется в каждом сущем. Ибо сказать, что огонь есть первоначало, – значит не сделать из него просто начало, а приписать ему постоянное могущество. В зависимости от огня находится всякое сущее. А это означает, что небытие приходит к сущим не извне. Они в самих себе суть и не суть. Иначе говоря, они суть только в изменении, в обновлении своего бытия – в последовательности смертей и новых рождений. Солнце, как говорит нам фрагмент 6, “каждый день новое”. Этот фрагмент содержится в *Меторологике* (II, 2, 355 а 14), где Аристотель говорит нам, что “Солнце должно было бы не только, как говорит Гераклит, ежедневно обновляться, но постоянно и непрерывно делаться новым”²³, что невозможно. Но именно такова мысль Гераклита. Сущие предстают как процессы. Точнее, каждое сущее есть двоякий процесс (два процесса, идущие в противоположных направлениях) – созидания и разрушения. Сущее непрестанно распадается и пересоздается. Это хорошо выразил Плутарх: для Гераклита «невозможно дважды прикоснуться к преходящей субстанции в том же ее состоянии, ибо скорость изменений такова, что она распадается и тут же пересоздается; в этом нет даже “тут же” или “потом”, поскольку она в то же самое время соединяется и распадается, приближается и убегает; так что ее становление никак не достигает бытия» (*Plut. De E delphico*, 18 392 В). У сущих одно и то же Основание – Огонь, начало того, что обречено на исчезновение. Они находятся – если перенять указанное выражение – на “диадеме” огня, где блещут “трагическим” светом, ибо по сущности своей они *эфемерны*.

Огонь является αἰζῶον, “вечно живым”. Ἀεί указывает на “одновременность” изменения и времени. Если сущие не находятся во внешнем отношении с небытием, но существуют лишь настолько, насколько они прекращают существовать (созидание-разрушение), если они суть настолько, насколько не суть, то связано это с тем, что они изначально временны, что они находятся во власти времени по всей своей субстанции. Огонь есть лишь материализация могущества времени. Вот почему игра огня с сущими (которые он создает и уничтожает) также является игрой времени с самим собой. Это при-

²⁴ См.: Платон. Алкивиад Первый 110 е; Хармид 174 b; Горгий 450 d; Государство 333 b, 374 с, 487 b; Политик 292 е; Законы 903 d; *Федр* 274 d. Изобретение шашек приписывалось Тевту (египетскому Тоту), а это указывает на то, что ко времени Платона игра уже казалась древней.

водит нас к фрагменту 52:

Αἰὼν παῖς ἔστι παῖζων, περσεύων παιδὸς ἢ βασιλῆη.

Дильс переводит αἰὼν как *Zeit*, у Дильса-Кранца это *Lebenszeit*, у Бёрнета – *time*. Иные толкователи полагают, что αἰὼν обозначает период между двумя мировыми пожарами. Конечно, последнее понятие не является гераклитовским. Но все же стоит заметить, что αἰὼν обозначает длительность жизни мира. А так как у мира нет ни начала, ни конца, то речь идет о безграничной длительности. В *Timee* (37 d) мы переводим αἰὼν как “вечность” (а время является “подвижным образом вечности”). Однако платоновская вечность “всегда неподвижна и неизменна”. О ней нельзя сказать, “что она была, есть и будет” (37 e). Она *есть*. Но Гераклит (которого, конечно же, и имел в виду Платон) говорит именно так: мир “был, есть и будет вечно живым огнем”. А αἰὼν означает тогда не вневременную вечность, но беспредельную длительность времени. У времени нет предела, а это значит, что нет силы, которая могла бы положить ему конец. Так что оно является абсолютной силой. Отсюда его “царство”.

Перевод περσεύω также вызывает затруднения. У Платона περσεύω (или πεττεύω) означает игру в камешки²⁴. Сократа он сравнивает с умелым игроком в камешки, только играет он не ими, а рассуждениями – опровергающая диалектика Сократа имела своим результатом то, что собеседник был заперт, не имея возможности сдвинуть с места свои фигуры²⁵. Иные переводчики предпочитают переводить περσεύω у Гераклита как “игру в шашки”. Но у Платона это слово обозначает, кажется, именно игру в камешки (напоминающую триктрак)²⁶. Эта игра, в которой есть место и для случая, и для расчета. Она требует умения, поскольку иначе остается лишь случай. Платон указывает на то, что для хорошего игрока необходим опыт²⁷. Играть, как он уточняет, нужно “с детских лет”²⁸. Играть может и ребенок. Только он-то играет безыскусно: игру случая и разума он сводит к игре случая, однако играть он должен по правилам.

Все это приводит нас к тому, чтобы принять следующий перевод:

“Беспредельное время есть играющее в камешки дитя – царство ребенка”.

Речь идет о ребенке, который двигает фигуры без всякого искусства: в рамках определенной игры (не будь правил, не было бы и игры) он ходит так и сяк. Камешки представляют собой сущие, а их движения – смену одних на другие, калейдоскоп жизни и смерти. Нет никакой конечной цели, никакого “Провидения” – только непрестанная смена сущих в игре с ними огня. На игровой доске порядок,

²⁵ Государство, 487 b.

²⁶ См.: Государство. 374 с. *Федр.* 274 d.

²⁷ Государство. 374 с, 487 b.

²⁸ Там же. 374 с.

²⁹ “Δαίμων есть индивидуальная форма τύχη” (*Burnet. Op. cit. P. 158*).

согласно которому живые занимают места умерших (т.е. место в настоящем), произволен. А это означает, что судьба сущих, в частности людей, целиком подвластна случаю. Однако случай становится роком, как только выпал тот или иной удел. Как говорится во фрагменте 119: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (“изначальная предрасположенность человека – его рок”)²⁹. Человек сам состоит из частей и не владеет даже той игрой, которая разворачивается в нем самом. Мудрость заключается в том, чтобы стать игроком в этой игре, принять правила игры и выпавшие в удел шансы.

Великая космическая игра идет со всеми сущими, повсюду обнаруживаются две составляющие: одни и те же правила игры и непрерывно меняющаяся ситуация в игре. На уровне множественных сущих царит случай, но так как речь идет об игре, то для случайного есть свои законы. Сколь бы беспорядочными ни были части, на уровне целого закон обеспечивает порядок. Разрывы, уродства, диссонансы не препятствуют тому, что есть один мир. Понятие “игры” позволяет объединить и удерживать вместе две крайности – порядок и беспорядок, причем так, что ни одна из этих крайностей не возвышается над другой и не существует без другой. Так можно понять фрагмент 124: “Этот мир: брошенные по случаю вещи, самый прекрасный порядок” (перевод Боллака и Висмана).

Сущие появляются и исчезают, сохраняется лишь Игра. В ней никто не выигрывает, но эта игра трагична для того, кто изначально имеет в игре такие ставки, как бытие и небытие. Ведь тут даже нельзя сказать, что есть некий Игрок. Есть только Игра, которая играет сама по себе. А потому она совершенно “невинна” и безответственна.

III. Трагическая мудрость тогда будет заключаться в участии в игре, которую мы не выбирали, которая протекает совершенно независимо от нас. Но уже для этого нужно знать правила игры. Это правило Гераклит называет *логосом*. Логос есть *Правило*: правило космической игры, правило рассуждения для того, кто знает, наконец, для мудреца это – правило жизни. Все явленное явлено в согласии с этим единственным правилом: “Все вещи существуют согласно *логосу*” (фрагмент 1). Нет ничего за пределами игры. Можно играть плохо, но нельзя не играть. Понятия “игра” и “правило игры” позволяют соединить, связать воедино всю множественность и мыслить ее как единство.

Мир *есть* божественная игра. Она не играет в мире – сам мир есть игра. Вот почему у Игры нет начала или конца, как и у самого мира. Правилу нет дела ни до одного из частных сущих. Оно регулирует обмен между огнем и сущими, способ появления-исчезновения сущих и триумф огня (трагического начала). Но огонь не побеждал бы, если бы он *одерживал* верх. Если бы у Гераклита имелось нечто вроде все-

³⁰ Цит. по: Diels-Kranz. Op. cit. T. I. P. 491. Ср.: Burnet. Op. cit. P. 161; Axelos. Heraclite et la philosophie. P. 56.

общего воспламенения стойков, то огонь одерживал верх; но тогда не было бы ничего трагического. Ведь тогда прекратилось бы появление-исчезновение сущих. Не было бы сущих, которые пришли в мир, *чтобы в нем умереть*. Трагическое связано не с тем, что сущие когда-то погибли, но с тем, что каждое из них умирает *поочередно* – и так без конца. Ἐκθύρωσις никак не является трагическим понятием, а интерпретация, приписывающая Гераклиту идею всеобщего воспламенения стойков, есть анти-трагическая интерпретация.

Итак, остается только обмен и мера этого обмена, Игра без игрока. Этого достаточно для того, чтобы понять, что мир трагичен для имеющих право только на эфемерное пребывание сущих. Но этого мало для обоснования некоей мудрости, поскольку говорится о чем-то слишком общем. Мы знаем, что жить жизнью мира – значит вступать в игру, а мудростью тогда будет участие в мировой игре на свой манер. Но это не слишком определенное указание. Что за игра? Нужно знать ее правило, и Гераклит, действительно, ничему бы нас не научил, если бы не указал на это правило.

По мнению Филона Александрийского³⁰, греки были согласны в том, что это правило “он поставил во главе своей философии, как всеобъемлющее”, что им он “хвалился как новым открытием”. Разумеется, и до него были люди немалой учености, но: “Многознание не дает разумения (действительного). Иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, равно как Ксенофана и Гекатея” (фрагмент 40).

Совсем не дурно знать много, но только мы не знаем буквально ничего, если не видим *единства противоположностей*. Только эта идея позволяет нам мыслить вещи в их единстве, находить совершенное единство в том, что мы знаем. Эта идея *собирает* и всё действительное, и все истинное, которое мы способны высказать, в том числе и всё ценное, что было высказано предшественниками Гераклита (только все это оказывается всего лишь материалом).

Фрагмент 40 следует сочетать с фрагментом 57:

“Учителем большинства является Гесиод; они думают, что он знал больше прочих, а он не знал даже дня и ночи, ибо день и ночь суть одно”.

Из Ночи, по словам Гесиода “вышли Эфир и Свет Дня” (Теогония, стих 124). Ночь у него независима от дня, они расположены раздельно друг от друга. Урок Гесиода может быть только отрицательным, поскольку он указывает на то, что не является становлением – на линейную временную последовательность, у которой есть начало и конец. Но на окружности круга “начало и конец совпадают” (фрагмент 103). Становление следует мыслить в беспредельном времени. Время *разводит* противоположности: *сначала* была ночь, *затем* настал день, *сначала* была жизнь, *затем* пришла смерть и т.д. Однако противоположности неразрывны и сами по себе, и в мысли (как и Парменид, Гераклит не отличал мысль и мыслимое). Время разделяет нераздельное, а потому оно их и бес-

престанно соединяет. Ночь предшествует дню, но и день предшествует ночи, жизнь была до смерти, но и смерть была до жизни и т.д. Между противоположностями происходит непрерывный временной переход:

“Одно и то же: живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое; ибо, меняясь местами, эти становятся теми, а те в свою очередь – этими” (фрагмент 88).

Время не течет от одной точки к другой. У времени нет направления. Процесс всегда двусторонен. “Путь вверх и путь вниз – тот же самый” (фрагмент 60). Речь при этом идет не о том, что один и тот же путь может быть либо путем вверх, либо путем вниз (в зависимости от того направления, которое мы избрали). Тогда предполагалась бы возможность выбора: идти вверх или вниз, избрать добро или зло. Но такое *либо-либо* ничуть не напоминает мысль Гераклита. Он утверждает, что мы не можем пойти вверх, не направляясь *тем самым* и вниз (примером может служить движение по кругу). Идти к дню значит идти к ночи, идти к зиме значит идти к лету, идти к старости значит идти к юности (ибо за старостью следует смерть, а за ней обновление).

Противоположности не существуют друг без друга, а разъединяющее их время является и их единством. Если бы мы захотели получить одну из противоположностей без другой, то поместили бы ее за пределами реальности, а это не получается. Не-трагическая мудрость, желающая счастья без несчастья, мораль, требующая добра без зла, выходят за пределы реальности, а потому они ирреальны. Если правило единства противоположностей, управляющее космической игрой, становится правилом жизни и мудрости, то эта мудрость (как и сама космическая мудрость) лежит по ту сторону взаимоисключающей оппозиции счастья и несчастья, добра и зла. Ибо “добро и зло едины”³¹.

IV. “Куда более Шопенгауэра, я вслушивался в музыку, которая сопровождает трагедию существования”.

Что следует понимать здесь под “трагедией существования”? Огонь молниеносен, а молния, которая “всем правит” (*τὰ πάντα οἰκίζει Κεραινός*, фрагмент 64), не терпит ничего, что бежит от всеобщего закона: она обрушивается на того, кто притязает на особое место (свойственное индивидуальному притязанию), она его пожирает. Не в этом ли заключается трагедия? Нет, если само уничтожаемое ничего не стоит, тогда в разрушении нет ничего трагического. Ницше говорит о “трагическом наслаждении видеть гибель наивысшего и наилучшего”³². Для него не было бы никакого “трагического наслаждения” от вида гибели того, что и заслуживает гибели. Трагическое связано с тем, что все сущие пришли

³¹ Так эта цитата из Гераклита приводится Ипполитом (у Дильса это фр. 58).

³² Воля к власти, фр. 417.

в мир, чтобы *в нем умереть*. Но предпосылкой было то, что для сущих бытие лучше небытия. Ценность тут приписывается существованию. Нет трагедии без различия по ценности. Величайшая трагедия заключается в том, что наивысшее и наилучшее гибнет столь же неотвратимо как ничего не стоящее. И нет никого за это “ответственного”. Понятие “ответственности” позволяло бы рационализировать трагическое, а тем самым его редуцировать. Однако время подобно ребенку, не знающему, что он делает. Играя, он разрушает и самое прекрасное, оставаясь при этом невинным, безответственным.

Так что речь идет о том, что нужно, несмотря ни на что, слушать “музыку, сопровождающую трагедию существования”, иначе говоря, избегать пессимизма, ведущего к отрицанию жизни; нужно быть способным утверждать жизнь и в радости, и в ее противоположности. Но для этого следует избавиться от *морального* взгляда на существование. С такой точки зрения оно, конечно, будет несправедливым и неоправданным. Следует отказаться от “Бога морали”. Такой “Бог морали” не только не дает оправдания существованию – само существование есть отрицание подобного Бога. Но тем самым отрицается только такой Бог: “Отвержение Бога: по существу, отвергнут был только Бог *морали*”.

Речь о мире как “божественной игре” предполагает неморальное представление о “божественном”. “Бог морали” не играет в игры. Такой Бог утилитарен, он не делает ничего впустую, тогда как игра *бесполезна*. Бога этой “божественной игры” Ницше называет Дионисом. В отличие от Бога морали, Дионис не является односторонним богом, он есть божество всех форм. Он несет в себе противоречие, он утверждает единство противоположностей. Он не является ни богом жизни, ни богом смерти, но утверждением неразрывной связи жизни и смерти (“Гадес и Дионис – один и тот же”, как говорит Гераклит во фрагменте 15). Это бог присущей смертной жизни радости, жизненности и жестокой разрушительности: “Дионис: чувственность и жестокость. Бренность может быть истолкована как наслаждение от разрушающей и порождающей силы, как непрерывное творение”³³. Жизнь обновляется, только разрывая, разрушая саму себя. Дионисийская радость представляет собой трагическую радость.

Как и Ницше, Гераклит указывает на дистанцию между первоначалом мира и Богом морали: “Единое, единственная Мудрость, хочет и не хочет называться Зевсом” (фрагмент 82)³⁴.

³³ Воля к власти, 1049 (*Nietzsche F. Der Wille zur Macht*. Stuttgart. S. 683).

³⁴ По поводу других возможных переводов (и интерпретаций) данного фрагмента см. прежде всего: *Kirk. Heraclitus, the cosmic fragments*. P. 392–397.

³⁵ Никомахова этика, II, 1, 1235 а 25; *Diels-Kranz*, A 22 (Т. I. P. 149). Ср.: *Kirk*. Op. cit. P. 242–243.

Единое-Мудрое не хочет называться именем Зевса, поскольку Зевс всё же является и Богом морали – он не вполне равнодушен к человеческому уделу; как бог права и справедливости, Зевс поддерживает правовой и моральный порядок, он – бог людей. Но Единое и хочет называться Зевсом, ибо Зевс есть также (и даже в первую очередь) высшее *могущество*. А в основе вещей лежит прежде всего именно это: неистовство силы без всякого оправдания (морального), без какого бы то ни было добра. Приведем отрывок из Ницше: “Бог *всемогущ* – этого достаточно! Отсюда проистекают все вещи, отсюда ... сам мир”. А чуть раньше Ницше писал: “Избавимся от понятия о Боге как высшем благе; оно недостойно Бога. Избавим его одновременно от высшей мудрости”. Единое мудро, но это не мудрость доброго Бога, Бога морали. Это – трагическая мудрость огня, начала созидания – разрушения. Именно в этом смысле “Гераклит называет огонь мудрым (φρόνιμος), как передает его слова Ипполит” (фрагмент 64).

Космическая мудрость есть мудрость противоположностей. Этого не понимал Гомер, желавший затушить вражду. Согласно Аристотелю³⁵, Гераклит осуждал его за следующие слова: “О, да погибнет вражда (ἔρις) от богов и от смертных” (Илиада, XVIII, 107), ибо это привело бы “к исчезновению всех вещей” (οἰχθήσεσθαι γὰρ φησι πάντα, как передает Симпликий)³⁶. Вражда (ἔρις), о которой говорит Гомер не есть нечто только отрицательное; напротив, через нее все совершается: πάντα κατ’ ἔριν γίνεσθαι, “все вещи имеютсЯ через вражду” (фрагмент 8). Именно благодаря вражде имеется скорее нечто, чем ничто. Она удерживает сущие в бытии: если она вызывает вещи к бытию и прекращает их бытие, то делает она это не внешним образом, но потому, что она присуща самому их бытию, тому, что создает их здесь-бытие.

Мы прикасаемся здесь к тайне конституирования сущего. Сущее есть нечто составное, структура, которая удерживается лишь напряжением между противоположностями. Так лук способен играть свою роль лука “в действии” только за счет противоположно направленного напряжения между тетивой и луком. Если перед нами лук с натянутой тетивой, то это означает, что противоположные силы находятся в некоей *пропорции*. Одна из сил ограничивает другую, а тем самым конституируется лук в своей функции лука, т.е. лук как таковой. Слово ἄρμονία, обозначающее согласие противоположностей, указывает на “структуру”, на “правильную пропорцию”. Сама структура существует только за счет правильной пропорции. Тождество реального бытия, некоего сущего, не есть мертвое тождество логики. Это живое тождество, содержащее в себе различие, противостояние. Сущее включает в себя противостояние самому себе, но так как оно одновременно является самим собой, то оно находится с

³⁶ Diels-Kranz. Ibid; Burnet. Op. cit. P. 152. Note 3.

собою в согласии: расходящееся сходится. “То, что противостоит самому себе в то же время с собой в согласии” (фрагмент 51). Согласие с собой у того, что противостоит самому себе – вот что такое ἀρμονία в собственно гераклитовском смысле слова.

Откуда берется эта “гармония”? Следует правильно это понимать. Для того чтобы имелись сущие, необходимо, чтобы некая *мера* царил в их противостоянии или даже в борьбе. Без вражды, без войны ничего бы не было, но если бы эта война не подчинялась внутреннему *правилу*, то все вещи тут же прекратили бы свое существование: “безмерность (ἄβρις) нужно тушить скорее, чем пожар” (фрагмент 43). Философ огня не является философом пожара. Гераклитовский огонь содержит в себе меру (вот почему он никогда не доходит до мирового воспламенения). Но откуда проистекает эта мера, или пропорция, без которой не было бы ни единого сущего, не было бы самого мира? Сравнение с натянутым луком не должно вводить нас в заблуждение. Ведь в случае лука, как и в случае лиры, пропорция привносится *извне* лучником или музыкантом. В космической мысли Гераклита согласие и вражда неразрывно связаны. Имманентный закон создает согласие из вражды.

Это происходит не из противостояния как такового, но из природы противостоящих. Они являются *противоположностями*, т.е. каждый термин полагает свое другое, чтобы ему противостоять. Отрицание одного из терминов было бы и отрицанием другого. Ночь без дня уже не будет ночью, справедливость без несправедливости – справедливостью, добро без зла – добром и т.д. Мы говорим в таком случае о “диалектике” и имеем полное на то право, поскольку отрицается любой термин, если он берется изолированно, обособленно от своей противоположности. У Гегеля обнаруживается то же самое: бытие, которое является только бытием (которое не есть бытие того или этого, но *чистое* бытие, обособленное от всякого определенного бытия, а тем самым и от небытия, поскольку всякое определение есть единство бытия и небытия) или бытием без небытия, уже не будет бытием и т.д. Тем не менее между Гегелем и Гераклитом имеется коренное различие: диалектика Гераклита не знает *снятия*. Пара противоположностей не создается из другой пары посредством синтеза. Если для Гегеля становление *снимается* таким образом, что возможны эволюция, прогресс, история, в которой человек перестает быть игрушкой природы и времени, чтобы жить в осмысленных (исторических) мирах, то для Гераклита нет ничего, кроме *становления*, т.е. природной жизни, в которой человек еще не нашел в обществе и в памяти средство для отрицания того, что его отрицает (отрицание времени), для того чтобы придать человеческому существованию (изначально лишённому какого-нибудь специфического смысла) человеческий смысл. Диалектика Гераклита

³⁷ Это выражение употребляет К. Акселос: *Axelos K. Op. cit. P. 70.*

является трагической³⁷, ибо она держится неразрывности жизни и смерти, т.е. природного бытия человека, а тем самым неизбежного поражения всякой жизни, для которой нет иного выхода.

Конечно, мы можем говорить о космической мудрости, об артистической мудрости огня, но, указывая на жизнь мира в единстве противоположностей, имеет ли она какое-нибудь отношение к жизни индивидов? Будучи мудростью без морали, имеет ли она отношение к жизни людей? Вот почему мудрость того, кто умеет жить по-человечески в согласии с мудростью природы, есть трагическая мудрость: оппозиция человеческого и нечеловеческого не снимается, она остается, и человек для нее есть лишь обреченная на смерть частица природы.

V. Мы заимствовали у Ницше понятие “трагическая мудрость”. Ницше отсылает нас к Гераклиту. До сих пор Ницше и Гераклит вели наше рассуждение. Достигли ли мы трагической мудрости? Не обнаруживается ли, что иные понятия Ницше и Гераклита звучат скорее эстетически и религиозно, но ни одним звуком не передают трагедии? Не обесценивается ли тем самым всё сказанное выше? И не следует ли их элиминировать, убрать как внешние подпорки, сохранив лишь понятие “трагической мудрости” в его логической чистоте? Но это понятие пока что не было идентифицировано, отделено от других. Нам нужно выяснить условия, при которых мы имеем право говорить о “трагическом”.

Прежде всего следует сказать, что для наличия трагического не достаточно того, что любое сущее обречено на гибель (в силу неразрывной связи бытия и небытия), что юрисдикция всеразрушающего времени распространяется на все поле сущего. Разумеется, если это условие не предполагается, то не возникает даже вопроса о трагической мысли. Скажем, его нет для Бергсона, для которого длительность есть память, а память сохраняет всё прошлое. Так что мы имеем дело с необходимым условием. Для Гегеля конечное полагается как неотделимое от своего небытия, но гегелевская диалектика никак не является трагической. Рассудок делает из небытия конечных вещей абсолютный атрибут, поскольку для него между конечным и бесконечным есть лишь полное противостояние: все конечные вещи принадлежат области преходящего и целиком внеположны бесконечному. Но для Гегеля весь вопрос в том, являются ли смертность, преходящий характер конечного, сами столь же преходящими³⁸. Если бесконечное мыслится не односторонне (как *конечное* бесконечное), но как истинная бесконечность, то конечное не просто исчезает без следа: оно снимается, отрицается-сохраняется в бесконечном.

Если оставить язык чистых категорий логики и учесть время, то внешние друг для друга и конечные природные вещи (включая и че-

³⁸ См.: Гегель. Наука логики. Т. 1.

ловека как природное существо) преходящи и временны, они появляются и исчезают. Время здесь сводится к игре порождения и разрушения. Но Понятие – как абсолютная негативность, как свободное и бесконечное – ускользает от всевластия времени. Понятие, Идея, Дух *вечны*, только эта вечность не лежит за пределами времени и не приходит после времени. Как эмпирическое существо человек исчезает, но как дух или как наделенное разумом существо он по праву соучаствует в истинной реальности. Что же касается его преходящей стороны, то она и заслуживает гибели. Нет никакой трагедии в исчезновении индивидов как таковых, поскольку с ними и не стоит считаться, если они не участвуют в осуществлении разумного. Подлинной трагедией была бы только гибель разума. Но в таком случае мы имеем дело уже с совсем иной философией – с материализмом в его крайней форме.

Поистине трагической является та мысль, для которой на неизбежную гибель обречено то, что *обладает наивысшей ценностью*. Существуют различные способы избегнуть трагического: 1) приписать высшую ценность тому, что не погибает – Духу, Разуму, Идее, Богу (разные формы спиритуализма и идеализма); 2) отрицание ценности того, что разрушается временем – все преходит именно потому, что является лишь преходящим, нет ничего, что не было бы тленным, а потому и напрасным (таков нигилизм); 3) избавление от идеи ценности, от ценностного подхода к существованию, от различения способов бытия и жизни по их ценности (скажем, “подлинное” существование тогда ничуть не ценнее “неподлинного”); 4) признание неизбежным изничтожения в конечном счете всякого бытия, включая и бытие человечества, так, что от него не останется ни малейшего воспоминания (но вместе с тем жить в забвении этого небытия, действовать в историческом времени – таковы оптимистические категории разного рода философий прогресса); 5) сокрытие *преходящего* характера существования, например, пытаясь придать характер вечности тому, что было, что происходит ныне (идея вечного возвращения).

Если это так, то насколько можно говорить о трагическом у самого Ницше? Верно то, что он, во-первых, одновременно утверждает универсальность становления и “ценность существования”, он даже хвалится тем, что “решающим образом” соединил две эти мысли; во-вторых, он признает наличие огромных различий между индивидами по их ценности, измеряя эту ценность (в самом общем виде) способностью переживать *высшие* состояния души – он испытывает лишь презрение к непрестанному наслаждению, к тупому благополучию, мелкому довольству; человек для него что-то стоит лишь в

³⁹ “Я хочу учить людей смыслу их бытия: этот смысл есть сверхчеловек, молния из темной тучи, называемой человеком” (Так говорил Заратустра, Пролог, § 7, пер. Ю.М. Антоновского).

том случае, если он способен *отличаться сам в движении ввысь*; в третьих, он понимает трагическую радость как радость жизни и *смерти*, т.е. как и радость *уничтожения*. В то же самое время он не мог долго удерживать вместе величие человека и жизни и радикально преходящий и эфемерный их характер. Он бежит от созерцания преходящего. Это бегство двойное – к будущему и к вечности.

1. К будущему, поскольку сверхчеловек служит ему для того, чтобы придать “смысл” нынешнему человеческому существованию³⁹ и даже всему человеческому прошлому: ретроспективно оправдать всех уже лежащих в могиле, наделив смыслом их существование и указав тем самым цель всего прошлого – из этой глины создается сверхчеловек. Проблема “смысла существования” мыслится здесь в традиционной форме религии и метафизики. Смысл существования оторван от самого существования. Жизни придана “цель”, которую проецируют вовне (в данном случае – в будущее). Ницше рассуждает наподобие религиозных идеологов: а) существование должно иметь смысл; б) чтобы иметь смысл, оно должно обладать целью; в) если у него нет цели, то оно *абсурдно*. Как и Шопенгауэр, Ницше отвергает христианский ответ, но сохраняет сам вопрос: «Отталкивая от себя таким образом христианскую интерпретацию и осуждая ее “смысл”, как фабрикацию фальшивых монет, мы тотчас же со страшной силой сталкиваемся с *шопенгауэровским* вопросом: *имеет ли существование вообще смысл?*»⁴⁰. Однако для трагического философа абсурден как раз поставленный таким образом вопрос: он видит в нем просто *изнанку* религии, поскольку именно так религиозные идеологи ставят этот вопрос, чтобы затем подсунуть нам свое решение. Ведь существование “вообще” не обязательно обладает смыслом, для него достаточно того, чтобы оно было *хорошо прожито*. Смыслом обладает *та или иная* форма существования (скажем, существования философа, поскольку оно ведет к мудрости), а не существование “вообще”. Существование существующего самым совершенным образом (мудреца) не имеет смысла, оно является смыслом. Значение жизни не найти где-либо помимо нее самой, оно заключается в некоем способе жизни независимо от всякого “потустороннего” (будь это тот же сверхчеловек, как нечто “по ту сторону человека”).

2. К будущему, поскольку идея вечного возвращения вступает в конфликт с эфемерным характером существования. Как пишет Лу Андреас-Саломэ, речь у него идет о том, “чтобы привести эволюцию к чему-то, что выше эфемерного, впечатав в него круговое движение Вечного возвращения”⁴¹. Но зачем возвышать жизнь над

⁴⁰ Веселая наука, § 357 (пер. К.А. Свасьяна).

⁴¹ *Lou Andreas-Salomé*. Nietzsche. P. 262.

⁴² *Ibid*. P. 261.

⁴³ Воля к власти. 1065.

эфемерным? По ее словам, к этому учению Ницше толкала “потребность придать вещам более глубокую ценность”⁴². Но тем самым исчезает присущий трагической мысли *разрыв* между *ценностью* вещей и их *длительностью*. Напротив, ценность преходящих вещей возрастает за счет того, что Возвращение придает им некую форму вечности.

Ницше противопоставляет себя Марку Аврелию, но его мысль является ничуть не более трагической, чем мысль римского императора: “Один император всё время толковал о бренности вещей, чтобы не придавать им слишком большой *важности* и спокойно среди них пребывать. Мне все это кажется, напротив, слишком значимым, чтобы считаться столь преходящим: я ищу вечности для любой мелочи: стоит ли бросать в море ценнейшие вина и благовония? – Меня утешает то, что все истинное вечно; море возвращает их обратно”⁴³. Конечно, трагический человек представляет себе хрупкость всех вещей, но это не уменьшает для него их важности и ценности. Напротив, признавая их важность и ценность, он не закрывает глаза на то, что они имеют радикально преходящий характер. Он знает, что самое великое оставляет следы на какое-то время, но, в конечном счете, все следы стираются – ничего не остается ни от самого благородного, ни от самого прекрасного. Верный традиции религии и метафизики, Ницше связывает *ценность* и *длительность*, *ценность* и *вечность*. Безусловно, вечность у него отличается от христианской или гегельянской вечности. Но все же он просто заменяет одну вечность на другую.

Но если трагическим является тот мыслитель, для которого наивысшей ценностью обладает то, что с неизбежностью гибнет как и все остальное (трагическое проистекает из того, что разрушительное время не делает различий между тем, что *ценно*, и тем, что ценности не имеет), то сам Гераклит не достигает трагического в самой его радикальной форме. Он представляет в трагическом свете судьбы всех сущих, прежде всего людей, но наивысшей ценностью для него обладает *логос*, а он вечен. Гераклит был греком, да еще поэтом, он жил “вблизи священного”⁴⁴, а потому не мог не говорить о красоте мира. Частные сущие появляются и исчезают, но *космос* как прекрасное целое остается вечно тем же самым. Есть взгляд с точки зрения части и взгляд с точки зрения Целого. Лишенный мудрости становится на точку зрения части, мудрец придерживается точки зрения Целого. Он видит все вещи в божественном свете, а потому всё, что есть, таковым и должно быть. Это вытекает из фрагмента 102: “Для Бога все вещи прекрасны, хороши, справедливы; люди считают одни вещи несправедливыми, а другие справедливыми”. Мысль здесь начинает блуждать по путям религиозного и артистического оптимизма. Верх берут антитрагические элементы.

Философ, который убежден в том, что все вещи раньше или поз-

⁴⁴ Как сказал К. Акселос: *Axelos K. Op. cit. P. 25.*

же уходят без возврата, что наиболее ценное столь же эфемерно, как всё прочее, что этот эфемерный характер всего сущего не заслонить каким-нибудь мифом, носит имя, которое не подходит ни Ницше, ни Гераклиту. Его имя – *материалист*. Признавая ценность жизни и наивысших ее проявлений (т.е. не выводя из их брэнности отсутствие у них ценности), материалист является трагическим философом по преимуществу. Он достигает *абсолютно* трагического, поскольку, будучи философом, который считает своим призванием *мысль*, он должен признать брэнность самой этой мысли (в конечном счете над всем одерживает верх материя – принцип диссоциации), т.е. того, что для него придает всю ценность его жизни.

VI. Подобный Гераклиту мудрец вслушивается в Бытие (речь для него идет, скорее, об *ἄκωσις*, чем о *θεωρία*), и слышит единственную в своем роде гармонию: “Не мне, но *логосу* внемля, мудро признать, что всё едино” (фрагмент 50). Материалист не *вслушивается* в космическую гармонию – для него она является чем-то воображаемым. Целое распадается на части, оно не образует гармоничной и прекрасной тотальности. Игра играна (случай правит судьбой сущих, он правит человеком), но в Игре нет ничего “божественного”. Нет ни Бога морали, ни Бога-художника. Слова, вроде “Бога художника”, “артистического гения Бога”, “прекрасного целого”, “универсальной гармонии” выступают для него как слишком легкие и *слабые* понятия, служащие лишь тому, чтобы набросить покрывало на суровую реальность. Материалист мыслит действительность как *сумму*, но не как тотальность: есть сколько угодно частей, но нет Целого. Уродство одной части не снимается красотой целого. Напротив, уродство части *исключает* красоту целого. Эстетические сравнения здесь вообще неуместны – речь идет, скорее, об исчислении, в котором любая ошибка ведет к ложности всего подсчета.

Мысль самого Ницше *чаще всего* остается в зависимости от идеи Целого. Иной раз возникает впечатление, будто читаешь стоический или лейбницевский текст. Вроде следующего: “Только очень немногие отдают себе отчет в том, что включает в себя точка зрения *желательности*, всякое “таково, каким оно должно было быть, но оно не таково”, или даже “таким оно должно было бы быть”: осуждение общего хода вещей. Ибо в этом последнем нет ничего изолированного: самое малое является носителем целого, на твоей маленькой несправедливости возведено все здание будущего; всякая критика, которая касается самого малого, осуждает и все целое”⁴⁵.

⁴⁵ Воля к власти, 331. С. 502. Конечно, Ницше говорит: “Всеобщность” неизбежно снова принесла бы с собой старые проблемы – “как возможно зло?” и т.д. Итак: не существует *никакой всеобщности*” (Там же. С. 503). Но он столь же решительно воспрещает нам отвергать целое, отрицать его “по причинам, открытым даже самым посредственным умам, вроде той, что *вне целого ничто не существует*” (Воля к власти, 511).

⁴⁶ Там же, 1052.

Определения трагической мудрости у Ницше часто лишены чистоты. Возьмем следующий текст, в котором для характеристики трагического применяются три понятия, которые ничего общего с трагическим не имеют (и даже являются решительно антитрагическими), а именно понятия “смысла страдания”, “утверждения” и “обоожествления”: «Понятно, что проблемой тогда является проблема страдания: имеет ли оно христианский или трагический смысл... В первом случае путь лежит к святости, во втором – *бытие уже достаточно свято*, чтобы всемерно утверждать себя страданием. Трагический человек говорит “да” и мучительнейшему из страданий: для этого он достаточно силен, полнокровен и божествен»⁴⁶.

Материалист и трагический философ, вроде Гераклита или Ницше, естественно, согласны друг с другом в отказе от односторонней и моралистической мудрости, которая желает выбирать между разными сторонами действительности, предпочитая одну сторону другой: счастье без страдания и т.д. В этом смысле трагическое утверждение есть тотальное утверждение, но *тотальное* утверждение не есть утверждение *Целого!* Ведь Целого просто нет. В игре случайностей любой ход независим от прочих. В великой Игре становления играется множество независимых партий. Я должен принять правила игры и свой удел в распределении шансов, но затем мне не остается ничего иного, *кроме как играть*. Именно эти две стороны трагической мудрости были спутаны Гераклитом и Ницше.

А) *Единство противоположностей*. Трагическое связано с тем, что все сущее, будь оно даже самым прекрасным, обречено на исчезновение в силу независимости и универсальности времени. Тот, кто впадает в практический нигилизм из-за обреченности всех вещей на уничтожение, противоположен трагическому человеку. Трагический мудрец счастлив тому, что прекрасные и благородные вещи возникают и поднимаются, но он видит и то, что они исчезают. Он знает, что одного нет без другого, что все наделено своей длительностью. Ницше говорит о “трагической радости видеть гибель высшего и лучшего”. Он пишет о величии смерти, заключающемся в том, что мы испытываем наслаждение от любого становления, включающего и наше собственное исчезновение. Он противопоставляет “мелкое счастье” и “великую форму счастья”: трагическое или “дионисийское” счастье есть то счастье, “которое мы находим в становлении”. Счастье нетрагической мудрости и моральных учений предполагает забвение небытия – это своего рода бегство. Тем самым пытаются избежать времени – благодаря вечности, будущему, даже настоящему (вневременное настоящее атараксии). Но, как мы видели, сам Ницше бежит от преходящего. Трагическая мудрость есть счастье, обнаруживаемое в *самом становлении*, в изменчивости и во времени (столь же разрушительном, сколь и созидющем).

Трагический человек не является ни оптимистом, ни пессимистом. Он не занят утверждением жизни, поскольку она “хороша”. Она ведь ровно настолько же дурна. Он не утверждает ее и потому, что она “осмысленна”, ибо она точно так же абсурдна. Он не занят алгебраическим подсчетом “хороших” и “дурных” сторон жизни, из которого, в зависимости от результата, проистекают оптимизм или пессимизм. Он отвергает всякую рационализацию, любое оправдание мира и жизни. Он никогда не скажет, что мир “хорош”, что порядок вещей “разумен”, а жизнь “справедлива”. Напротив, с *моральной* точки зрения, т.е. с точки зрения того, что разумно и справедливо, он не видит никакого оправдания миру и жизни. Скорее мир тогда оказывается совершенно *невыносимым*. Он представляет собой череду неразрешимых противоречий, смертельных контрастов. Трагическое никак не рационализируется. Но трагическое есть сама сущность жизни. Выбор жизни, а не смерти, никак нельзя *обосновать*. Почему тогда утверждается жизнь? Только в силу *жизненности*.

Жизнь не утвердить разумом (утверждение не базируется на утвердительной философии). Она утверждается ею самой. Для трагического человека жизнь утверждает жизнь – и она утверждает *смерть*. Трагический человек желает единства противоположностей, т.е. он одновременно видит обе стороны всего живого: любовь и конец любви, дружбу и конец дружбы, созидание и разрушение, мгновение счастья и его завершение. Чаще всего мы хотим удерживать, *сохранять*: если уж мы любим, то “навсегда” и т.д. Однако трагический человек знает, что значение живущего не в его длительности. Он пытается придать любви, дружбе, творчеству и т.п. наивысшее из возможных качество, но при этом он отделяет ценность от длительности. Во всем том, что придает в его глазах ценность жизни, он уже различает знак того, что обречено на гибель.

Как и все живое, дружба имеет свое начало, свой рост, вершину и свой конец. Приходит тот или иной день (или пришел бы, если бы жизнь была достаточно долгой), когда ей кладется конец. Существенным аспектом трагического искусства жизни является умение *положить конец*. Ничто не длится или не должно длиться дольше, чем действительная значимость (не должно пережить то время, пока слова, жесты, действия и т.д. обладают всей полнотой смысла). Трагический человек непрестанно срезает омертвевшие ветви, оставленные ему жизнью. Он делает это если не с “вечной радостью становления” (как говорил Ницше), то во всяком случае, несмотря на всю испытываемую им боль.

Б) *Искусство комбинаторики*. Человек не выбирает ни правил игры, ни ее ставок, ни тех шансов, которые даны ему в начале игры. Он вынужден *играть*. Но что значит играть? Как определить трагическую игру? Играть – значит обладать способно-

стью комбинировать. Человек обнаруживает себя перед лицом вещей и состояний вещей, либо перед лицом слов (или практически неразложимых систем вещей и слов, выступающих как простейшие элементы операций). Он обладает некоторой *способностью* – не все комбинации уже реализованы. Он располагает некой свободой действия для комбинирования вещей (состояний вещей, ситуаций и т.д.) или слов. Иными словами, он располагает некоторыми возможностями действия и речи. Комбинации слов иной раз считают менее важными, чем комбинации вещей. Но это не так, пока человек живет среди людей. Свойством людей является то, что они направляются словами.

Трагическая игра имеет ту особенность, что в ней рассматриваются *все* реально возможные комбинации. Из неких комбинаций слов не создается препятствие для комбинаций вещей (или других комбинаций слов), все возможное дозволено. Нет иного препятствия, кроме прочной и неподдающейся реальности. Это не означает того, что на практике не станут действовать “морально” – просто действие не вытекает из моральности. Трагическое искусство жизни отвергает все низкое (как *заслуживающее* гибели, а потому отрицающее само трагическое) – уже поэтому оно не ведет к имморализму. Просто оно не знает моральных *мотивов*.

Главное здесь – выбор из всех комбинаций наиболее благородных и прекрасных, несущих в себе наивысшую ценность жизни. Поэтому мудрецом будет тот, кто живет с наивысшей интенсивностью, живет той жизнью, которая и близка смерти, и ей по-настоящему противостоит. В ней есть место для истинной, жестокой и не знающей меры страсти (каковая несовместима с *σωφροσύνη*), но нет места низкому. Скорее она освобождает от всего низкого. Разве подлинная жизнь не заключается в глубине и серьезности предельной страсти? Мудрость тем самым примиряется с жизнью (той, которая заслуживает этого слова). Тем самым мы можем сказать, что “апория мудрости” разрешается посредством понятия “трагической мудрости”⁴⁷.

⁴⁷ Нас могут спросить: разве трагическая мудрость является мудростью радостной? Что сказать на это? В нашу эпоху крайней человеческой нищеты, радостная мудрость выглядит как нечто неподобающее. Только речь идет вообще не о том, чтобы радоваться, но о том, чтобы быть, жить, а для этого *мыслить*, находя значение слов (ибо человек живет словами). Потребность в философии рождается из того, что пустоту нужно заполнять значениями. Разумеется, речь не идет и о том, что следует печалиться. Понятие трагического счастья лежит по ту сторону оппозиции печали – радости. Скорее это понятие передает тот способ, каким трагический мудрец *ощущает* свою собственную способность (т.е. присущую ему способность мыслить).

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ЛЕСТНИЦА ОТРАЖЕНИЙ

(от гносеологии к антропологии)¹

А.Н. Паршин

Изучая себя, человек выработал два, казалось бы непримиримых, подхода. Один – религиозный, уходящий в незапамятную древность и другой – естественно-научный, характерный для знания Нового времени. Где-то между ними находится то представление о человеке, которое составляет предмет современных гуманитарных наук, таких как психология или философия. Поставим вопрос: возможно ли единое представление о человеке, в котором и научная, и религиозная картины мира дополняли бы, а не изгоняли друг друга?

Я думаю, что это не просто возможно, но уже давно возможно. Более того, думается, вопрос, что наука и религия могут значить для антропологии, можно расширить? А именно: наука и религия могут сказать о мире и о месте человека в нем. С такой точки зрения вопрос об устройстве мира, т.е. космология, является весьма существенным. С него мы и начнем и затем довольно быстро подойдем к самым что ни на есть антропологическим вопросам.

КОСМОЛОГИЯ ФЛОРЕНСКОГО

О космологии, об устройстве мира очень много размышлял отец Павел Флоренский. Одна из самых его известных работ *Иконостас* начинается словами книги Бытия: “В начале Бог сотворил небо и землю”, т.е. мир невидимый и мир видимый. Представление о двух мирах, или о двух сторонах одного и того же тварного мира, проходит через все богословие о. Павла. Он предлагал даже математические конструкции строения и связи этих миров. Наиболее известная из них – о границе, разделяющей, но и связывающей эти миры,

¹ В основе этой статьи лежит выступление автора на конференции “Л.С. Выготский – П.А. Флоренский: несостоявшийся диалог” в ноябре 2002 г. Я глубоко признателен В.В. Архангельской, распечатавшей аудиозапись моего выступления, О.В. Головой, весьма тщательно отредактировавшей весь текст, и А.Н. Павленко, указавшему на ряд неточностей в первоначальном варианте статьи.

содержится в работе *Мнимости в геометрии*, бóльшая часть которой была написана в годы обучения в Московском университете, но опубликована лишь в начале 20-х годов XX в. Можно сказать, что над этим вопросом отец Павел не переставал думать.

Очень часто раннего о. Павла, периода написания *Столпа*, обучения и преподавания в Московской духовной академии, редактирования *Богословского вестника*, противопоставляют о. Павлу позднему, послереволюционного периода, когда он работал в разных советских учреждениях, занимался в значительной степени техническими вопросами и диктовал свои философские произведения в узком домашнем кругу. Конечно, для такого противопоставления есть серьезные основания. Тем не менее ко многим вполне конкретным темам, он обращался на протяжении всей своей жизни и многое из излагаемого в 20-е годы было достаточно четко намечено в самых ранних его работах. К одной из таких работ, *Пределы гносеологии*, мы и обратимся.

Посмотрим каким образом обычно излагаются взгляды Флоренского о двух мирах – мире умопостигаемом и мире чувственном. Существующую между ними границу Флоренский пытался описать в *Мнимостях*. Он рассматривает плоскость, у нее две стороны: одна – передняя, другая – задняя, одна – действительная, другая – мнимая. Одна сторона – мир здешний, чувственный, другая – мнимый, воображаемый, умопостигаемый. Это представление о. Павел развивает в *Иконостасе*, рассматривая иконостас в храме как границу между двумя мирами. Подобный подход может вызвать некоторое недоумение, поскольку в математической модели такого рода оба мира слишком уравнены: один является зеркальным отражением другого. На первый взгляд это не согласуется с тем, что мы знаем об умопостигаемом мире, каким он представлен в ангельской небесной иерархии православного богословия, например в трудах св. Дионисия Ареопагита. Такое представление не является чисто “теоретическим”, оно отражено в устройстве храма и пронизывает все православное богослужение. Наличие иерархического порядка в умопостигаемом мире должно быть учтено в любой модели, описывающей его строение. *Полное* уподобление этих миров друг другу представляется тем более искусственным. И в других работах Флоренского говорится об уровне строения мира. Так “храм есть путь горнего восхождения” и его организация направляется “от поверхностных оболочек к средоточному ядру”, а само ядро “намечается оболочками: двор, притвор, самый храм, алтарь, престол, антиминс, чаша, Св. Тайны, Христос, Отец. Храм есть лестница Иаковлева, и от видимого она возводит к невидимому”².

² *Свящ. Павел Флоренский. Иконостас* // Соч.: В 4 т. М., Мысль, 1996. Т. 2. С. 419–526. Тем не менее некоторые основания для сравнения этих миров несомненно имеются. Так же как есть очи обычные, которые видят чувственный мир,

ПРЕДЕЛЫ ГНОСЕОЛОГИИ

В ранней работе *Пределы гносеологии*³, относящейся к 1908 г., Флоренский дает гораздо более сложную, более тонкую картину устройства мира в целом. В ней появляется иерархическое строение мира.

Флоренский начинает с того, что в любой теории познания, какой бы философии она ни принадлежала, акт познания, исходно двойствен: в нем есть раздвоение на субъект и объект, на того, кто познает и то, что познается, т.е. на познающее и познаваемое. Эта первичная двойственность, по словам Флоренского, и составляет предмет гносеологии. Различные виды теории познания – это различные взгляды на то, какие отношения могут возникать между субъектом и объектом в акте познания.

Итак, признав, что акт познания должен начинаться с раздвоения на две стороны, Флоренский предлагает обозначить эту первичную стадию акта познания через A_1 . В ней имеется субъект, который всецело занят своим объектом, до полного забвения самого себя. Однако затем он может в какой-то степени отстраниться от объекта и осознать, что составляет его деятельность. Иными словами, к знанию о выделенном объекте может еще добавиться знание того, что субъект познает этот объект. Таким образом, происходит переход на новую ступень, на которой к познаваемому прибавляется то, что раньше входило в познающий субъект. Это – переход на новый уровень, который Флоренский обозначает через A_2 и который отличается от предыдущего уровня A_1 . Дальше для Флоренского, как для любого математика, весьма естественно продолжить эту операцию, т.е. перейти на следующий уровень. В результате получается бесконечная иерархия актов познания: A_1 , A_2 и т.д., в которой на каждой следующей ступени то, что входило в субъект, становится объектом. Всякий такой акт, по описанию Флоренского, есть рефлексия знания на само себя. Дальше он, как обычно, приводит этимологические замечания: рефлексия – значит “перегиб”, “возвращение”, “обращение”. Рефлексия на себя – значит возвращение к себе, обращение к себе, оглядение себя, опознание себя. Таким образом субъект, целиком ушедший в изучаемый им объект, осознав затем свои действия, возвращается к себе, возвышаясь над тем знанием, кото-

так есть и умственные очи. Как есть слух телесный, так и умопостигаемый. О подобии двух миров имеются прямые высказывания отцов Церкви, например, преподобного Макария Египетского: “Есть сходство между телом и душой, между телесным и душевным, видимым и сокровенным” (Слово 49). О. Георгий Флоровский, ссылаясь на Св. Максима Исповедника, писал, что “в мире два плана: духовный или умопостигаемый, и чувственный, или телесный. И между ними есть строгое и точное соответствие” (*Свящ. Г. В. Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 207*).

³ *Свящ. Павел Флоренский. Пределы гносеологии // Соч. Т. 2. С. 34–60. Работа имеет подзаголовок “Основная антиномия теории знания”.*

рое он имел на предыдущей ступени. Так происходит переход на следующий уровень.

Далее Флоренский замечает, что подобная цепь актов не является раздробленным множеством. На самом деле на них надо смотреть как на единое целое, их нужно рассматривать все вместе. Иными словами, в акте познания отдельный уровень проявляется в какой-то момент, но им никогда нельзя ограничиваться, ибо всегда возможен переход на новый уровень.

Настоящий, подлинный акт познания не сводится к одному какому-то уровню, а является, в потенции, прохождением всей *бесконечной* цепочки уровней, представляющей собой единое целое.

Флоренский считает, что такой взгляд на гносеологию проходит красной нитью сквозь всю философию, ссылаясь прежде всего на работы Фихте и Шеллинга. У Шеллинга он заимствует эти уровни – A_1, A_2 и т.д.⁴ Следующий, очень нетривиальный шаг Флоренского, состоял в том, чтобы посмотреть на операцию выделения уровней в акте познания с точки зрения, которая есть в алгебре, в теории групп. А именно: будем считать переход с одного уровня на другой некоторым *преобразованием* A , которое *можно* применять *любое* число раз, т. е. $A_{n+1} = A(A_n) = A(A(A_{n-1})) = \dots$ С математической точки зрения применение преобразования n раз означает возведение его в n -ю степень, и результатом является уровень $A_n = A^n(A_1)$. Таким образом, повторение этой операции является умножением A на A , и Флоренский довольно подробно обсуждает это предположение, приводя аргументы в его пользу.

Преобразования в математике обычно образуют *группу*⁵ и можно спросить, будет ли это так в нашем случае? Это приводит к другому интересному вопросу: если имеются A в степени 0 и A в отрицательной степени, то должны ли быть и уровни A_n , где $n = 0, -1, \dots$?

Флоренский предлагает считать A_0 уровнем непознанных объектов, о которых мы ничего не знаем, поскольку субъект с ними никак не соприкасается. Знание о них – бессознательное, или “беззнательное”, как он пишет.

⁴ См.: Шеллинг. Система трансцендентального идеализма // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1987. Т. 1. С. 486–489; Шеллинг. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Там же. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 472–485. Заметим, что у Шеллинга *конечное* число уровней – четыре: при этом они носят весьма конкретный, а не абстрактный характер. Впрочем, говорит он, возможно продолжение этой цепочки до бесконечности (Там же. Т. 1. С. 488).

⁵ Группой называется множество элементов $A, B, C \dots$, для которых определена операция умножения $A \cdot B$ так, что: i) $(A \cdot B) \cdot C = A \cdot (B \cdot C)$, ii) существует такой элемент E , что $A \cdot E = E \cdot A = A$ и iii) для каждого A имеется такой (обратный) элемент A^{-1} , что $A \cdot A^{-1} = E$. В группе для любого элемента A имеются как положительные, так и отрицательные его степени. Примеры групп: множество целых чисел с операцией сложения или множество ненулевых рациональных чисел с операцией умножения.

Что же такое отрицательные уровни познания, A_{-1} , A_{-2} , которые относятся к непознанным объектам? Понять их смысл можно из следующего рассуждения. В алгебре есть простое соотношение: $A^1 = A^3 \cdot A^{-2}$. По аналогии с положительными уровнями должно быть и соотношение $A_1 = A^3 \cdot A_{-2}$. Таким образом, чтобы из уровня A_{-2} извлечь некое знание, нужно акт познания, т.е. операцию A , применить не один, а три раза. Иными словами, отрицательные уровни суть такие степени незнания, все меньшего и меньшего, что к ним акты познания нужно применять все большее и большее число раз. Флоренский описывает это так: “Отрицательные степени потенции суть такие бессознательные или, лучше сказать, подсознательные слои духа, которые погружаются все глубже и глубже в недра объективности. Это вещи более вещные, нежели вещи”. Итак, переход с уровня A_{-1} на уровень A_{-2} , углубление в вещь, есть не появление знания, а отход от него.

Тогда возникает вопрос о смысле обратного преобразования A^{-1} . По отношению к акту познания $A = A^1$, акт A^{-1} выступает, как акт незнания, точнее “раззнания”. Если A – это акт образования суждения, то A^{-1} – это акт уничтожения суждения. Если A – это акт рефлексии, т.е. акт обращения сознания на себя, то A^{-1} – это акт инфлексии, т.е. исхода сознания из себя.

Следствием этих рассуждений является то, что, рассматривая акт познания в целом, необходимо использовать не только бесконечную цепочку положительных актов (и уровней), но и продолжение этой последовательности в другую, отрицательную сторону. Все переходы с одного уровня, A_n , на другой, A_m , образуют группу преобразований

$$\dots A^2, A^1 = A, A_0 = E, A^{-1}, A^{-2}, \dots$$

Каждый член ряда A_n – как положительный, так и отрицательный – является познаваемым в отношении к последующему и познающим в отношении к предыдущему. Таким образом, Флоренский представляет себе акт познания как прохождение иерархической лестницы, бесконечной в одну, и в другую сторону.

Рассмотрим более внимательно акт познания на отдельном уровне. Флоренский пишет, что каждый акт рефлексии какого-то уровня, «есть субъект и объект вместе: субъект своею “левой стороной” и объект – своею “правой стороной»». Кажется вполне естественным сопоставить эту его мысль с другой – идеей границы умопостижимого и чувственного миров, выступающих двумя разными (левою и правой) сторонами плоскости, которую Флоренский развивает в *Мнимостях* и в *Иконостасе*. Так, в *Мнимостях* эта граница фиксируется как неподвижная, в *Иконостасе* же, как уже отмечалось, развивается представление о разных уровнях или оболочках, разделяющих миры. В разбираемой нами работе видно, что эта граница, имеющая две стороны – левую и правую, – наличествует в каждом

акте рефлексии и на каждом уровне познания. Таким образом, мы приходим к выводу о *подвижности* границы, о ее возможном перемещении. То, что на каком-то уровне познания лежало в одном мире, на следующем уровне познания может отойти к другому миру. Флоренский выражает эту мысль так:

Каждый член ряда – потенция – есть субъект и объект. Но объект есть то, что мы называем *реальным* началом, а субъект – то, что мы называем началом *идеальным*. Следовательно, каждый акт сознания *реален* в отношении к последующему, и *идеален* в отношении к предыдущему⁶.

К этому нужно добавить, что акт рефлексии связан с отражением: левая и правая стороны являются зеркальными образами друг друга. Это *первый важный вывод* из рассуждений Флоренского, который мы детально проанализируем в дальнейшем. *Второй вывод*. Как нам следует понимать уровень A_0 , тот самый непознанный объект, о котором мы говорили выше? По словам Флоренского, это – “вещь в ходячем смысле этого слова”. На этом уровне идеальное и реальное начала уравновешены. Это – граница двух миров: мира *Я* и мира не-*Я*. Более точно, двигаясь в положительную сторону, мы погружаемся в “глубины” философского *Я*. Иначе, чем выше мы поднялись, тем более “чистое” *Я* присутствует. Вместе с тем, чем ниже мы спускаемся в глубины “вещи”, т.е. движемся в отрицательную сторону, тем большая часть “вещи” включается в *Я* и исходная граница между *Я* и не-*Я* сдвигается.

Затем Флоренский делает естественную с математической точки зрения операцию: переходит к двум пределам последовательности A_n , когда n стремится к плюс бесконечности и когда n стремится к минус бесконечности. И, пользуясь кантовской терминологией, называет предел в положительном направлении трансцендентальным субъектом, чистым *Я*, которое ничего не познает, а предел в отрицательном направлении – трансцендентным объектом, вещью-в-себе, чистым не-*Я*, которое абсолютно непознаваемо. К этому дается интересная геометрическая иллюстрация – семейство вложенных друг в друга концентрических окружностей, сходящихся к их общему центру, который и представляет собой трансцендентальный субъект. Во вне эти окружности стремятся к обнимающей их предельной окружности – границе всех уровней, представляющей вещь-в-себе⁷.

⁶ Свяц. Павел Флоренский. Пределы гносеологии. С. 48.

⁷ Флоренский говорит, что в некотором смысле оба предела суть одно и то же. Мы не будем останавливаться ни на этом рассуждении, ни на интересном сопоставлении прохождения по иерархии всех уровней познания со временем, как процесса перехода от прошедшего через настоящее в будущее. Заметим лишь, что наличие связи двух пределов хорошо согласуется с нашей идеей вводить отражения в описание лестницы уровней (см. ниже). Каждое отражение будет переводить один предел в другой!

ПОДВИЖНОСТЬ ГРАНИЦЫ И КВАНТОВАЯ ТЕОРИЯ

Обсудим теперь различные стороны гносеологической схемы Флоренского в связи с другими областями науки, о которых он либо не знал, либо не мог знать, поскольку они появились позднее.

Прежде всего – это важнейшее замечание о подвижности границы между умопостигаемым и чувственным мирами. Надо сказать, что в богословии эти два мира не являются твердо очерченными областями, которые могут только соприкасаться друг с другом, и то, что принадлежит одному миру, не может принадлежать другому. Правильно было бы говорить об антиномичном (или дополнительном) отношении между ними⁸.

Тем не менее в каком-то приближении, которое мы здесь примем, можно говорить о двух мирах, но отнюдь не заранее очерченных, строго определенных. Даже и в такой постановке этот вопрос решается далеко не однозначно. Так, ангелы, явно принадлежащие сверхчувственному и умопостигаемому миру, являются людям, т.е. доступны и чувственному восприятию. В богословии велась большая споры о том, телесны ли ангелы и в какой степени? Известен спор на эту тему в русском богословии XIX в. между святителями Игнатием Брянчаниновым и Феофаном Затворником. Феофан Затворник считал, что у ангелов нет ничего телесного, а Игнатий Брянчанинов допускал какую-то степень “плотскости”. Этому предшествовала и давняя традиция в патристике. Как писал о. Г. Флоровский, согласно преп. Максиму Исповеднику, чувственный мир есть “некое таинственное “уплотнение” (или даже “сгущение”) духовного мира”⁹. Таким образом, этот вопрос остается открытым.

Обратимся теперь к другой поразительной параллели между гносеологической схемой Флоренского и теорией наблюдения в квантовой физике, которая появилась в 20-е годы XX в. Это было время, когда в психологии обозначился поворот к объективизму, когда торжествовал позитивизм, наиболее ярко проявлявшийся в бихевиоризме. Понятие “души” значительным числом психологов воспринималось как что-то атавистическое и реакционное. В то же время квантовая теория в каком-то смысле пришла к необходимости учитывать наличие души у человека (человека, рассматриваемого как наблюдателя в физике!), или во всяком случае принимать во

⁸ Этот вопрос подробно обсуждает С.С. Аверинцев в работе Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (общие замечания) // Античность и Византия, М.: Наука, 1975. С. 279–282. См. также: *Паришин А.Н.* Свет и Слово (к философии имени) // Имяславие (антология), М.: Факториал, 2002. С. 529–544.

⁹ См.: *Свяци. Г.В. Флоровский.* Пределы гносеологии. С. 206. Обзор мнений о “бестелесности” ангелов сделан А.И. Сидоровым в прим. 110 к его переводу *Глав св. Григория Паламы* (Сб. 38. Богословские труды. М., 2003. С. 47–48).

внимание наличие у него сознания. В чем же состоит теория наблюдения в квантовой физике?

В отличие от других областей физики – таких, например, как классическая механика, в квантовой теории, чтобы описать мир, нужно разделить его на две части: познаваемую и описываемую физическими законами и познающую, физическими законами не описываемую. Акт познания состоит в наблюдении познаваемого, которое выражается, в частности, в измерении различных физических величин. Вот как излагает эту схему в своей знаменитой книге *Математические основы квантовой механики* Джон (тогда Йоганн) фон Нейман, создавший в 20-х годах прошлого века теорию наблюдения.

Предположим, что мы измеряем температуру кипящей воды. Мы берем градусник в руку, погружаем его в воду и смотрим, до какой отметки поднялся столбик ртути. Физика описывает кипение воды. Тогда как всё остальное – градусник, держащая его рука, наблюдающие глаза, происходящее в сознании – находится вне этого физического процесса. Расширим нашу физическую систему, добавив к кипящей воде градусник. Очевидно есть физические законы, с помощью которых можно описать кипящую воду вместе с градусником. Но за этой расширенной системой все равно остается человек, держащий градусник.

Аналогично мы можем расширить познаваемое, т.е. физическую систему, описываемую с помощью тех или иных законов, включив в нее руку человека, его глаза, нервные пути и т.д. Включая в познаваемую физическую систему глаза, нейроны и др., мы каждый раз используем подходящие законы для описания, например, передачи электрических импульсов в нейронах или биохимических процессов в синапсах. Такого рода разбиения, или рассечения, действительности соответствуют разделению на познаваемое и познающее в схеме Флоренского.

Объясняя нам, как далеко возможно такое расширение познаваемого, физик, не психолог, не философ, а весьма прагматичный физик (и математик) фон Нейман пишет, что за скобками всегда остается сознание наблюдателя, которое никак нельзя исключить, даже если добавить в наблюдаемую систему всё, что происходит в мозгу человека. Иначе говоря, мозг – это физическая система, которая не исчерпывает всего процесса познания: за скобками всегда остается чистое Я. Таким образом у нас есть бесконечная иерархия, пройти которую до конца в физическом смысле *невозможно*, в акте же познания она проходит от начала и до конца.

Приведенный нами пример относится к описываемому классической физикой (на первых стадиях просто термодинамикой). В классической физике, наблюдающей стороной пренебрегают, поскольку ее вклад можно сделать сколь угодно малым. Принципиальное отличие квантовой теории состоит в том, что при наблюдении

квантовых объектов, ролью наблюдателя пренебрегать нельзя. Дело в том, что физические законы квантовой теории дают объективное знание о познаваемом мире в виде вероятностных утверждений. Основной инструмент такого описания – функция ψ , которая говорит, что будет, если сделать какое-то измерение. Это “что будет” определяется лишь как вероятность наблюдаемого события. Только *после* наблюдения, т.е. в результате наблюдения, измеренная физическая величина принимает определенное значение. Вот эта актуализация потенциального и происходит в акте наблюдения и ее в принципе **нельзя** описать уравнениями, описывающими саму физическую систему, ее ψ -функцию¹⁰. В этой схеме подвижность границы между познаваемым и познающим в точности соответствует тому, что описал Флоренский в *Пределах гносеологии* задолго до появления квантовой теории¹¹. Это первая важная параллель, которая выводит мысли Флоренского за пределы абстрактных философских рассуждений и устанавливает их связь с весьма конкретными чертами в строении нашего мира¹².

ЗЕРКАЛА И ОТРАЖЕНИЯ

Обратимся теперь ко второму важному моменту, связанному с изучением одного-единственного уровня в иерархии познания. При переходе с одного уровня на следующий, необходим, подчеркивает Флоренский, акт рефлексии, своего рода отражение. И здесь мы сталкиваемся с идеей, которая лежит в основе многих философских построений, встречающихся как в античности, так и в средние века и в Новое время. Итак, нас интересует роль **зеркала** в познании.

Задумавшись над этим вопросом, можно сразу увидеть некоторое явное несоответствие. Представление человека об окружающей реальности обычно описывается следующим образом. Есть реальность вне меня, и есть представление об этой реальности в моем сознании, или, если угодно, в моей душе. Между этой реальностью и этим моим представлением установлено определенное соответствие: какие-то ее части и свойства соответствуют частям или свойст-

¹⁰ Более подробное обсуждение затронутых здесь аспектов квантовой теории см.: *Паршин А.Н.* Путь. Математика и другие миры М.: Добросвет, 2002, где имеется и список литературы по данному вопросу.

¹¹ О. Павел по-видимому не знал о появлении в 20-е годы XX в. квантовой теории. Позднее, в 30-е годы Флоренский написал статью *Измерение для Технической энциклопедии*, где говорится о подвижной границей между (физическим) объектом наблюдения и наблюдателем, но упоминаний о квантовой теории нет.

¹² Поскольку мы начали с теории познания, нелишне напомнить и о мало осмысленной идее Г. Вейля – аналогии расширения физической системы в квантовой физике и расширения формальной системы в процессе математического познания согласно теореме Гёделя. Об этом см.: *Прикладная комбинаторная математика.* М., Мир, 1968. С. 335; *Паршин А.Н.* Путь... С. 86–87, 100–101.

вам представления. Происходит своего рода *перенос* объекта реальности в “нас”, в результате чего и появляется этот внутренний образ, или представление. В идеале такой перенос должен быть равен исходному объекту или максимально приближен к нему, как, например, зрительный образ, возникший в нашей памяти и передающий мельчайшие подробности увиденного.

Однако *отражение* – это нечто другое. Оно никак не может быть переносом объекта с минимальным искажением в сознание наблюдателя. При отражении отражаемое переворачивается, т.е. кардинально меняется: левое становится правым, верхнее нижним, и наоборот. Если описывать отражение математически, то получается совсем другая математическая операция, с другими свойствами. Повторное отражение (в одном и том же зеркале !) позволяет получить снова исходный объект. Тогда как при повторном переносе мы удалимся от исходного объекта вдвое дальше.

Возникает любопытная ситуация: возможно ли (и если да, то как) совмещение этих двух столь разных математических образов? Попробуем сделать это в рамках гносеологической схемы Флоренского. Рассмотрим бесконечную прямую с координатой x , и пусть ее целые точки $x = \dots -2, -1, 0, 1, 2, \dots$ обозначают уровни A_n нашей иерархии¹³. Теперь, получив модель иерархических уровней, будем восходить по ним, отражаясь, т.е. переворачиваясь при каждом шаге.

Перенос A^n – это преобразование вида $x \rightarrow x + n$, где n – целое число. Такое преобразование прямой сдвигает каждую точку на n единиц вправо, если $n > 0$ и влево, если $n < 0$. Отражение – это преобразование вида $x \rightarrow a - x$. Оно оставляет на месте точку $x = a/2$ и зеркально отображает полупрямые, лежащие слева и справа этой точки, друг в друга. Имеет место простой, но важный математический факт: два *отражения* в точках a, b соответственно, если их произвести последовательно одно за другим, дают *перенос* на расстояние $b - a$. В самом деле,

$$x \rightarrow a - x \rightarrow b - (a - x) = x \rightarrow x + (b - a).$$

Поэтому *любой* перенос можно представить как последовательное выполнение двух отражений относительно каких-то (различных) точек. Итак, используя отражения, можно перемещаться по ступеням иерархии¹⁴. Следовательно, в схеме Флоренского мы мо-

¹³ Тем самым, мы используем геометрическую картину Флоренского, упростив ее: окружности заменяются на (целые) точки, а предельные точки помещаются в +/-бесконечность.

¹⁴ С точки зрения теории групп это означает, что к бесконечной группе переносов, порожденной преобразованием A мы должны добавить все отражения в (полу)целых точках, и новая группа будет порождаться ровно двумя отражениями. Такая группа может служить простейшим примером групп преобразований, порожденных отражениями, так называемых групп Кокстера – весьма важного объекта всей современной математики (не только алгебры).

жем совместить эти два вида преобразований. Поразительно, но именно такое описание познания мы встречаем у Владимира Соловьева в *Философских началах цельного знания*:

Деятельность ума сама по себе бесконечна, ибо, поскольку собственное свойство его состоит в способности рефлексировать на самого себя, его можно сравнить с двумя зеркалами, поставленными друг против друга и производящими бесконечный ряд отражений¹⁵.

Близкий образ обнаруживается во многих философских системах. Например, у Фихте он возникает в связи с разделением единого мира на *Я* и не-*Я*¹⁶. Нам, однако, наиболее интересно, что подобные конструкции имеются в православном богословии. Так, в трактате св. Дионисия Ареопагита *О небесной иерархии*, где описывается прохождение Божественного света по уровням небесной иерархии, явно указывается на то, что каждый ангел – это зеркало¹⁷. Он принимает свет, чтобы отразить его, т.е. перенос света по небесной иерархии состоит из последовательных отражений на каждом ее уровне. Заметим, что познание в богословии состоит в восприятии Божественного света.

Для сравнения схемы Флоренского и описания небесной иерархии важно отметить, что хотя число уровней (чинов) иерархии, согласно св. Дионисия, ровно девять и все они описаны, тем не менее св. Дионисий указывает, что настоящее их число нам неизвестно. Мы не знаем ни каковы они, ни сколько их¹⁸. В трактате есть рассуждение Ареопагита о числе ангелов (гл. 14), о чём Флоренский много размышлял и писал в *Столпе*. По его мнению, загадочность этого рассуждения подсказывает, что число ангелов невозможно сосчитать, т.е. множество ангелов является, скорее, (актуально) бесконечным. Отсюда совсем недалеко до утверждения о бесконечном числе уровней небесной иерархии. Некоторые отцы Церкви, например св. Иоанн Златоуст, считали возможными такие утверждения¹⁹.

Многих отцы Церкви, весьма критически относясь к языческой философии, использовали, разнообразные ее конструкции. В част-

¹⁵ Соловьев Вл. Философские начала цельного знания // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988, Т. 2. С. 265. Там же эта схема сравнивается с представлением Шеллинга о бесконечной потенции ума, и деятельность ума критически оценивается как бесконечное движение такого рода. Соловьев говорит, что, “согласуясь с волей абсолютного блага и чувством абсолютной красоты”, ум не останавливается на такой “отрицательной” деятельности, но “приводит свои определения к всецелому, абсолютному единству, которое и есть, собственно, Истина или Идея как истина”.

¹⁶ Подробный анализ см.: Гайденок П.П. Философия Фихте и современность, М.: Мысль, 1979. Гл. 2.

¹⁷ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 1997. Гл. 3, § 2. С. 33.

¹⁸ Там же. С. 57.

¹⁹ Подробнее об этом см.: Паршин А.Н. Средневековая космология и проблема времени // Вопр. философии. 2004. № 12. С. 70–88.

ности, св. Дионисий Ареопагит преобразовал построения неоплатоников (Плотина и особенно Прокла) об уровнях Бытия. В знаменитой платиновской схеме: Единое – Ум – Душа – материя переход от одного уровня к другому может вполне выглядеть как зеркальное отражение. В этой (конечной – отличительная черта неоплатонизма!) иерархии в качестве зеркала выступают последовательно Ум, Душа и даже материя²⁰.

Итак, мы видим, что в акте познания, как его описывает Флоренский и как он рассматривается во многих философских системах, появляется образ отражения в зеркале.

ПЕЩЕРА ПЛАТОНА

Как мы знаем, Флоренский был страстным поклонником Платона. Гимном платонизму выглядят его работы *Общечеловеческие корни идеализма и Смысл идеализма*. Вспомним тот образ познания, который, по его мнению, является в истории европейской философии исходным, первичным. Это – образ пещеры у Платона, из седьмой книги *Государства*, символизирующий человеческое познание. Люди, находящиеся в пещере, заключены в оковы: глядя на её стены, они видят лишь отражения предметов реального мира, не имея возможности повернуться лицом к свету, проникающему в пещеру сквозь её вход. Итак, исходное представление о познании состоит в том, что мы познаем, находясь к познаваемому *спиной*. И познаваемое предстает нам *отраженным* от стены пещеры. При чтении Платона, возникает мысль, что пещера есть ни что иное, как человеческий глаз, в который сквозь зрачок-вход попадает свет, отражающийся сетчаткой-стеной.

Интересно, что о подобном сравнении пишет психолог Ричард Грегори. В своей последней книге²¹ он сравнивает пещеру Платона с глазом ввиду вопроса интерпретации мозгом тех образов, которые возникают на сетчатке. Мне же интересно отметить, что между глазом человека и пещерой Платона есть поразительное *морфологическое* соответствие. Строение сетчатки глаза говорит нам, что её светочувствительные анализаторы повернуты, так сказать, спиной к свету: они “смотрят” на светонепроницаемую сосудистую “стенку”, от которой свет, отразившись, должен быть воспринят ими. Как известно из физиологии, у животных, ведущих ночной образ жизни, коэффициент такого отражения приближается к 100%. При этом нейроны, выходящие из задней стенки анализаторов, идут навстречу свету и внешний слой сетчатки, сквозь который проходит свет,

²⁰ Шичалин Ю.А. “Третий вид” у Платона и материя-зеркало у Плотина // Вестник древней истории. 1978. № 1. С. 148–161.

²¹ См.: Gregory R. *Mirrors in Mind* N.Y.: W.H. Freeman, 1997. P. 231–232.

образуется паутиной зрительных нервов, которые потом сплетаются и уходят в центре сетчатки к мозгу. Если мы сравним эту картину с платоновским образом людей в пещере, то спины последних соответствуют нервным путям, а их глаза – палочкам и колбочкам сетчатки, которые повернуты “спиной” к свету. Я думаю, что такого рода морфологические параллели между философскими (или мифологическими) образами и анатомией человека не случайны²². Они отражают нечто фундаментальное в строении человека. Сюда же относятся и дальнейшие инверсии в устройстве зрительной системы. Для современной физиологии человека эти факты носят чисто эмпирический характер.

Обратимся теперь к представлению о так называемых *мнимых фокусах*, еще одному образу, связанному со зрительным восприятием, но имеющему гносеологическое значение. У Канта в *Грезах духовидца* высказана мысль, что идеи – это мнимые фокусы восприятия. В оптике мнимый фокус появляется тогда, когда, помимо отражающегося в зеркале предмета, рассматривается еще мнимый образ, возникающий из мысленного продолжения дальше за зеркало световых лучей, идущих от предмета. В реальности зеркало отражает предмет и значит – за ним никакого образа нет. Построенное таким способом изображение мнимо, оно есть продукт воображения. “Мнимое” как раз и означает “воображаемое”. Такие мнимые образы (точнее мнимые фокусы) Кант предлагал называть идеями. При этом образ просто зеркала у Канта практически отсутствует и дальше он к своей мысли не возвращался. Мне кажется, что и последующие философы её не развивали. Однако она встречается у Флоренского.

У ВОДОРАЗДЕЛОВ МЫСЛИ

В *Водоразделах мысли*, работе, написанной во время революции, в 1917 г., но опубликованной лишь недавно, в главе *Продолжение наших чувств* второй части, о. Павел писал:

Сознание есть зеркальное отражение, мнимый фокус задержанного действия. Ясно, что если это так, то этот фокус должен быть изображением, хотя бы и мнимым, не чего-либо, а именно того действия, которое задержано. Лучи

²² Платоновский образ познания “в пещере” относится к падшему, поврежденному миру. Однако, как говорит Платон, если освободить людей в пещере от оков, то наступит такой момент, когда они повернутся лицом к свету и воспримут его напрямую. Такой поворот есть переход на новый уровень познания, также реализуемый отражением. Отражение (переворот) как элемент устройства мира был обнаружен Флоренским в космологической модели *Божественной комедии* Данте (см.: *Мнимости в геометрии*). Он присутствует в мотиве “оборотничества”, присущего, по сути, всем мифологическим и религиозным системам. По этому вопросу см.: *Паршин А.Н.* Путешествие Данте в ад // Паршин А.Н. Указ. соч. Большой материал на эту тему собран и проанализирован в кандидатской диссертации О.М. Седых, см.: *Седых О.М.* Пространство и время как категории культуры в учении П.А. Флоренского. М., 2003.

своим пересечением образующие картину действия, подвергшегося задержке, суть хотя и мнимые, но изображения именно этих задержанных лучей²³.

В этом отрывке переплетаются две замечательные идеи – идея Канта о мнимых фокусах и идея Бергсона о том, что такое представление, возникающее в сознании человека. Бергсон говорит о ней в *Материи и памяти* и других своих работах. Передвинув руку невольно, мы совершили произвольное, неосознаваемое действие: если же мы, захотев ее передвинуть, этого не сделали, руку задержав, то в сознании возникает образ первоначального намерения. Иными словами, мы осознаем, что хотим сделать, если этого не делаем. Флоренский соединяет мысль Канта и Бергсона. В этом вопросе для него были значимы оба мыслителя.

Заметим *a propos* как нетривиально о. Павел относился к Канту. Известно, что для Флоренского он был одним из самых нелюбимых философов и звал он Канта “столпом злобы богопротивныя” и противопоставлял его Платону – вершине философии²⁴. Тем не менее в разных работах Флоренского очень тонко используются кантовские образы. Как бы о. Павел ни относился к немецкому мыслителю, он находил необходимым изучать и использовать его мысли.

Вернемся, однако, к идее мнимых фокусов задержанного действия. Посмотрим, что в приведенном выше рассуждении означает отражение. Отражение относительно чего? До сих пор мы говорили о зрительном отражении. Но тут вторгается другая замечательная идея, связанная с органами чувств и идущая от Аристотеля – зрение возникает из осязания. Флоренский очень любил эту идею. Первичное чувство, первичный способ познания – это осязание поверхности, а зрение – осязание ретиной. Таким образом, соединяя вместе эти идеи, можно сделать вывод, что отражение в акте познания происходит путем отражения относительно поверхности тела, т.е. *вся поверхность тела служит зеркалом*.

В поисках подтверждения этого предположения обратимся к главе *Хозяйство* второй части *Водоразделов*. Здесь о. Павел приводит поразительный, вполне конкретный образ, относящийся к антропологии:

Тело есть наиболее одухотворенное вещество и наименее деятельный дух, <...>, но лишь в первом приближении. Тело есть пленка, отделяющая область феноменов от области ноуменов. Если угодно, наше тело можно сравнить с поверхностью почвы, разделяющей область корней растения от области листьев и плодов. Граница тела разделяет мрак подпочвы, т.е. подсознательное от света сознания. <...> Сознание есть отодвигание. Тело есть осуществленный порог

²³ *Свящ. Павел Флоренский. У водоразделов мысли // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1999. Т. 3(1). С. 401. К мнимым фокусам у Канта обращается еще М.К. Мамардашвили в Кантианских вариациях (М., 1997).*

²⁴ Впрочем, в *Столпе* (с. 159) он говорит, что за одно “дерзновенно выговоренное слово *антиномия*” Кант заслужил вечную славу.

сознания, *limen* отдаления, нулевой пафос расстояния. То, что за телом, по ту сторону кожи, есть то же самое стремление самообнаружиться, но сознанию сокрытое; то, что по сю сторону кожи, есть непосредственная данность духа, а потому не выдвинутая вне его. Сознывая, мы облачаем, и переставая сознавать – разоблачаем себя самих²⁵.

Слова эти наводят на мысль отождествить нулевой уровень A_0 предыдущей схемы Флоренского с поверхностью тела человека, а слова “отодвигание”, “облачение”, “разоблачение” отнести к переходу на другие уровни. На следующей странице о. Павел сам сравнивает свою антропологическую картину с тем, что он писал десять лет назад:

В другой работе мы старались показать, как сознание, повышаясь в своей потенции, отодвигается от реальности, непосредственно воспринимаемой, как нулевая потенция сознания дает непосредственную реальность, как, далее, делаясь отрицательной, потенция сознания низводит нас в самих себя, давая реальности все более высоких порядков, *entia realiora*, чем-то, что мы обычно называем своим телом. Но эти реальности открываются нам не мимо тела, а в теле же, в его более тонких, более энергических, более творческих слоях, нежели тело грубо-вещественное²⁶.

По его дальнейшим словам,

поверхность нулевой потенции сознания есть *базис* всех наших размышлений: наше тело – *не что-то* между прочим (...), а нечто первостепенно и исключительно важное (...) – корень нашей личности, опора наша в реальности, лестница Иакова, низводящая в сознание и возводящая в сверхсознание.

Итак, схема молодого Флоренского, которую мы так подробно разбирали и которая могла выглядеть некой формальной конструкцией, оказывается наполненной жизненным содержанием²⁷. Неожиданный взгляд на устройство человека, предложенный о. Павлом, ведет и к другим интересным аналогиям. Например, бесконечное множество всех уровней A_n естественно разбивается на три области: $n < 0$, $n = 0$ и $n > 0$. В антропологической ситуации этому соответствует:

внутренность тела	поверхность тела	внешность тела
прошлое	настоящее	будущее
подсознание	сознание	сверхсознание
	в данный момент	
	(неделимое теперь)	

Понимание момента времени “теперь” – одна из древнейших загадок философии, восходящая к главам о времени *Физики* Аристотеля.

²⁵ *Свящ. Павел Флоренский У водоразделов мысли*. С. 437.

²⁶ Там же. С. 438.

²⁷ Приведенные выше мысли Флоренского развивают его замечания о теле человека, сделанных еще в *Столпе* (письмо девятое Тварь, см.: *Свящ. Павел Флоренский*. Столп и Утверждение Истины (опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Путь, 1914. С. 264–265).

Сопоставление неделимого “теперь” с поверхностью тела позволяет взглянуть на эту проблему и с антропологической точки зрения.

Как мы видели, абстрактная схема Флоренского способна работать, по крайней мере, в двух областях – в (квантовой) физике и в антропологии²⁸. Но для о. Павла эти две сферы бытия не были отделены друг от друга. Рассмотренная нами вторая часть *Водоразделов* заканчивается главой *Макрокосм и микрокосм*, в которой вполне серьезно обсуждаются мифологические параллели между строением человека, его тела, и строением космоса. Так, поверхность тела аналогична поверхности земли, сферические оболочки, окружающие Землю согласно средневековой космологической модели, соответствуют тем уровням сознания, которые расширяют наше тело, как сказано выше, облачают его. Такой процесс расширения тела имеет место, как мы указывали, и в схеме наблюдения в квантовой теории. Когда, измеряя температуру, мы можем, например, присоединить к телу термометр.

Вспомним теперь геометрическую картину с окружностями, с помощью которой Флоренский иллюстрирует свою схему познания. Пытаясь понять ее математику, мы ввели упрощенную модель прямой (окружности превратились в точки на ней). Теперь же, в антропологической ситуации, тело окружают оболочки – не окружности, а поверхности, которые, в первом приближении, можно считать сферами²⁹. Те зеркальные отражения, о которых речь шла выше, теперь происходят относительно этих сфер. И в главе *Символика видений* второй части *Водоразделов* о. Павел говорит о “бесконечнократно отраженном” образе нашего тела, если его поместить в “громадный калейдоскоп”³⁰. Далее он пишет: “Доселе речь шла об изображениях зеркальных. Вообразим их вещественными, уплотним их, воплотим их – и наше сравнение станет еще жизненнее”.

²⁸ Когда о. Павлом писалась эта часть *Водоразделов*, в Сергиевом Посаде жил В.В. Розанов, с которым он, видимо, обсуждал эти вопросы. В недавно опубликованной книге Розанова (написанной в том же 1917 г.) читаем: «Кожа разделяет, а не соединяет. Она есть граница между субъектом и объектом. Она говорит каждому “я” о том, что есть “не-я”, о том, где “я” кончилось. Конец я – есть “кожа”, поверхность тела. <...> Как же вы говорите, что “кожа ничего не содержит в себе”. Она именно “слишком много содержит в себе”. Содержит, как я думаю, – душу» (*Розанов В.В. Возрождающийся Египет*. М.: Республика, 2002. С. 255).

²⁹ Когда крупнейший русский математик П.Л. Чебышев, читая в Петербурге публичную лекцию об оптимальном способе кроя одежды, произнес: “Будем считать, что тело человека представляет собой шар”, половина слушателей сразу покинули аудиторию.

³⁰ *Свяци. Павел Флоренский. У водоразделов мысли*. С. 426. Упомянутый здесь образ “калейдоскопа” – не забавная картинка. Калейдоскоп с шестью гранями есть наглядное представление следующей нетривиальной группы преобразований, порожденной отражениями – аффинной группы Кокстера ранга 2, действующей на плоскости и порожденной уже тремя отражениями. Наш предыдущий пример с прямой – группа того же типа, но ранга 1.

Так, о. Павел закладывает основы совершенно нового подхода к морфологии человека³¹.

Зримым примером оболочек, окружающих человека, оплотнений его духа служат одежды. Их сакральный смысл хорошо выяснен в этнографии. Нынешнему человеку это может быть видно на примере облачений священнослужителей³². Симметрии, обнаруживаемые в одежде (такие как верхняя/нижняя одежда) без труда соотносятся со схемой Флоренского: в ней движение вовне/вглубь тела сопоставлено с движением вверх/вниз по лестнице познания.

Возвращаясь к сравнению Флоренским поверхности нашего тела с почвой и вспоминая образ дерева, которое видимой кроной растет на свету, а невидимой уходит в глубины подпочвы бессознательного, мы можем соотнести эти образы с некоторыми богословскими построениями. Например, с представлением о Божественном свете, пронизывающем уровни небесной иерархии. Оно может быть связано с представлением о дереве, что иногда встречается на иконах. Вместе с тем, вспоминая о внутреннем устройении тела человека, находим там тоже “деревья”: кровеносную систему, дыхательные пути, лимфатическую систему и т.д. Об этом Флоренский упоминает в своей поздней работе *Имена*.

Роль отражения в познании позволяет прояснить другой грандиозный образ *Водоразделов* – сопоставление техники с телом человека. В *Органопроекции* о. Павел рассматривает многие технические устройства, сравнивая их с внутренними органами тела. Утверждая, что орудия – продолжение тела человека, внешнее его тела, он, по существу, показывает, что орудия техники и органы тела, соответствующие друг другу, *гомологичны* в морфологическом смысле этого слова. И теперь можно сказать, что отражение относительно поверхности тела, переводя внутреннее во внешнее, “превращает” физиологические органы в технические. Между теми и другими нет принципиальной разницы – все они суть органы расширенного тела, обладающего такой нетривиальной симметрией.

При этом о. Павел подчеркивает, что нужно иметь в виду и те “внутренние” органы человека, которые существуют лишь в потен-

³¹ Симметрии человеческого тела весьма волновали о. Павла. Вспомним хотя бы схему гомотипий в одном из приложений *Столпа*. В плане второй части *Водоразделов* имелась глава *Пространство тела и мистическая анатомия*, которая, по видимому, не была написана.

³² Этому вопросу о. Павел уделил много места в *Философии культа* (См.: *Свящ. Павел Флоренский*. Философия культа, М.: Мысль, 2003. С. 249–256). В частности, он писал: “Взятая углубленно, одежда приводит к телу как ближайшей одежде души, или одной из ближайших одежд; продленная же в обратную сторону, к периферии, одежда отбрасывается на всю вселенную, ибо вся вселенная есть тело души и самая внешняя одежда ее” (С. 251).

ции и могут быть реализованы в телах других живых организмов (или нереализованы вовсе). Иначе говоря, речь идет скорее об идеях органов, а не о них самих. Недаром, как мы видели выше, Флоренский сопоставляет “внутренность” тела с подсознанием! Эти соображения о. Павла перекликаются и с близкими мыслями С.Н. Булгакова, выраженными в *Философии хозяйства*: “Потенциально вся вселенная способна становиться нашим телом, его внешним периферическим продолжением”³³.

О. Павел сочувственно излагает старую мысль, что неповрежденный грехопадением Адам содержал *в себе* весь мир (“весь мир был телом царя тварей”, о его наготы нельзя было и говорить) и лишь падший человек владеет “небольшой областью действительности” – своим телом и его ближайшей окрестностью. Тогда исторический процесс создания технических орудий можно понимать как попытку человека, путем своеобразного выворачивания себя наизнанку, восстановить свою целостность *здесь*, в падшем посюстороннем мире. Потенциальная бесконечность глубин тела человека, его внутренней бездны, определяет и неограниченность его технических устремлений. Кажется, последнее называется прогрессом.

* * *

Мы попытались показать, что связь умопостигаемого и чувственного пространств представлялась Флоренскому гораздо более сложной и менее тривиальной, чем простое представление о зеркально отражаемых сторонах одной плоскости, хотя это последнее и входит в качестве частного элемента в эту более сложную картину.

Завершая этот сюжет, нельзя не сказать, что огромное количество мыслей и идей Флоренского, рассыпанное как в ранних, так и в поздних его работах, остается совершенно непродуманным и неразвитым далее. Когда-то о. Павел был объявлен “предтечей” структурализма, сегодня его вполне могли бы сделать “предтечей” философии телесности. Структурализм, где он теперь? Очередная мода, сегодня на “телесность”, пройдет, а мысли Флоренского останутся современными всегда.

³³ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства* // Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 112 .

НИКОЛАЙ СЕРГЕЕВИЧ АРСЕНЬЕВ

(жизненный путь и творческое наследие
русского мыслителя)

А.П. Лысков

За последние 10–15 лет возвращены к жизни труды многих русских философов, либо насильственно высланных, либо вынужденных “добровольно” оставить пределы страны после Октября 1917 г. Их книги издаются, анализируются, комментируются. Идеи и мысли, высказанные и развитые ими, словно получают второе дыхание, вступая в живой диалог о судьбах мира, человечества и России. Некоторым исключением пока остается богатое наследие одного из ярких русских мыслителей XX в. Николая Сергеевича Арсеньева. Американский исследователь истории русской философии Н. Полторацкий считает его одним из “любомудров” старой русской эмиграции [18, с. 86]. Нельзя сказать, что имя и идеи этого мыслителя совершенно незнакомы российскому читателю. К творческому наследию Н.С. Арсеньева обращались А.И. Абрамов, Л.Г. Филонова, В.Е. Хализев и др. Тем не менее в большей своей части оно остается еще мало известным в России не только широкому кругу читателей, но и профессиональной научной и философской общественности.

Н.С. Арсеньев – русский философ и богослов, историк русской духовной культуры и литературовед (а также писатель и поэт), автор более 30 книг, десятков статей, очерков, рецензий, многие из которых были либо написаны, либо переведены на немецкий, французский, английский, польский и другие языки. Справедливо будет сказать, что лингвистическое разнообразие его работ отражает не только эрудицию, культуру и талант автора (Н.С. Арсеньев владел 12 языками), но и трудную судьбу человека XX столетия, вынужденного покинуть свою родину и испытать участь “странника на чужбине”. Обращение к творческому наследию мыслителя имеет смысл и значение не только само по себе, но и для воссоздания более полной картины развития русской религиозно-философской мысли XX в. вообще и истории русского философского зарубежья в частности.

Николай Сергеевич Арсеньев родился в 1888 г. в Стокгольме, в семье русского дипломата С.В. Арсеньева, 36 лет проработавшего за границей (его отец был тогда Российским генеральным консулом в Швеции). Но детство и юность будущего мыслителя прошли в России.

Семья Арсеньевых принадлежала к старинному русскому роду, который вел свое начало еще с первых столетий Московского госу-

дарства. История рода – история самой России. Один из предков Арсеньева был начальником штаба Суворова (Николай Дмитриевич Арсеньев (1754–1796) – боевой генерал, сподвижник Суворова, умерший от ран, полученных при взятии Измаила; воспет Байроном в поэме “Дон Жуан”). Юрий Васильевич Арсеньев (дядя Николая Сергеевича) – хранитель Московской оружейной палаты, известный археолог-историк и генеалог. Кстати заметить, и бабушка великого поэта М.Ю. Лермонтова (урожд. Столыпина) была Арсеньевой по мужу. Материнскую линию также украшают древние русские фамилии Хомяковых, Нарышкиных и др.; мать Н.С. Арсеньева, Екатерину Васильевну, воспитала бабушка – А.Н. Шеншина, урожденная Ермолова (двоюродная сестра знаменитого героя 1812 г. и “покорителя Кавказа”). Арсеньевы славятся своими богатыми духовными традициями, свято хранили память о прошлом, “*заветы предков*”, и эта верность заветам сочеталась в то же время с чуткостью к новому.

Глубокое религиозное воспитание, полученное Н.С. Арсеньевым в семье, было в целом вполне созвучно и общей атмосфере русского религиозно-философского ренессанса начала XX в. После окончания лицея в 1906 г. Арсеньев с уже сложившимся мировоззрением (которое он называл *философией сердца*, освещавшей смысл жизни и живой лик Божества), поступает на историко-филологический факультет Московского университета.

“Вдохновляющим и кристаллизирующим средоточием и основанием моего мирозерцания был Логос Божий, или, вернее, безмерное откровение любви Божией в “Сыне Любви Его” (Кол. 1–13). Это я принес из родительского дома...” [5, с. 98].

Значительную роль в духовном развитии Арсеньева уже в студенческие годы (историко-филологический факультет Московского университета) сыграли С.Н. Трубецкой, Л.М. Лопатин, В.С. Соловьев.

После окончания университета (1910 г.) Арсеньев был оставлен для подготовки к профессорскому званию и получил возможность поехать за границу в научные центры Мюнхена, Фрейбурга и Берлина (1910–1912 гг.). Вернувшись в Москву, с 1912 г. он работал при кафедре западноевропейской литературы, в марте 1914 был избран приват-доцентом Московского университета по той же кафедре. Восприняв идею “*соборности*” (славянофилы, С.Н. Трубецкой) как важнейшую характеристику православного духовного опыта, Арсеньев усматривал в ней суть культурно-исторического дела Церкви. Отстаивая значение мистической традиции в христианстве, он выступает против различных форм “мироотречного пессимизма”, доказывая, что именно путь христианской мистики ведет к их решительному преодолению. Увлеченность Арсеньева религиозно-философской проблематикой вылилась в целый ряд публикаций: “В поисках Абсолютного Бога” (М., 1910); “Плач по умирающему Боге” (М., 1912); “Платонизм любви и красоты в литературе эпохи Возрождения” (Журнал министерства народного просвещения. 1913, янв.,

февр.). Религиозно-мистические интересы Арсеньева этого периода нашли отражение и в его более поздних публикациях уже за рубежом: “Античный мир и раннее христианство” и “Жажда подлинного бытия” (обе – Берлин, 1922). Вслед за Трубецким Арсеньев был склонен видеть глубокую связь христианства с предшествующей античной метафизикой.

События Первой мировой войны, а затем и двух революций 1917 г. (февраль и октябрь) прерывают его научную и педагогическую деятельность. В период первый мировой войны под влиянием сильных патриотических чувств Н. Арсеньев пытался пойти добровольцем на фронт, однако был забракован из-за плохого зрения. И все же с сентября 1914 по сентябрь 1916 г. он находился на северо-западном фронте (сначала в качестве помощника уполномоченного, а затем и уполномоченного Красного Креста). В сентябре 1916 г. курсом “Мистическая поэзия средних веков” Н. Арсеньев возобновил свою педагогическую деятельность на историко-филологическом факультете Московского университета. Специальные курсы по культуре и литературе средних веков и эпохи Возрождения одновременно читались им на Московских Высших женских курсах и в Московском Народном университете им. А. Шанявского. В период гражданской войны он некоторое время был в Красном Кресте при Белой Армии. (В своих воспоминаниях о П.Б. Струве С.Л. Франк пишет: “Позднее я узнал, что в конце 1917 года он (Струве. – А.Л.) был в Ростове, участвуя в Совете Добровольческой армии, и после оставления армией Ростова вернулся (вместе с кн. Г.Н. Трубецким и Н.С. Арсеньевым на лошадях в Москву (февраль 1918 года)” [20, с. 489].

В 1918 г. Н.С. Арсеньев избран профессором нового Саратовского университета, где деканом историко-философского факультета был С.Л. Франк. Здесь он читает несколько курсов по философии и истории русской и европейской культуры. Итогом его непродолжительной деятельности в Саратове было создание кафедры сравнительной истории религий (которая уже в 1920 г. была закрыта). Секретный документ соответствующих органов установившейся власти, разосланный в различные учреждения, призывал ее сторонников “следить за антисоветскими высказываниями и заявлениями в лекциях профессоров и сообщать о них в соответствующие инстанции”. В 1919 г. Н.С. Арсеньев был дважды арестован, содержался в тюрьме. В 1920 г., опасаясь очередного ареста, он нелегально переходит российско-польскую границу и после недолгого пребывания в Варшаве и Берлине, оказывается в Кёнигсберге.

Видение мира, характер и направленность творческой деятельности русского философского зарубежья во многом предопределила русская культура серебряного века. Философы и историки отмечают одну общую черту этой “предкатастрофической эпохи” – ее *синкретизм*, который проявляется всюду: в идеях, методологических

установках, спектре влияний, самом типе дискурса... “Всей русской религиозной философии, – пишет С.С. Хоружий, – присущ был смешанный и сращенный дискурс, сливающий философию и теологию... Сливались западные метафизические установки и православные мистические интуиции, догмат и фольклор, силлогистическое доказательство и нарратив... Границы жанра переходились так же легко, как границы метода” [21, с. 143]. Отмечается также, что философия серебряного века обладает “незаурядными, совсем не частыми для философии литературными достоинствами”. “Большинству ее авторов присущ был настоящий художественный дар”, и некоторые из их философских работ представляют, помимо прочего, еще и блестящую литературу. “Но у этого блеска не могла не иметься оборотная сторона: в текстах, в которых конституирование философского предмета вольно переходило в исповедь или проповедь, в эссеистику или лирико-романтический дискурс, это конституирование разве что изредка достигало строгости и законченности” [21, с. 143]. Эти емко и четко обозначенные черты эпохи могли находить разную степень своего выражения в творчестве того или иного ее представителя, они скорее дают лишь собирательный образ. Но этот “собирательный образ” оказывается на удивление точным “творческим портретом” Н.С. Арсеньева – философа и богослова, историка и литературоведа, писателя и поэта.

Уже в годы эмиграции в одном из писем Г. Флоровского можно встретить не лишнее иронического оттенка замечание о “*вездесущем Арсеньеве*”. Эта “вездесущность” имеет однако принципиальные основания. Исходной посылкой для многих русских философов служила мысль о невозможности разделять теоретическую и практическую сферу жизнедеятельности человека. Служба Отечеству понималась как исполнение сакрального долга, измена ему – как тяжкое преступление. Русскую философскую мысль с момента зарождения до сего дня отличает рассредоточение во всем контексте культуры [16, с. 54, 57]. С этим и связана разработка идеала “целостности” как синтетического единства теории и практики, мысли и действия (“соборность” у славянофилов).

“Счастье, если у народа есть духовные вожди, – пишет Арсеньев, – Русский народ имеет духовных вождей в лице славянофилов” [11, с. 88]. Под их непосредственным влиянием и формировались его религиозные и философские взгляды. Бытие России как Отечества и государства осмысливалось им не только на прагматическом уровне, но искался высший смысл, особая миссия, служение некоей от Бога данной цели, которую нужно уяснить, которой должно следовать и служить. “*Запоздавшим родиться членом славянофильской семьи*”, живым собеседником Хомякова, Одоевского, братьев Киреевских назовет его Ф. Степун. Но эту верность “заветам предков” пронес Арсеньев через всю свою жизнь. О Арсеньеве можно было бы сказать словами Франка (сказанными, правда, о другом видном

представителе русской эмиграции): “Он принадлежал к тем “однажды рожденным” натурам, которым дано непрерывно-постепенное, без духовных переворотов, прямолинейное развитие заложенных в них задатков” [20, с. 502].

Хронологически легко выделяются три периода (своеобразные “три цвета времени”) в жизни и творчестве Н.С. Арсеньева: условно их можно обозначить как *российский* (до 1920 г.), *немецкий* (кёнигсбергский – 1920–1944), *американский* (1946–1977). Но в отличие от многих старших соратников по русской религиозной философии (Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и др.), Арсеньев на своем жизненном пути не испытал коренной смены убеждений, глубинного кризиса или перелома. Наследие ученого многопланово (философия культуры, общая история и история религиозной жизни, история литературы и литературоведение, богословие и поэтические опыты и т.д.), но вместе с тем оно удивительно цельно. На протяжении всей своей жизни Н. Арсеньев сохранял верность усвоенным с юных лет воззрениям, в соответствии с которыми рассматривал историю культуры – как всемирной, так и отечественной. Тема России, ее истории, ее судьбы – пульсирующий центр всего его творческого наследия.

«Я жил, в общем, “на отлете” – в Восточной Пруссии, в Кёнигсберге...», – пишет Н. Арсеньев в “Дарах и встречах жизненного пути” [5, с. 188]. В своих воспоминаниях об этом периоде жизни он крайне лаконичен. С ноября 1920 г., в течение 24 лет (до ноября 1944 г.), – преподавал в университете на философском факультете, в качестве лектора русского языка и приват-доцента, а потом “доцента”, потом “сверхштатного профессора” (Ausserplanmassiger Professor) по русской культуре и истории русской духовной жизни (Russische Geistesgeschichte), а также по истории религии (главным образом по истории мистики) вообще [5, с. 188]. В каникулярное время весной 1921 г. Н.С. Арсеньев читает два курса лекций (“Древние религии и раннее христианство” и “История мистики”) в Рижском университете. А когда в феврале 1923 г. в Берлине был открыт Русский научно-исследовательский институт, каждые две недели он ездил туда, а также в Религиозно-философскую академию для чтения лекций о религиях античности и о раннем христианстве.

Н.С. Арсеньев был одним из “ближайших сотрудников” основанного Н.А. Бердяевым еще в Берлине журнала “Путь”, создание и длительное функционирование которого стало замечательным явлением не только русской, но и общеевропейской культуры XX в. Активное сотрудничество Н.С. Арсеньева в журнале выразилось в ряде публикаций как аналитического, так и обзорно-информационного характера (“Пессимизм и мистика в древней Греции”, № 4/5; “О духе нашего времени”, № 6; “Движение к единению христианских церквей и проблема современного мира”, № 31 и др.).

Обращаясь к кёнигсбергскому периоду жизни и творчества Н.С. Арсеньева, следует особо подчеркнуть его деятельность как историка литературы и русской культуры XVIII–XIX и начала XX в. В связи с этим несомненно заслуживает внимания его книга “Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart in ihren geistigen Zusammenhängen” (1929). В основе ее лежит курс лекций, прочитанный в стенах Альбертины. Но “Историю русской литературы Нового времени и современности...” можно рассматривать и как специальное исследование, посвященное писательскому творчеству. В ней произведения русской литературы органически объединены с исторически развивающимися чертами русской духовной культуры в целом. Арсеньев разграничивает художественную словесность, выражающую религиозные умонастроения и объективно освещавшую уклад русской жизни, и литературу городской интеллигенции, которая отвергала национальные традиции, была политически радикальной, тенденциозной и в целом сыграла разрушительную роль и предварила большевизм. При этом Арсеньев проявил особый интерес к тем представителям русской литературной и интеллектуальной истории, чьим именам не всегда уделялось то внимание, которого они заслуживали, и кого он видел в этом контексте в новой перспективе.

“Das heilige Moskau” (1940) – вторая значительная работа Н.С. Арсеньева кёнигсбергского периода (книга первоначально издана на немецком, а затем переведена на французский язык). Она посвящена истории духовной культуры России, имеет подзаголовок: “Картины религиозной и духовной жизни 19-го столетия”. “Москва Святая” рисует прекрасный портрет российской столицы, постоянно пульсирующего центра российской культуры, ее духовности и религиозности, а также ее художественных форм, проявляющихся в архитектуре, музыке, поэзии, живописи и литургической эстетике. Российское общество представлено в ней как лицами российских богословов, философов, и других творцов, оставивших неизгладимый след в истории города, так и простых “праведников” (тех, как замечает Н.С. Арсеньев, кто с бесспорной моральной красотой были часто скромным украшением московского общества). Знаменательно, что обращенная непосредственно к немецкому читателю, книга появилась фактически в канун нападения фашистской Германии на Советский Союз.

Названные работы Н.С. Арсеньева – своеобразный след, оставленный его преподавательской работой в Кёнигсбергском университете. На протяжении многих лет Н.С. Арсеньев прививал любовь к русской литературе поколениям иностранцев – студентов Кёнигсбергского университета. Небезынтересен и тот факт, что первая докторская диссертация, посвященная творчеству известного русского писателя Ивана Шмелева, была написана под руководством Н.С. Арсеньева и защищена в 1937 г. в Кёнигсбергском университете [2].

На протяжении столетий религиозное мировоззрение составляло ценностное ядро общественного сознания. Но рост промышленности, техники и вся производственная практика, а также войны и революции первой половины XX в. способствовали развитию рационализма и атеизма, сопровождалась нарастающим процессом распада многих сложившихся веками представлений и ценностей, опирающихся на традиционное мировосприятие. Спасение авторитета религиозной веры в условиях кризиса духовных идеалов общества стало общей задачей религиозных мыслителей.

Живя и работая в Кёнигсберге, одновременно (с 1926 по 1938 г.) Н.С. Арсеньев был профессором по Новому завету, истории религий и сравнительному богословию на православном богословском факультете Польского государственного университета в Варшаве. В межвоенный период жизни и творческой деятельности Арсеньева вопросы религиозного, христианского православного миропонимания занимают одно из центральных мест, что находит свое отражение во многих его работах того времени (“Жажда подлинного бытия”, – Берлин, 1922; “Литургия и Таинство Евхаристии” – Париж, 1928; “Православие, Католичество и Протестантизм” – Париж, 1930; “Из жизни духа” – Варшава, 1935; “Религиозный опыт апостола Павла”, Варшава. 1935).

Для “мистика-реалиста” Арсеньева приобщение к Богу в религиозном опыте есть касание к “совершенной полноте бытия”.

«Есть глубины, которых издавлек изредка касается человек. Они запрятаны, или, вернее, они близко, но человек от них прячется и ищет, намеренно или бессознательно, всяких преград и средоточий между собой и ими. Они его влекут вместе с тем; он знает, он чувствует, что есть какая-то основа, какой-то “задний фон”, – более того, что-то подлинно существующее, что не преходит. Он не “знанием” знает, что это есть, но потому, что вся его жизнь опирается на это, поддерживается этим, пронизана бесчисленными встречами с этим. Радость и духовная “соль”, т.е. смысл жизни, дается именно этими встречами. Ими определяется ценность жизни. Человек прикасается внутри своего “я” к источнику, который отнюдь не тождествен с его существом, а вытекает из иных – дивных, неисследованных глубин по ту сторону нашего “я” и всего нашего существования... От этого внутреннего “питания” души зависит вся ее судьба» [7, с. 59].

Н.С. Арсеньев был убежден, что существует некий высший смысл и непререкаемый внутренний закон творения и жизни, как жизни мира, так и жизни человека. Основные мотивы и обоснование этой убежденности он изложил в своем учении о Логосе Божиим. Логос понимается не только как основа творения вообще, но и как средоточие истории человечества, как специфический духовный центр, невольно притягивающий всякого человека, проходящего в мир. Воплощенный Логос Божий, воплощенное Слово Божие, по глубочайшему убеждению Арсеньева, есть центр истории мира. В Логосе – все обетования Божии, в нем осуществляется план

Божий о мире. В Логосе решающим образом раскрылась и вошла в мир воплощенная Любовь Божия – основоположный закон и “задний фон” бытия всего мира. История духовных поисков человечества – это непрерывное искание реального, “подлинного бытия”, это жажда Христа.

По словам Н.О. Лосского, Н.С. Арсеньев принадлежал к мыслителям, вырабатывавшим “христианское миропонимание” и отстаивавшим “христианство как подлинно религию любви и свободы” [17, с. 211–212].

Как православный богослов и философ, Н.С. Арсеньев был сторонником “истинного экуменического движения”, всего, что возвышает без компромиссов в принципах, отвергая ошибочные тенденции некоторых его участников. Он считал, что движение за единение христиан не противоречит православию, а, наоборот, органически из него вытекает, так как, по его мнению, экуменическое движение является возвращением к раннему христианству, носителем же древнехристианского предания как раз и выступает Православная Церковь. Вслед за А.С. Хомяковым он подчеркивает идею соборного спасения и раскрывает духовную традицию Восточной церкви [14]. Будучи не лишен критического отношения к отдельным христианским конфессиям, Арсеньев всю свою жизнь стремился к подлинно христианскому единству.

“Он стремится не строить стены, а сокрушать их, не рыть канавы, но заполнять их, не хвастаться относительно предполагаемого превосходства, но отдать должное всем родственным формам и выражениям христианской жизни” [3, с. 18].

И это делалось не в духе “просвещенного безразличия”, а по глубокому личному убеждению. «Здесь нет духа авантюристического дипломата Церкви, который ради достижения политической цели в своей работе может избегать утверждений и заявлений, ведущих к столкновению; вместо этого – дух справедливости (“справедливости” в библейском смысле), который способен не просто объяснять различные ошибки, но чувствовать общую правду и чувствовать это в милосердии: *Amo ut intelligam*» [3, с. 18].

“Жизнь на отлете”, по крайней мере первые десять лет, не мешала Н.С. Арсеневу достаточно активно участвовать в жизни центров русской эмиграции (Париж, Прага, Берлин, Лондон), а также в экуменическом европейском движении, которое возникло в христианстве в начале XX в. и первоначально ставило своей целью объединение христианских церквей.

В дальнейшем нацистский Рейх стал подлинной ловушкой и для Н.С. Арсеньева, и для многих других русских эмигрантов... Русские философы-эмигранты, не по своей воле оказавшиеся за пределами своей страны и исповедующие разные взгляды (открыто ли ненавидя всё, что связано с “большевизмом”, или относясь к советской вла-

сти более терпимо и уповая на ее перерождение), были (в абсолютном большинстве своем) едины в главном: в любви к России. Эту любовь они пронесли через всю жизнь.

В годы войны Н.С. Арсеньев возглавлял в Кёнигсберге небольшую православную общину. О чем молились русские люди в Кёнигсберге, когда к нему приближалась Красная армия? Что было в то время на душе у православного русского дворянина и профессора Николая Арсеньева? Может быть, ответ на этот вопрос заключается в следующих его строках: “На наших глазах Россия и народы, населяющие Россию, пережили второй 1812 год. Подвиг русских людей в защите своей родины был глубоко национален и героичен. Героизм и подвиг не могут не всколыхнуть их, не оплодотворить душу народа” [4, с. 13]. В этих словах легко прочитываются и естественное человеческое чувство национальной гордости, и надежда на будущее Родины.

В ноябре 1944 г. Н.С. Арсеньеву удалось выехать из Кёнигсберга. В течение последующих двух лет он живет в Париже, читает лекции по истории русской религиозно-философской мысли в Богословском институте Св. Дионисия и в Сорбонне, а также в разных православных, католических и протестантских организациях Франции, Швейцарии и Бельгии. (Позднее Парижский Богословский институт присудит ему звание доктора богословия.) В 1948 г. профессор Арсеньев был приглашен в Нью-Йорк в Православную Свято-Владимирскую академию при Колумбийском университете.

В целом же Н.С. Арсеньева нельзя назвать богословом в профессиональном понимании этого термина. Главные интересы, надежды и устремления Арсеньева были связаны с ролью русской культуры в построении будущей России. Это одна из важнейших сторон творческого наследия Арсеньева как философа культуры, как историка русского культурного развития. Справедливо замечено, что это был философ культуры с “больным сознанием”: *“болезнь эта была всепоглощающей и всерадостной”*, так как называлась она Россией с ее трагической судьбой и с вечными ценностями ее культуры [13, с. 45–46].

Идея *“почвенной укорененности”* человеческого существования как уникального и незаменимого блага служит стержнем культурологии Н.С. Арсеньева. Его концепция русской жизни и культуры в значительной мере предварена суждениями Ап. Григорьева о *“святой любви к почве, к преданиям, к родному быту”*, давшей о себе знать в творчестве Пушкина, Гоголя, Тургенева; о том, что не подобает русским людям клеветать “и на себя, и на действительность”, на наш быт и наши души; что в русской жизни (как об этом свидетельствовал тургеневский образ Лаврецкого) есть предпосылки для формирования типа “развитого человека, твердо упирающегося в почву, на которой он родился, вырос и воспитался” [15, с. 317, 462, 440].

«Немо ли для нас и для будущей свободной России русское прошлое или есть живая связь, живая преемственность духовной жизни и духовного творчества? Вот вопрос решающего значения. Решающего от того, что не может поток течь вперед, если он отрезан от своих истоков, и не может расти ввысь дерево, лишенное корней, – пишет Н.С. Арсеньев. – Без живой связи с прошлым прекращается творчески-поступательная жизнь народа. Ибо жизнь есть одно органическое нераздельное целое: нельзя его разрезать на куски и удовольствоваться отрезком настоящего, ибо получится кусок трупа. Можно ли отказаться от всего своего прошлого, от того, что его вдохновляло к жизни и творчеству не отказавшись от собственного “я”?».

И дальше патриотически настроенный исследователь продолжает свою мысль:

“Народ может и даже должен критически и вдумчиво-строго относиться к своему прошлому (как и к своему настоящему), но тем более должен он бережно чтить и любить те духовные питающие ценности, которыми он жил, те основы, из которых выросло лучшее, что он создал. Только то, что укоренено в почве, истинно динамично и жизненно” [4, с. 9].

Почвенничество Арсеньева (и это существенно), отмечено историзмом – пониманием жизни народа и общества как неизменно меняющейся и обогащающейся, как нескончаемой цепи творческих деяний. Творчество и верность традиции (в отличие от Н.А. Бердяева) в арсеньевской культурологии – это взаимно предполагающие и дружественные друг другу начала человеческого бытия. “Народ живет из корней духовных и физических, как и дерево растет из корней, т.е. из жизни традиции. Без традиции нет истории, нет жизни народа, но традиция эта динамична, она устремлена вперед и уходит вглубь. Есть единая духовная органическая жизнь народа, полная борьбы, взлетов и падений, достижений и неудач, тяжких грехов и подвигов праведности, но в своем лучшем питавшаяся из ценностей духовных, которые выше народа, и связанная с духовным лицом, с психологическими предпосылками и со всей историей народа” [4, с. 7–8]. Арсеньев считает необходимым “критически расценивать эту историю, эту традицию, и с любовью беречь и “культивировать” то ценное, что она произвела, и творить новую жизнь и новые ценности духовные... не в рабском внешнем подчинении или подражании, а в динамическом росте”. В этом он видит *смысл культуры*. Культура определяется источниками, ее питающими, и целями, к которым она устремлена, и “живую тканью исторической преемственности и личного усилия и подвига, подвига как отдельных лиц, так и целого народа” [Там же.]. Арсеньев говорит о *болезненности “разрывов” культурной преемственности*, причины которых усматривает, во-первых, в насильственных акциях – революциях, всегда “бесплодных и убогих”, ибо они рождаются из ненависти, и, во-вторых, “в духовном оскудении” общества... В ситуациях “культурных разрывов” защитники традиции “не менее виноваты, чем поносители и враги” [6, с. 145].

Русская интеллигенция в XIX в. делилась на “западников” и “славянофилов”. Для европейски образованного русского мыслителя Н.С. Арсеньева чужда позиция воинственного противостояния лучшим достижениям европейской культуры. Свои книги и статьи он писал на английском, французском, немецком языках. Он был сердечно связан с духовным наследием Родины, но ему дороги были и русское прошлое, и культурные ценности Запада. Ученик российских славянофилов, Н.С. Арсеньев был влюблен в “священные камни Европы” (да и классики славянофильства вовсе не страдали ксенофобией). Видя в России определенную антитезу Западу, они тем не менее не закрыли пути к *синтезу*, который осуществили уже русские философы XX в. Культурный синтез – одна из главных идей Н.С. Арсеньева. Очень точно о своем коллеге сказал профессор С.А. Зеньковский: “Он был и славянофилом по своей приверженности к русской традиции и русской церкви, и западником, зная, понимая и ценя лучшее, что было создано в романо-германской Европе” [9, с. 10]. Для Н.С. Арсеньева, как верно замечает В.Е. Хализев, характерно в большей мере “сопрягающее”, нежели “альтернативное” мышление, мышление, избегающее резких противопоставлений и оценочно-поляризующих суждений [19, с. 102]. Он настойчиво стремится сблизить разные эпохи и разные культуры (будь то эллинизм и христианство, средние века и новое время, Россия и западноевропейские страны, Восток и Запад). Доброжелательное и благодарное принятие мировой культуры во всей ее разнообразности и богатстве проявлений делает арсеньевскую историческую культурологию заряженной энергией объединения наций, регионов, эпох. Мировая культура предстает не в качестве арены антагонизмов, а, напротив, как некая *совокупность дружественных подобий*, своего рода вариаций (надэпохальных и транснациональных) на общие для всего человечества темы.

Культурология Арсеньева получила обоснование в его работах о русской жизни, где говорится как о “женственной душе” России, так и о силе ее Духа:

“Героизм в соединении с простотой и смирением можно определить как тот идеал, который русский народ видит перед собой всегда, если только его душа не целиком оторвана от своих истоков”, истоки же эти – “в смиренной духовной трезвости православия” [1, S. 124].

Есть у Н.С. Арсеньева и очень важная статья – “*Стихия* возбужденного хаоса и жажда благообразия у Достоевского”. “Стихия”, о которой он говорит, действительно, как пожар, часто гуляла по Руси. Но хаос нельзя победить извне, считает Арсеньев: его можно упорядочить, кристаллизовать лишь изнутри – ростом духовности, накоплением благородства. Начальную точку такой “кристаллизации” он видит в *семье*, живущей по Евангелию: в полноте взаимного служения и любви. Русская семья строится

христоцентрично – и это для нее нечто предельно естественное, органичное. “Так было когда-то – и так бывает сейчас: между членами семьи устанавливается то ясное согласие, каким дышит на нас рублевская Троица”, замечает уже современный автор, одним из первых обратившихся к наследию русского мыслителя [10, с. 130]. Корни русской духовности Арсеньев искал в недрах повседневного быта. Подробно характеризуются им “*красота, уют и внутренняя теплота патриархальной семейной жизни*”, которая стала в России своего рода “*домашней церковью*”. Мы привыкли противопоставлять Храм как нечто сакральное, высокое и Дом как нечто профанное, обыденное, Однако наши предки умели смягчать этот разрыв, для них и домашняя жизнь была освящена веяньем благодати. Есть понятие, ныне забытое, но очень существенное для понимания русского духа: “*бытовое благочестие*”. Это своеобразное освящение обрядом самых простых вещей – будь то прием пищи, работа на земле, встреча гостя. Причем, освящение целостное, охватывающее все уровни и этапы жизни – от рождения до смерти. Наше участие в святом деле “преображения” жизни должно начинаться, по мысли Арсеньева, с “малого” – *быта и семьи*. Как подчеркивает Арсеньев, в “бытовом благочестии” снимается, преодолевается противостояние “неба” и “земли”: горнее соприкасается с дольным, что придает жизни особую красоту, особую значительность.

Эта проблематика наличествует во многих работах Н.С. Арсеньева, но особенно концентрированно она присутствует в его книге “Из истории русской культурной и творческой традиции”, о которой Ф. Степун сказал, что она особенно хороша: в ней автор так до конца сливается со своим предметом, с Россией, что на протяжении многих страниц читателю кажется, что не Арсеньев говорит с ним о России, а сама Россия повествует ему о себе.

Как и многие другие русские религиозные мыслители, Н.С. Арсеньев искал *гармонию “горнего и дольного”*, небесного и земного, но делал это по-своему, будучи убежденным, что связующим началом такой гармонии является “*красота*”, понимаемая в ее наиболее “духоносных и светлых” проявлениях. Искание и обретение “духовной красоты мира и надмирного” – своеобразная доминанта творческой жизни мыслителя. Уверенный, что “просветление тварного, земного... лучами свыше – одна из центральных проблем духовной жизни человечества”, он утверждает, что красота призвана умиротворять и одновременно пробуждать томление, что ее значение не только утешительное, но прежде всего “будящее”. Красота лишает человека покоя, порождает “творческую тоску”, “вызывает душу на активность” и “требует ответа”. Искусство при этом осознается (в противовес кантовской и романтической эстетике) не столько в качестве сотворения прекрасного, сколько как “схватывание” и закрепление той красоты,

что “преподносится душе” самой реальностью [8, с. 44]. Мирозрение Арсеньева окрашивается в эстетические тона. Как и для Франка, для него искусство, будучи выражением, есть и воплощение: в нем духовное облекается плотью, как бы внедряется в материальное и является в нем как его форма. В этом и состоит существо творчества. “Профессор Арсеньев с юности возлюбил Божественное в Красоте” [12, с. 184]. По мнению философа, красота указывает на присутствие в мире сокровенного смысла, через нее с высших планов бытия на низшие “изливается свет несказанный”. Н.С. Арсеньев говорит о “будущем” значении красоты. Лишь тот, чья душа пробудилась для приятия стоящих за красотой первоначал, может участвовать в спасении мира – и это спасение мыслится как Преображение. “Преображение” является одной из главных категорий в мышлении Арсеньева, наполняясь не только непостижимо-мистическим, но и вполне конкретным, даже заземленным содержанием. Он убежден, что уже здесь и сейчас, в своих поступках и мыслях, люди могут и должны предуготовлять грядущее Преображение.

Таким образом, мирозрение Н.С. Арсеньева с необходимостью приобретает не только эстетическую, но и оптимистическую окраску, а на первый план выдвигаются проблемы духовной культуры. Именно эта сторона творческого наследия мыслителя менее всего утратила свою актуальность и, более того, в условиях переживаемого современным обществом системного и духовного кризиса, продолжает вызывать все больший интерес.

* * *

Последняя треть жизни Н.С. Арсеньева прошла в Соединенных Штатах Америки. В Православной Свято-Владимирской академии, ставшей самостоятельным высшим учебным заведением, он преподавал вместе с такими известными мыслителями, как Н.О. Лосский, о. Г. Флоровский, Г.П. Федотов, Е.В. Спекторский, о. А. Шмеман, С.С. Верховский, о. И. Мейендорф и др. Одновременно на протяжении ряда лет он был профессором (по истории русской культуры) в Université de Montreal в Канаде; летом 1955 и 1957 гг. в течение летнего семестра читал лекции по истории русской культуры и русской религиозной жизни как Gastprofessor Боннского университета; зимою 1960–1961 гг. – в Венском университете, летом 1963 г. – в Грацком университете (Австрия) и летом 1965 г. – в Мюнхенском.

С 1971 г. до своей кончины Н.С. Арсеньев был председателем русской академической группы США и одним из основателей нью-йоркского издания. “Записки русской академической группы в США”. Продолжал писать и публиковаться до самых последних лет жизни.

Скончался Н.С. Арсеньев 18 декабря 1977 г., похоронен на кладбище Розлин (Лонг-Айленд). В 1978 г. на могиле установлены крест и плита.

Николай Сергеевич Арсеньев – один из последних представителей русской философской мысли Серебряного века и первой волны русской эмиграции, или же, как про него сказал Р. Плетнев, “сей остатальной из стаи славной мыслителей свободной России”. Он не дожид до тех изменений, которые произошли на его Родине за последние годы. И хотя еще не переизданы его книги, но на них уже не лежит тяжелый запрет. Они ждут своего издания.

1. *Arseniew N. v. Die geistigen Schicksale des russischen Volkes.* Graz, 1966.
2. *Aschenbrenner M. Iwan Schmelew // Schriften der Albertus Univ. Koenigsberg; Berlin, 1937.*
3. *Stammler Heinrich A. Nicholas Arseniev. An essay in appreciation // Записки русской академической группы в США. 1979. Т. 12.*
4. *Арсеньев Н. Из русской культурной и творческой традиции. Франкфурт на М., 1959.*
5. *Арсеньев Н.С. Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт н. М., 1974.*
6. *Арсеньев Н.С. О духовной традиции и “разрывах” в истории культуры // Грани. 1953. № 20.*
7. *Арсеньев Н.С. О жизни Преизбыточествующей. Брюссель, 1966.*
8. *Арсеньев Н.С. О красоте в мире. Мадрид, 1974.*
9. *Зеньковский С.А. Памяти Николая Сергеевича Арсеньева // Записки русской академической группы в США. Нью-Йорк. 1979. № 12.*
10. *Линник Ю.В. Николай Сергеевич Арсеньев // Север. 1992. № 3.*
11. *Н.С. Арсеньев. Завет целостного духа. Славянофилы и мы // Арсеньев Н.С. Из жизни духа. Варшава, 1935.*
12. *Плетнев Р. Н.С. Арсеньев // Русская религиозно-философская мысль XX века. Питебург, 1975.*
13. *См.: Абрамов А. Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX в. // Энци. биограф. словарь. М., 1997.*
14. *См.: Арсеньев Н.С. Православие. Католичество. Протестантизм. 2-е изд. Париж, 1938.*
15. *См.: Григорьев Ап. Литературная критика. М., 1967.*
16. *См.: Громов М.Н. Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопр. философии. 1994. № 1.*
17. *См.: Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994.*
18. *См.: Русская философия // Малый энци. словарь. М., 1995.*
19. *См.: Хализев В.Е. // Лит. обозрение. 1994. № 1–2.*
20. *Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное. М., 2001.*
21. *Хоружий С.С. Путем зерна: русская религиозная философия сегодня // Вопр. философии. 1999. № 9.*

СТАТЬИ ИЗ СБОРНИКА “ИЗ ЖИЗНИ ДУХА”
(Варшава, 1935)

Н.С. Арсеньев

ВНУТРЕННИЙ СМЫСЛ
ТВОРЧЕСТВА ДОСТОЕВСКОГО

(Речь, произнесенная в Кракове,
w Towarzystwie Badan Wshodnich
(при Краковской академии наук), 15 марта 1931 г.)

“Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление Русского духа, сказал Гоголь. Прибавлю от себя: и пророческое”. Этими словами начал Достоевский свою знаменитую Пушкинскую речь. В этих словах определение “и пророческое” в еще большей степени применимо к нему самому.

В связи с юбилеем Достоевского в 1931 г. целым рядом лиц опубликованы были их воспоминания об этом его знаменитом выступлении на пушкинских торжествах 1880 г. Глубоко между прочим поразило и потрясло всех присутствовавших то, как он потом, после речи, прочитал пушкинского “Пророка”: в последнем пушкинском стихе слово: “жги” (“глаголом жги сердца людей”) было им как бы брошено со всею силою в толпу, как удар бича по сердцам слушающих. И из вдохновенной, поразительной речи его и из того, как он прочитал пушкинского “Пророка”, чувствовалось присутствующим, что говорит власть имеющий человек, сам одаренный даром пророческим. И это впечатление тогдашних слушателей и современников не только живо, но и утвердилось и укрепилось у потомков.

Три основных темы занимали Достоевского с особой силой, особенно на вершинах его творчества и его жизни: 1) отношение русской самобытности к западной культуре – тема славянофилов и западников; далее – 2) глубокий дуализм Русской народной души, т.е. борьба двух начал – темного и светлого, два полюса в этой душе; и, наконец, 3) самая важная, самая основная тема – мировая по своему значению, самая глубокая тема, которая господствует над всем, от которой зависит все отношение к жизни, как жизни собственной, так и жизни мира, – вопрос об отношении мира и Бога, вопрос о зле в мире, вопрос, можно ли с этим злом, царящем в мире, совместить веру в Бога, можно ли вообще верить в Бога.

Что касается первой темы – темы западников и славянофилов, отношения русской народной жизни к Западу, то здесь имеем у Достоевского ряд колебаний, ряд эксцессов мысли и чувства – в сторону безмерного и нетерпимого национализма. А наряду с этим вспо-

минаются слова Версилова из его “Подростка”, что истинный Русский и есть истинный европеец, что в этом духовное призвание Русского и Русской культуры – чувствовать себя духовно сродненным со всем самым лучшим, самым ценным, что есть в западной культуре: это уже предвосхищение того, что высказал Достоевский в своей Пушкинской речи.

В его Пушкинской речи призвание Русского человека является вселенским, его отношение к культуре и жизни Запада берется под углом вселенскости, христианского универсализма. Интимнейшие тона Хомяковского учения о вселенскости жизни Церкви и о призвании Русского народа быть глашатаем этого братского вселенского единения силою Духа Божия*, – тона, которыми отчасти была вскормлена мысль Достоевского, мощным потоком прорываются в этом последнем, особенно ярком и выпуклом его выступлении перед лицом всей мыслящей России, выступлении, которое явилось бы завещанием его. “Ибо что такое сила духа Русской народности, – читаем мы здесь, – как не стремление ее в конечных целях своих, ко всемирности и всечеловечности. Да, назначение Русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим Русским, стать вполне Русским, может быть, и значит стать братом всех людей, **всечеловеком**, если хотите...” Возможно, что тут много утопии и преувеличения, и идеализации, не соответствующей фактам; во всяком случае Достоевский стремится к преодолению розни и борьбы мнений и направлений в высшем синтезе.

Но с этой темой неразрывно связана другая: роль вселенского служения, которая преодолевает рознь между славянофильским и западническим толкованием призвания Русского народа, возможна лишь тогда, когда в самой душе Русского народа **одержана победа** – светлого начала над темным.

Достоевский ярко сознает, переживает и чувствует эти огромные потенциальные контрасты, этот основной – страшный – дуализм, дремлющий в душе Русского народа, – этот бунтующий, мятежный, бесформенный хаос, не признающий стеснений, когда он прорвется наружу, этот дикий разгул, это опьянение собственной хмельной, жестокой и самоубийственной свободой, эту дикую жестокость (вспомним сцену, как мужики стегают лошадь кнутом по глазам и медленно забивают ее до смерти), этот дерзкий мятеж про-

* Ср. У Хомякова (в стихотворении “России”):

О, вспомни свой удел высокий
Былое в сердце воскреси,
И в нем сокрытую глубоко
Ты духа жизни запроси,
Внимай ему – и, все народы
Обняв любовью своей,
Скажи им таинство свободы,
Сиянье веры им пролей.

тив своей же святости, эту временную как бы одержимость, столь свойственные нередко Русской душе. И наряду с этим – жажда Бога и святости, и святого и чистого, часто даже в глубинах падения, – и укоренение, глубокое укоренение жизнью в высшей действительности у этих покаявшихся “Власов”, покаявшихся грешников, у этих старцев, подвижников – Зосимы, Макара Ивановича, Епископа Тихона (Тихона Задонского) и многих других. Достоевский лучше других умеет изобразить эти противоположности в духовной жизни Русского народа, особенно это стремление заглянуть в бездну, глубины падения Русского человека.

Глубине дикой, разнузданной Карамазовщины, дикому безобразному безудержу противопоставляется просветление, преодоление темного начала силою перерождающей, охватывающей души Любви. “Смирение любовное – страшная сила”. Преодоление злого, бесовского хаоса высшим, исцеляющим, просветляющим началом – силою Христовой, – вот что предносится пылливому взору Достоевского, когда он думает о будущиx – может быть – глубоко трагических судьбах своего народа в “Бесах”. Исцеленный от бесов больной – наша Россия, поясняет Степан Трофимович, “сядет у ног Иисусовых... и будут все глядеть с изумлением...” Это преодоление темного начала светлым в душе народа возможно лишь силою свыше.

* * *

Как ни любил Достоевский горячо и беззаветно свой народ, эта страстно захватывающая его проблема будущего его народа, его призвания, его судеб, отступает по важности на второй план перед безмерно более важным и более мучительным вопросом: есть ли смысл жизни и жизни вообще? Есть ли Бог?

Эта проблема, “мучившая его всю жизнь, – бытие Бога”. Пишет он Аполлону Майкову. Мы знаем о муках сомнений его героев, мы знаем, как он сам мучительно и остро переживал – гипотетическую пустоту и бессмыслицу мира... если Бога нет. Вспоминается ужас Паскаля: “Le silence de ces espaces infinis m’effraie”.

Достоевский внутренне перечувствовал ужас безбожия, ужас бессмыслицы в таком случае жизни и мира. Эти мысли встают у Достоевского, например, при описании картины Маттиаса Грюнвальда в доме Рогожина – снятие обезображенного тела Христова со креста: “Природа мерещится при взгляде на эту картину, – пишет Достоевский, – в виде какого-то огромного, неумолимого и немого зверя, или вернее, гораздо вернее сказать, хоть и странно, – в виде какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила и проглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное Существо – такое Существо, Которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли, которая и создавалась-то, может быть, единственно для одного только

появления этого Существа. Картиной этою как будто именно выражается это понятие о темной, наглой и бессмысленной – вечной силе, которой все подчинено”.

Впрочем, и в периоды наиболее острого сомнения, чрез которые прошел Достоевский, у него оставалась одна горячая, неизменная любовь, один момент страстно напряженного внутреннего непроборимого опыта, внутренней уверенности, который является для него поддержкой, из которого возродилась и обновилась его вера в Бога.

Замечательно и характерно его письмо к жене декабриста Фон-визина, помогавшей ему, когда он был на каторге, письмо, написанное им по выходе его из острога – в начале марта 1854 г.: «...скажу Вам, что в такие минуты жаждешь, как “трава иссохшая”, веры и находишь ее собственно потому, что в несчастье яснее истина. Я скажу вам про себя, что я – дитя века, дитя неверия, и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И однако же Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен ...в такие минуты я сложил себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревливой любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа. То мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной».

Эти слова звучат крайним агностицизмом. Но это – лишь кажущийся агностицизм: здесь под покровом сомнения – огромная сила, сила огромной, парадоксальной, может быть, не вполне еще осознавшей себя – **веры**. Христос дороже мне вашей “истины”, ибо в Нем жизнь – творческая, живительная жизнь для души, – вот конечный скрытый смысл этих слов. Так и в последний период своей жизни Достоевский заносит в свою записную книжку в весьма сходных выражениях: “Кавелину... Подставить ланиту, любить больше, чем себя – не потому, что полезно, а потому, что нравится. До жгучего чувства. До страсти. Христос ошибался – доказано! Это жгучее чувство говорит: лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами”.

По своему парадоксализму, по своему конечному скрытому смыслу, или, вернее, по своей конечной направленности эти слова приближаются к словам Павла: “Мы же проповедуем Христа распятого – для иудеев соблазн, для эллинов – безумие, для самих же званных – иудеев и эллинов – Христа, Божию силу и Божию премудрость”. Это не догматика у Достоевского, это – адогматическое, даже, казалось бы, на вид совершенно агности-

ческое, несвободное, казалось бы, от сомнений, но тем не менее не считающееся с сомнениями, преодолевающее все сомнения, подневольное – ибо не теоретическое, а жизненное свидетельство о **покорившей его силе**, свидетельство о том, что он **ощутил**, как реальность.

* * *

Достоевский знает, что без Бога жить нельзя. Но главный источник сомнения у Достоевского: зло в мире, господство зла в мире. “Я не Бога не принимаю, а мира, Им созданного мира, мира-то Божьего, не принимаю”, – говорит Иван Карамазов. Почтительнейше свой билет на вход он возвращает обратно. Достоевский старается устами Ивана подобрать ряд фактов, особенно возмущающих наше нравственное чувство – муки и пытки невинных детей. Можно ли верить, что Бог допускает эти ужасы? Может ли удовлетворить нас идея будущей гармонии? Слишком дорого эта гармония покупается, мы не можем столько заплатить за нее.

Здесь весь ход мысли, вся страстная аргументация Достоевского особенно для нас жива, особенно животрепещуща. Это – самая основная, самая глубокая, самая важная его тема, основа его творчества, его изначальный, основной кошмар и вместе с тем его изначальное вдохновение. Он не может молчать. Вспоминается древний псалмопевец: “В мыслях моих возгорелся огонь, и я стал говорить языком моим... Вот, Ты дал мне дни, как пяди, и век мой, как ничто пред Тобою”. Но еще более вспоминается Иов, это – сила и напряжение Иова. Достоевский, как современный Иов, начинает тяжбу с Богом: во имя страдания не одного лица, а страдания мира. Это как бы страстный голос страдающего человечества, поднимающийся к Богу и требующий ответа и правды.

Ответ дается Достоевским – в тайне Креста. Бог не далеко, не в надмирном величии только, не в грядущей славе и гармонии только откроется Он нам – Он снизошел в глубину страдания и освящает ее для нас. Страдание есть проповедь о близости Бога, в нем переживается благодатная мистическая реальность Креста.

“Брат, – провозгласил вдруг с засверкавшими глазами Алеша, – ты сказал сейчас: есть ли во всем мире Существо, которое могло бы и имело бы право простить? Но Существо это есть, и Оно может все простить, всех и вся **и за все**, потому что Само отдало неповинную кровь Свою за всех и за все. Ты забыл о Нем, а на Нем то и созиждется здание...”

Крест Христов есть ответ на проблему зла и страдания мира: он утверждает реальность присутствия Бога здесь, с нами в страданиях и муках, на кресте, пред лицом смерти. Крест есть преодоление проблемы зла – победной реальностью Божией, близостью Страдающего... и Воскресшего.

В муках религиозных гонений, в кошмаре Советской России раскрылась заново не теоретически, а с побеждающей силой реальность, подлинность бытия Божия – во внутреннем опыте Креста. Об этой реальности Божией, раскрывающейся в мире среди страданий и мук наших, об этой силе, просветляющей мир и осмысляющей мир и жизнь, свидетельствовал Достоевский, не теоретически, не заученно-догматически, а потому, что он был покорен ею.

Он с несравнимой, с небывалой в человеческой мысли силой поднял проблему зла и осмелился во имя чувства этической правды начать тяжбу с Богом, поднять крик отчаяния и сомнения – и получил ответ... в реальности Бога, раскрывающейся в страданиях мира (силою Креста). Реальности, вошедшей в мир и потому просветляющей мир и страдания его. «Меня дразнили необразованной и ретроградной верой в Бога. Этим олухам и не снилось такой силы отрицания Бога, какое положено в “Инквизиторе” и в предшествовавшей главе, которому ответом служит весь роман. Не как дурак же (фанатик) я верую в Бога...» (Из “Записной книжки”, под заголовком “Карамазовы”. См. в “Материалах к Бесам” (разговор Ставрогина с Шатовым): «Источник жизни и спасение от отчаяния всех людей и условие *sine qua non* для бытия всего мира заключается в трех словах: “Слово плоть бысть”, и веру в эти слова».

В Л А Д И М И Р С О Л О В Ь Е В

Загадочным до известной степени встает перед нами образ знаменитого русского философа и богослова В.С. Соловьева, со дня кончины которого (30 июля 1900 г.), в этом году, исполнилось 25 лет. Много он возбуждал споров, вызывая к себе различное отношение и рождая колеблющиеся оценки. После периода чрезвычайного увлечения Соловьевым религиозно-настроенными кругами нашего образованного общества (отметавшими, однако, католические тенденции Соловьева, которые, правда, являлись в глазах этих русских религиозных кругов чем-то несущественным, случайным в облике Соловьева, что вряд ли вполне верно), после этого периода увлечения Соловьевым, наступил для него период менее сочувственной оценки, более суровой критики. А главное, по-видимому, он стал, в известной мере, чужд новым поколениям религиозно-чувствующих и мыслящих кругов русского общества, стал им мало понятен, гораздо менее понятен, чем Достоевский и Хомяков; особенно последний, со своим глубоким проникновением в мистическую жизнь Церкви становится нам все более доро-

гим и близким. – А, раз чужд, далек, мало понятен, то – нередко и мало привлекателен. Опасность в том, чтобы, чрезмерно поддаваясь только настроениям эпохи, погрешить против объективности в отношении к этому замечательному и необычайно одаренному русскому религиозному мыслителю. С другой стороны, пережив страшные потрясения, находясь на решающей черте в русской духовной жизни, мы, может быть, в состоянии более ясно видеть настоящее место того или другого явления в истории этой духовной жизни русского народа. В свете ужасных потрясений, перенесенных нашим народом, много ложных ценностей пало, многое подверглось переоценке, многое забытое или казавшееся забытым, отодвинутое, казалось, на задний план, воссияло опять перед нашим взором – или вернее: оно всегда продолжало сиять в неувыдающей красоте и силе, и лишь рассеялся туман, застилавший многим глаза. К какому же разряду явлений русской духовной жизни следует отнести Владимира Соловьева? Ответ на это мы постараемся дать в наших кратких очерках.

I

У Владимира Соловьева есть огромная **историческая заслуга** перед русским образованным обществом: будучи высокоодаренным мыслителем, стоя на высоте развития современной философии и науки, он со всей силой своего убеждения и своего таланта сделался сознательным апологетом и защитником, более того – проповедником Христианства **как высшей истины**, как такой высшей истины, которой не приходится стыдиться, а которая в полной мере отвечает на все высшие запросы человеческого духа. Русские образованные круги были в значительной части своей (в так называемой “интеллигенции”) увлечены, как известно, модой неверия и материализма. Вера, конечно, жила и не умирала и в среде самых образованных, выдающихся русских людей, тем самым не принадлежавших к радикальной “интеллигенции”, и тогда (вспомним, что первые годы деятельности Соловьева совпали с последними, особенно значительными годами Достоевского), но часто с верой не соединялась какая-либо работа философствующей мысли. Нужно было в этом отношении продолжать с большой систематичностью и в ином масштабе дело славянофилов: Ивана Киреевского и Хомякова (отчасти и Достоевского). Нужно было заново “евангелизировать” многие круги русского общества (особенно русскую “интеллигенцию”), а верующим придать смелость и бодрость, не смущаясь насмешек и господствующих настроений, быть всегда готовым пред лицом агрессивного неверия “дать отчет в своем уповании”. Пример этого показал Владимир Соловьев всей своей деятельностью христианского мыслителя.

Особенно выдающимися в этом отношении, произведшими глубокое впечатление, были его знаменитые “Чтения о богочеловечестве” (1877–1881), произнесенные им, еще молодым человеком, в С.-Петербурге, в Соляном Городке перед обширной аудиторией из “интеллигенции”, а равно и верующих кругов образованного общества. Высокую, сокровенную мудрость плана Божия о мире и человеке старается раскрыть он перед своими слушателями, старается показать, что все линии этого плана, как радиусы к центру, сходятся к воплощению Богочеловека. Освещенная из этого центра, судьба мира и человека получает внутреннюю законченность и смысл. Этот смысл и цель всего творения есть **всеединство в Боге** (основная и любимая мысль Соловьева). Те же мысли развиваются в другом его апологетически-философском труде: “Духовные основы жизни”. Все должно быть восстановлено, все должно быть освящено победною силою Духа. “Духовное начало именно в своей победе над враждебною природою должно показать свое превосходство, не истребляя и не поглощая эту побежденную природу, а восстанавливая в новом лучшем образе бытия. Воскресение есть внутреннее примирение материи и духа, с которым она здесь становится одно, как его реальное выражение, как *духовное* тело”^{*}.

Окончательная и отличительная истина христианства состоит “в одухотворении и обожествлении плоти”. В этом смысл воскресения Христова. Оно не есть только один из фактов евангельской истории, увенчивающий земное поприще Христа, – оно есть начало новой, грядущей и притом конечной, завершительной стадии в истории мира: действительной победы Жизни над Смертью, Царства Вечной Жизни. Вся тварь призвана принять участие в этой победе. Гимном этой радости всемирного воскресения звучит его замечательное “пасхальное” письмо: “Христос воскрес!”

Носителем зачатка этой грядущей всеохватывающей Вечной Жизни, этого грядущего **всеединства** является великий организм Тела Христова – Церковь. “Это тело Христово, являющееся сперва, как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме, потому что и остальная природа, по словам Апостола, с надеждой ожидает сынов Божиих...” Это мистическое и глубоко православное учение о Церкви, тождественное и с учением Хомякова, Владимир Соловьев не смог, однако, удержать до конца в полной чистоте, а привнес потом в свои построения внешне-юридические, формальные черты римской концепции о роли папского престола.

^{*} Курсив Соловьева.

II

Владимир Соловьев не только философ-апологет, философствующий проповедник Христианства, не только крупный мыслитель, он вместе с тем и **мистик**, как отчасти в своем учении, так особенно в своем духовном опыте. В этом и его значительность, его глубина, в этом – центр его учения и личности. Видимый мир для него покров, сброшенный на иной, более настоящий мир, живущий более полной, более совершенной – божественной, духовной жизнью. Этот иной, высший мир для него не только философская концепция, он для него реальность, жизнь и истина, он ощущает его близость своим духом, он погружается в него в своих созерцаниях, он ищет и находит следы его присутствия, его непосредственной близости в окружающей нас эмпирической действительности:

Не веруя обманчивому миру,
Под грубую корою вещества,
Я осязал бессмертную порфиру,
Я узнавал дыханье Божества.

Особенно вдохновенно говорит Владимир Соловьев об этом истинном, имеющем нам открыться, стало быть для нас грядущем (а на самом деле вечно данном, вечно существующем в Боге, божественном) мире в своей замечательной статье: “Общий смысл искусства” (одном из наиболее привлекательных и глубоких его произведений).

Какаясь этих мистических глубин той, более реальной, божественной действительности, являющейся постоянным центром ее притяжения и источником ее пафоса, мысль Владимира Соловьева в своем отношении к этой здешней, земной, эмпирически данной нам действительности как будто двоится или даже троится. То он как будто готов отметать ее – она лишь ложный покров (“кора”), временно сброшенный на нас грехом и несовершенством:

Не веруя **обманчивому** миру,
Под грубую **корою** вещества...

Действительно лишь То – истинное, совершенное, божественное: “нетленная порфира”. Свернется, разорвется временный, обманчивый покров, и раскроются бездны истинной божественной жизни. С другой стороны, ощущение присутствия божественного в мире так сильно у Соловьева, что оно уже теперь освящает мир. Это придает космической мистике Соловьева иногда ярко-пантеистический оттенок. Типичным для этого настроения являются стихи:

Земля-Владычица, к Тебе чело склонил я...

Этот пантеистический уклон мысли Соловьева с большой силой и убедительностью вскрывает кн. Е.Н. Трубецкой в своей книге, посвященной философии Соловьева.

Наконец, третья возможность решения вопроса о взаимоотношении абсолютного, вечного с относительным и преходящим состоит в том, чтобы не отметать преходящее, как грубую лишь кору, но вместе с тем и не воспринимать его в пантеистическом освещении, как нечто божественное, а, ощущая ярко и болезненно **падение**, падшее состояние дальнего мира, видеть в нем вместе с тем и носителя Божественного, присутствие которого мистически уже сейчас просветляет все. Эта мысль развивается Соловьевым, например, следующим образом в “Чтениях о богочеловечестве”: “Тот мир, который по слову Апостола весь во зле лежит, не есть какой-нибудь новый, безусловно отдельный от мира божественного, состоящий из своих особых существенных элементов, а это есть только другое, недолжное *взаимоотношение** тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного. Недолжная действительность природного мира есть разрозненное и враждебное друг к другу **положение** тех же самых существ, которые в своем нормальном отношении, именно в своем внутреннем единстве и согласии, входят в состав мира божественного”.

Впрочем, в этих различных типах отношения к видимому эмпирическому миру часто гораздо меньше противоречия, чем это кажется: часто это лишь различные подходы, различные точки зрения, исходящие из того же единого мистического опыта о **той** – истинной, подлинной действительности.

Наряду с этой так сказать **космической** мистикой – усматриванием Божественной действительности за призраком преходящего мира или в глубинах самого этого преходящего мира – была у Соловьева и мистика личная – ощущение чего-то – Безмерного и Божественного, всепревосходящей красоты, встающей неожиданно в безмолвии и одиночестве пред трепетною душою. Эти переживания запечатлены им не в философских его сочинениях, а в ряде стихотворений определенно мистического характера (“Позабудешься ли днем иль проснешься средь ночи; Кто-то здесь, мы вдвоем; Прямо в душу глядят лучезарные очи Темной ночью и днем”, и ряд других стихотворений).

III

Соловьев безусловно мистик, с личным мистическим опытом: в этом его сила. Ибо не из книг только заимствовал он, и не в умозрениях только рассуждал он о том, а в самом себе ощущала иногда его душа внезапно пробивающийся ключ жизни, внезапно осеняющее ее крыло Вечности.

Весь свет земного дня вдруг гаснет и бледнеет,
Печалью сладкою душа напоена:
Еще незримая, уже звучит и веет
Дыханьем вечности грядущая Весна.

* Курсив Соловьева.

И вместе с тем он не только мистик, но и мыслитель, философ, он философ-апологет Христианства.

В этом соединении мистики с философским мышлением большая сила и значительность Соловьева. И вместе с тем тут же коренятся и те крупные слабости, которые отчасти затемняют в наших глазах его достоинства, делают нам столь многое в нем чуждым и неприемлемым.

Из стремления рационально оправдать христианство рождается своеобразный, а подчас и просто безвкусный, рационализм, который логическими формулами старается наглядно доказать и вывести тайны Божественной жизни, глубины бытия Троичного Бога. Тут он следует Гегелю и Шеллингу, и нужно сказать, что соединение церковной веры, церковного догмата с рационалистическими потугами, при его убеждении в неотразимости своих часто внешне формальных аргументов, высказываемых притом тоном, не допускающим сомнения, производит у Соловьева впечатление какой-то легкомысленной самоуверенности и даже, я сказал бы, какого-то недомыслия. И вместе с тем этот рационализм порождает иногда и определенно **гностические** течения мысли (недаром Соловьев так любил и порой восхвалял гностиков) – так в учении о мировой душе и в некоторых других особенностях философии Соловьева (в учении о Софии, что стоит в связи и с его мистикой).

Тот же рационализм заставляет его в учении о Церкви идею **мистического организма** заменить идеей **церковной монархии** (“теократия” – любимая идея и, кажется, любимое слово Соловьева, причем “теократия” – владычество Бога часто понимается им, как владычество Богом установленной иерархии, а затем и “главы” этой иерархии – Папы). И это ведет его к римскому представлению о Церкви, с преувеличенным, чисто римским подчеркиванием момента внешнего объединения вокруг единого видимого главы церковной организации.

Еще больше опасностей уже не рационалистического, а чисто духовного характера, вырастает из мистики Соловьева. Трудно отвлечься от представления, что в этой мистике были нездоровые, эротические тона – недаром Божественное представляется ему в образе женственной красоты, Небесной Возлюбленной. Понятными становятся пантеистические, натуралистические оттенки в мысли Соловьева, ибо мистика его носит порою не христианский, а я сказал бы чувственно-гностический характер. Описание трех видений Небесной Возлюбленной в безвкусных, смахивающих на плохой фельетон (фельетонный стиль вообще часто присущ Соловьеву) стихах поэмы “Три встречи” вряд ли не было бы сочтено за “преlestь” трезвыми и вдумчивыми отцами-аскетами и мистиками Православной Церкви (напр. Григорием Синаитом)*.

* Если бы католики усмотрели эту черту у Владимира Соловьева, носились ли бы они так с Соловьевым? Ведь, и Римско-Католическая Церковь в принципе очень строга к проявлениям того, что она называет “ложной”, т.е. эротически, натуралистически, язычески окрашенной мистикой.

Отсюда же и чрезмерное значение, приписываемое “половой любви” (правда, религиозно-мистически просветленной), не как одной из возможных ступеней, притом, разумеется, важной и значительной, согласной с природой и благословенной Богом, а **необходимой** ступени к высотам любви горней (“Смысл любви”).

Эти идеи, еще больше эти настроения Соловьева, в значительной степени уравниваемые у него другими, более бесспорными для нас элементами его философии, вдохновили и его продолжателей и эпигонов. Более того, доведенные до крайних пределов, преувеличенные и искаженные, эти идеи и настроения способствовали зарождению и распространению того духа ложного экстаза, того чувственно-мистического эротизма, который своей мутной волной захватил значительную часть русского религиозно-философского движения начала XX в. и вылился в религиозно-философскую кружковщину и хлыстовщину, связанную с именами А. Белого, поэта С. Соловьева, Вяч. Иванова, отчасти Мережковского, и прочих. Этот дух ложной, буйной (или хотящей быть буйной, “оргастической”, а на самом деле просто чувственной) мистики много причинил вреда здоровому развитию религиозного чувства в среде русской интеллигенции. Стоит прочесть “Воспоминания о Блоке” Андрея Белого, чтобы развернулась пред нами эта глубоко интересная и поучительная и вместе с тем отталкивающая картина истерики, потуг на глубокомыслие и мистику, кликушества и эстетически-эротического восприятия религии, являющегося иногда большим оскорблением для религиозного чувства, чем материалистический атеизм. Моральную гниль этой атмосферы в петербургских кругах (Белый больше изображает московские круги) талантливо изобразил А.Н. Толстой в первой части своего “Хождение по мукам”. Часть ответственности за эту атмосферу нездорового эротизма и мистицизма падает на традицию, идущую от Владимира Соловьева: достаточно прочесть то, что пишет А. Белый об “автоматических” письмах Небесной Возлюбленной (!) к Соловьеву, найденных в его бумагах, и его переписку с Анной Шмидт с комментарием к ней С.Н. Булгакова (в “Тихих Думах”, 1918 г.).

IV

Отошла пора экстатических, дионисических восторгов литературной кружковщины, страшная война и беды, павшие на Россию, закончили с этой атмосферой неистовых выкриков и квазирелигиозного, эротически окрашенного истерического суемудрия. Серьезная, страшная пора, великие страдания, борьба с силами Антихриста требуют и более серьезного, собранного настроения, трезвенного, чистого, бодрого, религиозного чувства, укоренения в истинном, а не в истерически искаженном в духе Мережковского христианстве,

укоренения в глубинах церковной жизни. Не страшны уже поэтому облетевшие осенние листья кликушеского периода русской мысли – вопли Мережковского и Андрея Белого. Та гнилая струя прошла безвозвратно, безвозвратно одряхла она и канула в пропасть. Суд, немилосердный, суд наш, ближайших потомков, уже произнесен над нею, и вряд ли он будет кассирован когда-либо. И потому в нашем отношении к Владимиру Соловьеву мы можем уже отделить его от “соловьевщины”, ибо отвернулся бы он сам от этого – прямо можно сказать – искажения некоторых тенденций, данных в его философском творчестве, но в значительной степени просветленных и уравновешенных в нем основным христианским духом его философии. Поэтому, не только можем мы, но и должны мы помянуть добрым словом великого русского философа и великого христианского мыслителя. Заслуги его, как я сказал, велики. Если они не всегда достаточно ясны нам, то происходит это с одной стороны от того, что он в значительной степени проповедовал христианское и церковное учение, которое нам стало близко и дорого и без Соловьева, в непосредственном, непреломленном своем виде. А с другой стороны, оттого не всегда нам понятны его заслуги, что проповедь его христианской философии и христианской политики **имела успех**, найдя отклик во многих сердцах, и многие из его идей, вытекающие из церковного учения, вошли в нашу плоть и кровь, вошли в общую сокровищницу русской духовной традиции (так, напр., чрез влияние Соловьева на братьев кн. С.Н. и Е.Н. Трубецких, явившихся носителями **истинно национального и истинно церковного духа**).

Не преодолен, однако, еще и доньне соблазн, вытекающий для русских православных людей из проповеди Соловьевым римского католицизма, которая, может быть, делает честь его искренности, но не согласна с такими его собственными заявлениями из “Оправдания Добра” (слова, которые мог бы написать и Хомяков): “Умы... стремящиеся заменить внутреннее мерило правды внешним, терпят естественное воздаяние в роковом крушении своих попыток”.

Учение Владимира Соловьева о Церкви с его определенно-католическими выводами требует внимательного изучения и опровержения не столько даже посредством внешних исторических аргументов, сколько чрез критику, исходящую из самых основ, самих глубин учения о Церкви. Это – наша очередная задача по отношению к духовному наследству Владимира Соловьева. Вместе с тем понятным становится некоторый **отход наш от Владимира Соловьева**, в связи с нарастающей волной церковной и национальной традиции, все более захватывающей образованные круги русского народа, находящиеся в рассеянии.

Но один завет, один идеал Соловьева (близкий к заветам Хомякова) да пребудет нам дорог, как заветная цель всего процесса развития человечества и мира – идеал **Вселенскости, Всеединства в Боге**. Ибо в этих словах: “Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и

Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино”, коренится, как я указывал, весь пафос религиозно-философского творчества Владимира Соловьева. И это да не забудется ему!

ЗАВЕТ ЦЕЛОСТНОГО ДУХА

(Славянофилы и мы)

Счастье, если у народа есть духовные вожди. Русский народ имеет духовных вождей в лице славянофилов. Наша эпоха сознает это все больше, наша молодежь, как и наша церковная мысль, тянется не столько к близкому по времени Владимиру Соловьеву и к гностическим вычурам некоторых порожденных от него религиозно-философских течений (за которые он, конечно, лишь отчасти ответствен), сколько все больше к Достоевскому и Хомякову. Проходит время кликушески-истерических завываний, серьезная пора требует серьезной настроенности, собранности, трезвости, **подготовки подвига**, цельности духа. Вновь открываются перед взором, затуманенным было чадом интеллигентщины, незыблемые святыни Православия, проходит пора выкриков и неистовых дионисически-интеллигентских верчений, рассеивается болотный дух, болотный смрад эстетизированного интеллигентского хлыстовства, которым болели многие представители прошлого поколения, гаснет светоч Мережковского и других представителей упадочного духа, которые с завыванием призывали Антихриста... Ибо тяжелое время, тяжелое народное горе, тяжелая ответственность. Не отдельные голоса, не отдельные пророки – их еще нет в настоящем у нас, – **само время**, которое мы переживаем, зовет к бодрому, трезвому служению, служению духа, служению всеми силами, к жертвенному отдаванию и закалению себя в неустанной работе, к **цельности духа**.

И тут нашими учителями, нашими вождями, голосом зовущего и яснее указывающего путь являются для нас славянофилы. Ведь, и мы пережили то, чем они жили, из чего родилась вся их духовная жизнь, их проповедь, подвиг их жизни – и нас, но гораздо более, через сотрясения, через муки, в борьбе, казалось бы, безысходной и безнадежной, охватило органическое, огромное, преодолевающее, полное радостной, победной уверенности, чувство России. Мы поняли, что национальное есть законное и необходимое выражение Вселенского. Оно не смеет, не должно заслонять Вселенского, но оно освящается Вселенским. Мы поняли, что без религиозного основания, без основания Церкви нельзя строить и нельзя возродить народной жизни. Мы поняли, что Церковь, которую презирали наши интеллигенты, и которую стремились исказить наши религиозные эклектики, стараясь соединить ее с духом язычества и языческих оргий, что она есть самое святое, самое дорогое, самое великое, ибо в ней живет и дышит Дух

Божий, Дух Христов. Она выше всего, дороже всего, выше, конечно, и родного народа, она по ту сторону политики, выше страстей, выше житейской борьбы. В ней совершается великий процесс роста человечества в великое, всеобъемлющее Тело Христово, в “веру полную возраста Христова”. Но вместе с тем мы поняли то, чему нас научило наше страдание за Россию, чему нас учили славянофилы проповедью и примером целостности духа, чему нас учит Слово Божие. Вера **обязывает**, она не может быть мертва и бездейственна; когда она охватит всего человека, она **требует своего проявления в жизни**. “Как можешь ты любить Бога, которого не видишь, если не любишь брата, которого видишь? Поэтому мы имеем заповедь: чтобы любящий Бога любил и брата своего”, так писал величайший мистик христианства Иоанн Богослов. А спаситель говорил книжникам: “Бог заповедал: “почитай отца и мать...” а вы говорите: если кто скажет отцу или матери: “дар Богу то, чем бы ты от меня пользовался”, тот может и не почтить отца своего и мать свою. Таким образом вы устранили заповедь Божию преданием вашим...” Мы рождены не случайно в лоне того или другого народа. Родина есть коллективная наша Мать; забывая о ней, об ее горечах, муках, поругании и уходя в чисто эстетически-абстрактную религиозность, мы нарушаем заповедь Христа, подтвердившего долг почитания родителей. То, что вера **связана с жизнью**, это уже и тогда, в сравнительно мирные, менее трагические, менее бурные, но все же ответственные и решающие, времена русской жизни, поняли славянофилы. И то, что они поняли, то осуществили они в жизни своей, в действенном подвиге горения и любви. Это и делает их теперь для нас не только идейными руководителями (это было бы и не так даже важно: ибо из жизненного опыта, из пережитого, из болей и борений каждой эпохи должны **заново** рождаться и обновляться великие, нестареющие идеи), а гораздо большим: **примером жизненного подвига. Нам нужен деятельный подвиг, рожденный из веры и целостного духа.** Для этого мы должны пойти не в “школу славянофилов”, а в ту школу, в которую пошли и сами славянофилы: в школу истинно евангельскую, истинно Церковную, Вселенского духа и вместе с тем органической деятельной любви к земной, общей матери нашей – России. Прислушаемся же к голосу славянофилов, не только к голосу писаний их, но и жизни их.

II

Основная идея славянофилов, их пафос лежит в их учении о **целостности**.

Иван Киреевский, философ славянофильства, учит о **целостном познании** истины. Ибо Истина есть сама нечто целостное, она есть жизнь, во всем ее богатстве, во всей ее глубине. Не рассудок один в состоянии познать ее.

Чтобы познавать Истину, мы должны воспринять ее всем существом нашим, **врастать в нее**, покуда не достигнем “меры полной возраста Христова”. Познание есть акт всего человека: лишь **целый** человек может постигать всю многогранную, жизненную глубину Истины, ибо она не есть плоскость, отвлеченность, теория. Так уже Павел желает христианам, чтобы они, “укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, **что есть широта, и долготы, и глубина, и высота**” Истины. Соответственно этому и славянофилами ставится требование от человека целостного духа. “Главный характер верующего мышления, – пишет Киреевский, – заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее сосредоточение бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первоизданной неделимости...” “Всякий должен связать направление своей жизни с своим коренным убеждением веры, согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтоб всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели”. Поэтому Истина, воспринятая человеком, требует своего выражения в **подвиге**.

...Взгляни на ниву: пашни много,
А дня не много впереди.
Вставай же, раб ленивый Бога,
Господь зовет: иди, иди!

И Хомяковский “Труженик” отвечает на этот призывный голос:

Иду свершать в труде и поте
Удел, назначенный Тобой,
И не сомкну очей в дремоте,
И не ослабну пред борьбой.
Не брошу плуга, раб ленивый,
Не отойду я от него,
Доколе не прорежу нивы,
Господь, для света Твоего.

Ибо не для себя одного и не над собой одним работает человек: он работает на ниве Божией, на которой он поставлен. Этой нивой прежде всего был для славянофилов родной **народ**. Целостная истина требует не только напряжения и объединения всех сил целостного человека – нет более того: она дается ему не одному, в его отдельности, а ему в совокупности с его братьями, ему как члену большого, живого, могучего организма. Константин Аксаков с такими словами обращается к отвлеченному, оторванному от народной жизни “гуманисту”:

...Не понял ты великого значенья
В один поток соединенных волн;
Могущества их общего стремленья
Не понял ты, **своей** тоскою волн!

Оставь же **свой** отдельный мир страданья
Где ты живешь – вдали людей любя!
Участия не нужно подаянье,
Из целого не исключай себя...
Скорбь общая и общая невзгода
Тебе твои страданья заменят, –
Сильней всего великий глас народа,
Пред ним твои все вопли замолчат!
Пойми себя в народе! Не сжимает,
Как океан, твоей свободы он;
Тебе он только место назначает
Ты общему в нем живо покорен.
А без того ты – эгоист без силы,
И жизнь твоя прекрасная пуста,
Страданья вялы и оружия гнилы,
Порыв бесплоден и ложна мечта...

Славянофилы охвачены пафосом любви к своему народу:

Пора домой! Нас ждет земля родная
Великая в страдании немом.

Эти слова, характерные для славянофилов, для их жертвенного служения Родине. И нас захватывают и задевают за живое. И мы чувствуем:

**...Нас ждет земля родная
Великая в страдании немом.**

Огромный подвиг, огромное бремя служения:

Взгляни на ниву: пашни много...

Но из родного народа славянофилы не делали идола себе, он не был для них конечной и последней ценностью. Он должен получить себе цель и смысл и освящение от безмерно, бесконечно высшего, чем он – от Истины Вселенской, открывающейся опять-таки не отдельному человеку, в оторванности и замкнутости его, а открывающейся свободе человеческого духа в союзе любви – в Божеско-человеческом организме Церкви, напоенной Духом Божиим. Высшая целостность, высшее единство, высшее, единственно адекватное усвоение Истины осуществляется в Церкви.

Церковь не внешний “авторитет”, мы не “подданные” Церкви, а живые струи в едином великом потоке благодатной жизни, жизни Духа. Мы знаем, как учение о Церкви является одухотворяющим центром всего учения, всей веры, всего жизненного подвига славянофилов. “Мы знаем, – говорит Хомяков, – когда падает кто из нас, он падает один; но никто один не спасается: спасающийся же спасается в Церкви, как член ее, и в единстве со всеми другими ее членами. Верует ли кто? Он в общении Веры; любит ли? Он в общении Любви. Молится ли? Он в общении Молитвы...”

«Не говори: “Какую молитву уделю живому или усопшему, когда моей молитвы недостаточно и для меня?” Ибо не умеющий молиться, к чему молился бы ты за себя? Молится же в тебе дух Любви. Также не говори: “К чему моя молитва другому, когда он сам молится, и за него ходатайствует сам Христос”? Когда ты молишься, в тебе молится дух Любви. Не говори: “Суда Божьего уже изменить нельзя”, – ибо твоя молитва сама в путях Божиих, и Бог ее предвидел. Если ты член Церкви, то молитва твоя необходима для всех ее членов. Если же скажет рука, что ей не нужна кровь остального тела, и она своей крови ему не даст, рука отсохнет. Так и ты Церкви необходим, покуда ты в ней, а если ты отказываешься от общения, то сам погибаешь и не будешь уже членом Церкви... Кровь же Церкви – взаимная молитва, и дыхание ее – славословие Божие.

Выше всего любовь и единение...».

В жизни Церкви открывается целостная Истина. «Ей служит выражением не только силлогизм выговоренный или силлогизм в мысли, но и созерцание, и сердце Если бы католики усмотрели эту черту у Владимира Соловьева, носились ли бы они так с Соловьевым? Ведь, и Римско-Католическая Церковь в принципе очень строга к проявлениям того, что она называет “ложной”, т.е. эротически, натуралистически, язычески окрашенной мистикой сокрушенное, и смирение искреннее, и колена преклоненные в молитве, и несомненная надежда, что Бог не откажет в истине Своей Церкви, спасенной Им кровию Сына Своего; паче всего она есть взаимная любовь во Христе Иисусе, Едином Подателе силы и мудрости и слова жизни...»

И вот народ в глазах славянофилов должен по мере сил своих явиться служителем и носителем этого высшего содержания. В этом – служении Православной Церковной истине, в служении Вселенскому духу любви, живущему в Церкви Христовой, и есть – согласно их глубокому убеждению – преимущественное призвание русского народа. И с высоты этого идеала они и берутся указывать ему его долг и всеми силами негодования, скорби и гнева любящей души, негодования любви, корить его и себя и всех нас за наши вины, за наши уклонения от служения этому неизменному идеалу. Была, конечно, у славянофилов, и нередко, и преувеличенная, неверная, романтическая идеализация простого русского народа и русского прошлого: в этом было их увлечение. Но не кумиром, повторяю, был для них их народ, не кумиром была для них Россия, а предметом горячей любви, страстного служения, страстного отдания сил своих, и потому так и тяжело им, когда он изменяет назначению своему. Это показал Хомяков в своих пламенных обращениях, обращенных к русскому народу:

...С душой коленопреклонной,
С главой, лежащею в пыли,
Молись молитвою смиренной,
И раны совести растленной

Елеем плача исцели!
И встань потом, **верна призванью**,
И ринься в пыл кровавых сечь!
Борись за братьев грозной бранью.
Держи стяг Божий крепкой дланью,
Рази мечом: то Божий меч!

Ибо Россия, согласно вере славянофилов, имеет великое призвание, которому, конечно, она может оказаться неверной, которого она может оказаться недостойной:

О, вспомни свой удел высокой
Былое в сердце воскреси,
И в нем сокрытого глубоко
Ты духа жизни допроси!..

В самих славянофилах веял этот **дух жизни**. Они, эти руководящие славянофилы – и оба Киреевских, и Хомяков, и Константин и Иван Аксаковы, и Самарин, были **праведники**. Из глубины своей духовной жизни, питаемой жизнью Церкви, черпали они, когда призывали к действенному подвигу Любви. Поэтому, и подвиг их был подвигом не слов и статей, а дела и жизни. Непонятным, невозможным, неприемлемым было бы для них отделение убеждения от действенного подвига служения братьям, служения родному народу. Это была их психология, их духовная атмосфера, их стихия – стихия отдания себя, стихия внутреннего горения, стихия постоянных помышлений и забот, и дум и молитв, и внешнего дела любви и помощи, и слов упрека, обличения, ободрения и надежды, отданных родному народу. Квиетизм гностических и эстетических созерцаний был бы неприемлем для их религии. Их Бог был Бог любви горящей. И чутким, тревожным взором вглядывались они в судьбу родного народа, в его душевный строй, в его положение, в развращающее и господ и рабов иго крепостного права, с заботой и боязнью, не поздно ли придет помощь, не слишком ли уже народ развратился, отпал от своего призвания, от своего идеала. “Не только я не разделяю мнения тех, – писал Петр Киреевский, – которые думают, будто бы наш народ еще не созрел для законности, но думаю напротив, что он стоит на той ступени, что еще не утратил к ней способности, которую с каждым годом утрачивает все больше и больше”. Здесь в этих словах как бы заранее дается ответ тем, которые теперь нам говорят, что нужно бесстрастно и спокойно ждать – в России все образуется. А между тем, ставится страшный вопрос: **не поздно ли придет помощь?** Ибо систематически развращается и растлевается в России народ, особенно в лице своего молодого поколения. Такой квиетизм, отвлекающий от ужаса жизни, от ран и болей и стонов России, глухой к ее призывам, не переживающий ее болей, был бы непонятен славянофилам, они бы поняли его как угашение духа...

С.Л. ФРАНК И Г. МАРСЕЛЬ: ПРИТЯЖЕНИЯ И ОТТАЛКИВАНИЕ

В.П. Визгин

Английский исследователь, Филипп Буббайер, написавший первую обстоятельную биографию С.Л. Франка, отметил его близость как мыслителя к философии Г. Марселя: “В двадцатом веке, – говорит биограф Франка, – наиболее близкими себе он считал Бергсона и позднего Хайдеггера, но благодаря своему интересу к философии взаимосвязи (имеется в виду прежде всего взаимосвязь “я” и “ты”. – *В.В.*) оказывался в компании таких писателей, как Мартин Бубер и Габриэль Марсель”¹. Эта тема – идейная близость русского и французского философов осталась в книге английского ученого нераскрытой. Только еще в одном месте он, упоминая о переезде Франка в Париж в 1938 г., сообщает, что русский философ познакомился с Марселем, и тот, как философ, вызвал его восхищение, о чем Франк сообщает в письме к своему швейцарскому другу психологу Л. Бинсвангеру². К сожалению, переписка Франка с Бинсвангером, объем которой вместе с некоторыми другими письмами составляет 541 документ (личный архив его дочери, Наталии Норман), до сих пор остается неизданной. Изданы, насколько нам известно, всего только 8 писем. Кроме того, в Бахметьевском архиве Колумбийского университета (США) имеется еще ряд документов (например, рукопись немецкой статьи Франка “*Eine französische Existenzialphilosophie*”), представляющих интерес для изучения отношения Франка к экзистенциализму, в частности, к философии Марселя. Но внимательно изучая творчество Франка и Марселя, можно и без дополнительных биографических данных об их личном знакомстве и о взаимном впечатлении от него выявить, в чем же состоит упомянутая их близость, и в чем же они все же существенно друг от друга отличаются как мыслители.

В конце 1938 г. С.Л. Франк переезжает из Берлина в Париж. Перед этим в мае 1937 г., Л. Лавель и Р. Ле Сенн (*R. Le Senne*) издали в руководимой ими книжной серии “Философия духа” сокращенный французский перевод работы Франка “Предмет знания” под названием “*Connaissance et l'Être*” (“Познание и Бытие”). Кстати в этой же серии издавались книги Г. Марселя и Н. Бердяева. Видимо, Н. Бердяев и познакомил С. Франка с Г. Марселем. Вот как оценивает впечатление Франка от этого знакомства английский биограф русского мыслителя: “Большое восхищение вызвал у него Габриэль Марсель, он особо рекомендовал его Л. Бинсвангеру как мыслителя, у которого с ними много общего”³. Если теперь мы познакомимся с отзывом Бинсвангера о другой книге Франка (“Непостижимое”, 1939),

которую швейцарский психиатр читал в немецком машинописном оригинале, так и не увидевшем света, то нам станет ясно в чем же состоит эта близость русского философа и французского мыслителя. Вот что пишет Бинсвангер: «Эта книга стала одной из моих любимых... потому что она захватывает читателя в силу чисто “русского” соединения христианского созерцания и самого трезвого и четкого мышления»⁴. Христианский духовный опыт, осмысляемый трезво, ясно, с предельной четкостью рационально организованной мысли – так в самом общем виде можно охарактеризовать как философию Г. Марселя, так и философию С. Франка. Франк называл свой метод философствования “феноменолого-онтологическим”. Слова “феноменология” он не жаловал, но тем не менее употреблял и понимал значение того поворота к онтологии, который наметился и развивался в русле феноменологического движения, начатого Э. Гуссерлем. Нам поможет прояснить философскую позицию Франка цитата из его письма к Л. Бинсвангеру: «Предметному познанию я противополагаю “откровение” в самом общем смысле, определяемом двумя существенными признаками: 1) “данность”, “откровенность” реальности, которая при этом или через это не “познается”, а пребывает “трансрациональной” и в этом смысле “непостижимой”; 2) познание, осуществляемое не через активность познающего взгляда субъекта, а через активность направленной на меня реальности. Реальность как “голос”, “зов”, “обращение”. Основоположное значение “явления Ты” (как и его объяснения) состоит в том, что “Ты” является “откровенной реальностью”, а не объектом познания. И это и является – или должно было бы являться – образцом всякого истинного, глубокого философского познания»⁵. С. Франк подобно Г. Марселю, различавшему объективность и экзистенцию, различает реальность и объективность. Человек связывает объективное и реальное, будучи сам укоренен в трансрациональной непостижимой реальности, которая недоступна позитивному познанию, но, открываясь человеку, *признается* им и *свидетельствуется*. В этой фразе характеристики основных интенций мысли С. Франка незаметным образом становятся характеристиками мысли французского философа. Истолкование реальности как “зова”, “призыва” мы находим не только у Франка, но и у Марселя. То же самое следует сказать об онтологическом значении феноменов “Ты” и “Мы”, включаемых у Марселя в понятие “интерсубъективности”.

Отношения Франка и Марселя к платонизму также частично совпадают. “В сущности, платонизм его никогда вполне не удовлетворял”, – говорит о Франке хорошо его знавший Бинсвангер. Причина этого та же, что и причина отталкивания от платонизма (при понимании его значимости) у французского философа – “ложность (и вредность) культа отрешенной идеальности”⁶. Но здесь обнаруживается и существенное различие между двумя философами:

Франк, по его же признанию, всю жизнь был платоником и, как он говорит в письме к П.Б. Струве, «в некотором смысле “остается” таковым и теперь»⁷. Лишь в поздние годы он начинает понимать положительную ценность аристотелизма, в котором идея, формирующая конкретное живое образование, живет в нем самом, выступая внутренним источником его движения и развития (энтелехия). Марсель же, напротив, избегает любых позитивных отсылок к Аристотелю, “патрону” томизма, которого он никогда не жаловал.

Но, как мы сказали, не приемлет он и платонизма, правда, лишь в той мере, в какой он дает основание для культа отвлеченной деперсонализированной идеальности, выступая тем самым одним из источников “духа абстракции” в европейской интеллектуальной традиции. Ту конкретность мысли, к которой устремляется Марсель, он ищет не у Платона или Аристотеля, а у Сократа, предпочитая называть свою философию скорее уж неосократизмом, чем экзистенциализмом.

Возвращаясь к вопросу о платонизме С.Л. Франка, мы должны сказать о сложности этой темы, требующей специального анализа. Процитированное нами выше суждение Л. Бинсвангера на этот счет расходится, например, с мнением Г. Флоровского, высказанным в его статье “Религиозная метафизика С.Л. Франка”⁸. На наш взгляд, Бинсвангер все же преувеличил меру неудовлетворенности Франка платонизмом, которая с годами действительно у него возрастала, что и зафиксировал швейцарский психиатр. Однако горизонт мысли Франка и тогда по сути дела по-прежнему определялся платонизмом, точнее сказать, христианским неоплатонизмом, христианская компонента которого у позднего Франка явно усиливалась, чему не последней причиной был трагический опыт событий Второй мировой войны. В своей работе “Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии” (1947), в которой отражен этот опыт, Франк, сознавая себя христианским философом, дистанцируется от платонизма прежде всего из-за его этико-социальной и религиозной неудовлетворительности: “Основное и глубочайшее различие между религиозным духом платонизма и благой вестью. Христа, – говорит он, – заключается в том, что первый носит характер замкнутой аристократичности, последняя же свободно доступна всякой человеческой душе. У Платона память о небесной родине, возможность вернуться в нее... есть привилегия мудрецов, ибо требует способности к напряженной работе чистой мысли”⁹. Соответственно этому и истина мыслится им уже не столько по неоплатонистским канонам как несказанное всеединое, доступное лишь мудрецам-аскетам, аристократам чистого интеллектуального созерцания, а как личность, которая, как говорит здесь Франк, “есть единственно адекватное выражение истины”¹⁰. Тем не менее и в этой работе мы находим продолжение неоплатонистских ходов мысли: “Бытие, – подчеркивает Франк, – в самой своей основе *антиномично*, содержит тайну

совмещения и единства противоположностей»¹¹. Достаточно в этом отношении сравнить Франка и Марселя, чтобы почувствовать непреодоленность неоплатонизма у русского мыслителя, особенно в его версии, данной Николаем Кузанским. Марсель также говорит о тайне, но у него нет жесткой привязки ее к принципу совпадения противоположностей. Он не пытается диалектически “заклясть” несказуемую тайну бытия, давая ей такие определения, как “антиномистический монодуализм”¹².

Я бы предложил более “мягкую” трактовку платонизма Франка, чем это обычно делается такими его критиками, как Г. Флоровский и В. Зеньковский, а также теми, кто следует за ними. На мой взгляд, подобная критика по сути своей основана на том, что к *философии* Франка подходят с критериями, вытекающими из *богословия*. Но сам Франк мыслит исключительно как философ, развивающий философскую логику, которую во многом действительно определяет неоплатонистская традиция. Поэтому критические аргументы для придания им характера внутрифилософских, должны быть несколько переформулированы или, по меньшей мере, уточнены. Повторю, Франк не богословствует, и мыслит Бога, если так можно выразиться, только в указанном философско-логическом аспекте. При этом он действительно увлечен мистической диалектикой всеединства, или абсолюта, который он, пусть с оговорками, но отождествляет с Богом: “Бог, как абсолютное первооснование или Первоначало, – говорит Он, – есть всеединство, вне которого вообще ничто не мыслимо»¹³. Даже это утверждение не есть еще пантеизм, к которому фактически если не сводятся, то явно тяготеют критические высказывания в его адрес, о которых мы сказали. Это – пантеизм, что признает и сам философ. Но я хочу заметить другое: Франк ведь говорит о Боге как об абсолютном Первоначале, и только в этом отношении Он есть всеединство, но ведь в *других отношениях* Он им не является. Франк действительно значительно меньше уделяет внимания этим “другим отношениям”, чем традиционному неоплатоническому ракурсу, в котором Бог выступает как первооснование (абсолют). Логика и диалектика первоначала, или абсолюта, действительно есть по преимуществу логика неоплатонизма, развитая до своих, быть может, последних следствий Гегелем. Но это ведь вовсе не означает, что ею *исчерпывается* Бог. У Франка, следующего указанной традиции, абсолют и Бог, как правило, отождествляются, но все же их нетождество он, на наш взгляд, осознает. Однако недостаточно: *неабсолютность Бога продумана им значительно в меньшей степени, чем Его абсолютность*. “Неабсолютность” здесь, конечно, не означает относительности Бога (это – нелепость), а означает лишь его *сверхабсолютность*. Христианский философ тем и отличается от неоплатонического мудреца, что не может не tematизировать такой “неабсолютности” Бога. А неоплатоник, отождествляя Бога и абсолют, этого, конечно, делать не может. Вот в указа-

нии на недостаточность тематизации этого аспекта, на наш взгляд, и должна состоять более умеренная критика философии Франка.

Если рассматривать творчество С.Л. Франка в координатах платонизирующего эллинизма и экзистенциальности мысли, питаемой христианским диалогическим персонализмом, то его эволюцию следует представлять себе как последовательное возрастание значимости второй указанной нами координаты¹⁴. Соответственно, его философская мысль сближается с мыслью Г. Марселя. Об этом свидетельствует сопоставление таких работ Франка, как “Предмет знания” и “Непостижимое”, с одной стороны, и “Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии” – с другой.

В “Предмете знания” Франк последовательно исследует гносеологическую проблему и обнаруживает ее онтологическую основу. Условие возможности познания (бытия), говорит он, определено тем, что познание есть модус бытия, мы в качестве познающих прежде всего *есмы* и в силу этого способны познавать бытие как трансцендентный, сущий вне познающего сознания предмет знания. Абсолютной предпосылкой познания выступает, таким образом, бытийное единство познающего с познаваемым бытием. Мы как познающие онтологически включены в сверхвременное единство бытия и поэтому способны его познавать. Имманентная онтологичность познающего трансцендентное бытие сознания дана в его “направленности”, как говорит Франк, или, словами феноменологии, в интенциональности сознания. Иными словами, бытие есть абсолютное начало, первопринцип, *prîus*, как говорил поздний Шеллинг, к позиции которого здесь близок Франк. “Мы можем сознать и познавать *бытие*, – говорит Франк, – потому что мы сами не только сознаем, но и *есмы*, и раньше должны *быть*, а затем уже – сознать *Primum esse, deinde cognoscere*. Но это *наше* бытие само немыслимо иначе, как в виде соучастия – не познавательного, а именно *онтического* – в самом бытии. И поэтому наличность, присутствие самого абсолютного бытия есть абсолютно первичная основа всякого сознания и познания”¹⁵. Франк говорит о “направленности сознания на то, что в форме бытия уже вечным и неотъемлемым образом есть у нас и с нами”¹⁶.

Подобный онтологизм принимается и Марселем. Но оттенки высказываний о бытии у Франка в “Предмете знания” и у Марселя разные, причем это различие достаточно показательно. В чем же оно состоит? Бытие, о котором говорит здесь Франк, будучи бытием *всеединства*, сохраняет в речи о нем характеристики космического бытия греков. Например, Франк допускает такое выражение, как “части бытия”¹⁷. Раз бытие мыслится как всеединство всего сущего, то “частями” его можно называть такие предметы, как “атомы, геологическое прошлое земли и т.п.”¹⁸. Марсель так не мог бы сказать, ибо для него бытие есть в принципе необъективируемая трансцендентная реальность. Иными словами, бытие здесь у Фран-

ка остается сильно натурализованным в эллинском духе и до пронизанной христианскими интуициями экзистенциальности в его понимании ему еще далеко.

В приведенной выше большой цитате из “Предмета знания”¹⁹ мы встречаем такие выражения, как “соучастие”, “присутствие”, характерные и для Марселя (*participation, présence*). Однако *тональность* их звучания в онтологической гносеологии Франка иная, чем в экзистенциальной онтологии Марселя. Если мы выхватываем общие слова у разных мыслителей, не подвергая анализу ту тональность, в которой они звучат у каждого из них, то рискуем упустить, может быть, самое главное. “Взятые сами по себе и образы, и идеи, – справедливо говорит Г. Флоровский, – пусты, бессодержательны как пустые сосуды, они могут вмещать разный смысл, смотря по тому, каким голосом, в каком темпе, с какой интонацией произносятся символизирующие их слова”²⁰. В каком же тоне звучат общице у Франка с Марселем слова в “Предмете знания”? В той самой цитате, о которой мы говорили, слова “соучастие” и “присутствие” звучат совершенно атонически. Франк акцентирует внимание на других словах, которые он выделяет курсивом, делая для них смысловое ударение (“онтическое”, “есмы”). Ни “соучастие”, ни “присутствие” не тематизируются русским философом в отличие от французского мыслителя, который именно их и подвергает целенаправленной тематизации. Конечно, можно сказать, что это вполне понятно, если учесть, что мы анализируем работу, посвященную гносеологической проблеме. Кстати, и в этом мы видим различие философских путей мысли Франка и Марселя. У Марселя нет специального гносеологического трактата. Правда, его наброски мы находим в “Метафизическом дневнике” (1927). Но, характерно, что это – только наброски, только поиски своего философствования, своего стиля и жанра. И общее здесь с Франком у него есть преодоление и отвержение “идеалистического соблазна”. Отвергая гносеологический идеализм, Франк, однако, остается верен немецко-профессорской манере мысли, в рамках идеализма расцветшей. Марсель же, пытаясь найти себя в идеалистическом систематическом жанре, убеждается в неадекватности его для выражения своих оригинальных интуиций и переходит к дневниковой и эссеистической форме экзистенциального философствования, усваивая при этом завоевания феноменологии, но без педантичного терминологического следования ей так, как это было принято в школе Гуссерля.

Приведем еще один пример совпадения в тезисах и словах у Франка и Марселя при различии в тональностях их звучания. Франк говорит о “коренном единстве знания и его предмета”, что оно «в себе самом несет преодоление противоположности между “вне” и “внутри”»²¹. О преодолении этой противоположности говорит и Марсель, но по-другому. Если у Франка эта противоположность и ее преодоление мыслятся в контексте его онтологической *гносеоло-*

гии, то у Марселя ее преодоление выступает характеристикой его экзистенциальной онтологии. Например, в “Метафизическом дневнике” он говорит, что “внешнее” и “внутреннее” это слова, мало что значащие в сфере молитвенного обращения к Богу. Так можно проинтерпретировать его мысль о том, что слово “внешнее” (l’extériorité) не имеет смысла по отношению к молитве²². Этот же по сути дела ход мысли дается им здесь и в ином ракурсе – как преодоление противоположности меня и другого: “В основе молитвы, – подчеркивает Марсель, – присутствует воля к объединению с моими братьями – без этого мольба будет лишена религиозного значения”²³.

Еще один показательный пример того, как меняется окраска общих у Франка с Марселем слов, таких как “иметь”, “имение”, или “обладание”. Франк вообще не тематизирует оппозицию бытия и имения, как это делает Марсель (être/avoir). У него в “Предмете знания” этот глагол (иметь, обладать) безо всякой проблематизации используется в нейтральном смысле, продолжая модус его употребления в традиционной идеалистической гносеологии (“мы имеем содержание знания”, “мы обладаем знанием предмета” и т.п.). Если такое его употребление и имеет смысл в философии Марселя, то только по отношению к познанию объектов, к сфере “имения”, но не “бытия” (l’être). В области же “высшего эмпиризма”, где только нам и приоткрывается бытие, не мы владеем им, а оно – нами, не мы его “схватываем” (в понятии), а, напротив, мы сами “захвачены” им, “увлечены”, нам открывается его “свет”, который нас увлекает и преобразует. Но этого пласта экзистенциального мышления мы не обнаружим у Франка в его “Предмете знания”.

Отсутствие тематизации бытия как не-имения и даже антиимения сопровождается у Франка параллельно, как в уже приведенном нами примере, его “частичной” объективацией (“части бытия”). Другим моментом, в котором мы обнаруживаем подобную объективацию, служит такое выражение Франка, как “форма бытия”. Строго говоря, если мы мыслим в русле экзистенциальной онтологии, то форму может иметь лишь объект, но не само бытие. “Вещь”, “предмет”, “объект” имеют форму, но может ли Франк содержательно указать, в чем же состоит форма бытия как бытия? Только при условии объективирующего “охлаждения” и “затенения” огненного света бытия мы можем говорить о его формах. Бытие, мыслимое как немислимое сверхначало, “сверхформенно”, если так можно выразиться, бытийные формы, позволяющие его узнавать, это, повторю, – формы объективированного и тем самым, меонизированного бытия. В подобной имплицитной объективации бытия Франком проявляется натуралистический эллиниско-космический “соблазн”, отмечаемый у него Флоровским. Бытие оказывается тогда своего рода всемирным целым, целокупностью мирового сущего, всех сущих в мире существ. Принцип совпадения противоположностей

(*coincidentia oppositorum*) трактуется Франком здесь, в “Предмете знания”, еще во многом полунатуралистически и даже как бы пантеистически, а именно, как органическая “сумма”, если так можно выразиться, всех мыслимых противоположностей. Но антиномизм как “сложение” противоположных предикатов одного субъекта функционирует в экзистенциальном мышлении Марселя в другой тональности – как граница рациональной постижимости бытия и истины. “Онтология, – говорит Марсель, имея в виду экзистенциальную онтологию, – трансцендирует любую предикативную логику”, значит, и антиномическую логику принципа *coincidentia oppositorum* – тоже²⁴. Бытие *символизируется* в нас “соударением” логически несоединимых утверждений, но оно само не может нами мыслиться *позитивно* как органическая целокупность противоположностей. Антиномия в нашем языке сигнализирует нам о том, что “предмет” мысли (бытие) нашему рациональному познанию недоступен. Разрабатывая вслед за Кузанцем идею “неведающего ведения”, Франк, конечно, говорит практически о том же, однако в его “Предмете знания” звучит и другой смысл антиномизма, связанный с принципом “совпадения противоположностей”, на который как несовместимый с экзистенциальной онтологией мы и указали. Развиваемая Франком в “Предмете знания” платонизирующая на немецко-систематический лад “технология” всеединства, чужда тяготеющему к гальской художественной лаконичности стилю мысли Марселя, несмотря на его принципиально сходную с ним тенденцию повернуть философское мышление к онтологическому вопрошанию, идущему из глубины человеческого духа.

Экзистенциальный характер метафизического поиска у Марселя, пусть частично, может быть представлен в негативной форме – как отталкивание от той идущей от элеатов через Платона и неоплатонизм к Гегелю традиции, которая важнейшее онтологическое значение придает оппозиции единое/многое²⁵. Стремление “суммировать” многое (всё!) с надеждой достичь на этом пути бесконечного интегрирования бытия, кажется ему напрасной попыткой, ложным путем к бытию, которое постижимо не иначе, как в глубинах личного существования, в конкретных ситуациях и видах личного опыта как опыта межсубъектного и диалогического. Философии “тотальности”, или целостности, всеединства с их отвлечением от лица, трагедии и диалога отвергаются им в качестве онтологически значимых. Деперсонализирующая бытие установка, говорит он, оправдана лишь в четко определенных пределах, абсолютизировать ее – “самая глубокая метафизическая ошибка”²⁶.

Отвлеченные нами существенные моменты отличия философии Франка от экзистенциальной мысли Марселя, показанные в случае русского философа на примере анализа его работы “Предмет знания”, сохраняют свою значимость, и тогда, когда мы обращаемся к основному его систематическому труду по онтологии (“Непостижи-

мое”, 1939). Действительно, онтология непостижимого у Франка это *sui generis* “абсолютология”²⁷. Но именно это направление мысли и не устраивает Марселя – ведь с абсолютом невозможен межличностный диалог. Рассмотрим подробнее то, на что мы уже указали, говоря о понятии абсолюта у Франка.

Абсолют, если представлять его в категориях, берущих свое начало в формах личных местоимений, есть “он”, но не “ты”. Абсолют Франка отличается от абсолютной идеи Гегеля лишь основательно подчеркнутой в нем характеристикой непостижимости, “несказанности”, определяясь как “несказанное единство единства и многообразия”²⁸. Действительно, эта формулировка похожа на гегелевское определение абсолютной идеи как тождества тождества и нетождества, отличаясь от него по сути дела лишь моментом непостижимости, отсутствующим у немецкого философа. Но подобные формулировки Франка противоречивы: ведь если об абсолюте *говорится* как об единстве единства и многообразия, то тем самым не подрывается ли его “несказанность”? Диалектика плохо совместима с мистикой. И, на наш взгляд, Франк не отдает себе в том отчета. Марсель же, напротив, сознательно избегает категориальной диалектики. Стремясь достичь метафизически значимых слоев межличностного бытия, он сохраняет при этом рациональную прозрачность мысли, сознающей, что она лишь символически “касается” онтологической тайны. Диалектические формулы типа “непостижимое есть ничего и все”²⁹ его ничуть не занимают, ибо он достигает выражения чувства присутствия тайны бытия совсем иными приемами, которые ближе к практике искусства, чем к неоплатонической диалектике.

Еще один момент для характеристики отличия Франка от Марселя. Франк все еще находится в поле притяжения гносеологического философствования: ведь его основной труд по онтологии называется “Непостижимое”, т.е. бытие в нем задается через отрицание его познаваемости. Таким образом, его онтологизм в значительной мере определен как *не-гносеологизм*; это означает, что *собственный* язык бытия им еще, можно сказать, пока не найден.

Отмечая эти различия в установках и выборе “технологии” философского дискурса, мы не можем тут же не отметить и явных “перекличек” двух философов. “*Бытие как таковое*, т.е. в его безусловности, и *тайна*, – говорит Франк, – есть просто одно и то же”³⁰. Мысль о тождестве бытия и тайны в такой *прямой* форме, пожалуй, отсутствует у Марселя. Но его центральная идея “онтологической тайны” (*le mystère ontologique*) содержит ту же самую мысль. Добавим: это отождествление или, осторожнее (у Марселя), сближение бытия и тайны может быть выражено и как *сакральность* бытия. Понимание сакральности бытия соединяет не только Франка и Марселя, но и Марселя и Хайдеггера, хотя сакральность у немецкого философа мыслится скорее по-эллински, чем по-христиански, как это

имеет место в случае русского и французского философов.

Укажем еще на один момент, иллюстрирующий близость двух философов. “Уловление” непостижимого у Франка есть, в основе своей, “*не добыча, а чистый дар*”³¹. Активность трансрациональной реальности, ее световой и “дарящий”, “призывающий” и, значит, диалогический и личностный характер подчеркивает, может быть, еще с большей силой Марсель, критикуя в идеализме кантовского толка преувеличение момента конструктивности, идущего от разума человека, от его *ratio*.

Если у Франка есть своего рода теория “витания” искомого мыслью в середине между противоположными утверждениями, относимыми к одному и тому же предмету мысли³², то у Марселя мы ее не находим, хотя он и говорит нередко, что определенные дилеммы должны преодолеваются в некоторой третьей позиции. При сходстве базовых интенций мысли Марсель действует, стилистически и “технологически”, иначе, чем русский философ. Если в разрывывании этих интенций Франк идет путем диалектики неоплатонической традиции в широком смысле слова, то Марсель феноменологически исследует конкретные отнологически значимые формы личного общения. Опора на диалог и ситуацию у него, несомненно, преобладает над схематически-диалектическим конструированием. Если Франк не порывает с идеалом систематического философского дискурса, требующим дедукции логических формулировок как главного дискурсивного результата (в связи с этим характерно его обозначение собственной позиции в целом как “антиномического монодуализма”³³, то Марсель именно с подобным методологическим багажом уверенно расстается.

Еще один момент. То, что у Франка определяется как “непосредственное самобытие” (*unmittelbares Selbstsein*), у Марселя определяется просто как существование, или экзистенция (*l'existence*). Для того и другого концепта существенно «отсутствие самой противоположности между “субъектом” и “объектом”», говоря словами Франка³⁴. И опять: нота сближения двух философов оттеняется их диссонансом, ибо мистически ориентированная *диалектика всеединства* отсутствует у французского философа.

Отталкивание от картезианской традиции характерно для обоих философов. Более того, общим является и направленность подобного отталкивания – движение от *sum* к *sumus*, от “я” к “мы”, от мысли к существованию. Философия нового времени, подчеркивает Франк, совершенно упустила из виду “мы”-характер реальности³⁵. С этим полностью согласен и Марсель. Но Франк при этом ориентируется на неоплатоническую традицию, чего Марсель, однако, не делает, используя ресурсы феноменологии, но находя при этом свой собственный стиль и язык философствования, за которым стоит прежде всего его личный опыт, в

том числе опыт драматурга и музыканта.

Итак, я думаю, что читатель уже достаточно ясно уловил ритм и характер сближений и расхождений, выявленный нами при сравнении мысли Франка и Марселя. И поэтому продолжение его развертывания на новом материале, а в нем у нас недостатка нет, уже не имеет, видимо, особого смысла.

¹ Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М., 2001. С. 257.

² Там же С. 205.

³ Там же. С. 205.

⁴ Бинсвангер Л. Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке // Сб. памяти Семена Людвиговича Франка. М., 1954. С. 28.

⁵ Там же. С. 31.

⁶ Буббайер Ф. Указ. соч. С. 245.

⁷ Там же. Письмо Франка от 5 марта 1943 г.

⁸ Флоровский Г.В. Религиозная метафизика С.Л. Франка // Сб. памяти С.Л. Франка. С. 145–146.

⁹ Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 82.

¹⁰ Там же. С. 89.

¹¹ Там же. С. 29.

¹² Франк С.Л. Непостижимое // Соч. М., 1990. С. 315.

¹³ Там же. С. 521.

¹⁴ Сходным образом определяет направленность эволюции мысли Франка П.П. Гайденко: “В 40-х гг. мысль Франка, – говорит она, – все больше принимает экзистенциально-религиозное направление, и он сам теперь склонен отличать это направление от философски-систематического” (Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 299).

¹⁵ Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. Минск; Москва, 2000. С. 218.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 227.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 218.

²⁰ Флоровский Г.В. Вечное и непреходящее в учении русских славянофилов. // Начала. 1991. С. 31.

²¹ Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. С. 220.

²² Marcel G. Journal métaphysique. P., 1927. P. 257.

²³ Ibid. P. 258.

²⁴ Marcel G. Foi et réalite. P., 1967. P. 179.

²⁵ Marcel G. Regard en arrière // Existentialisme chretien de Gabriel Marcel. P., 1947. P. 316.

²⁶ Marcel G. Foi et réalité. P., 1967. P. 166.

²⁷ Франк С.Л. Непостижимое. С. 245.

²⁸ Там же. С. 297.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 279.

³¹ Там же С. 307.

³² Там же. С. 313.

³³ Там же. С. 315.

³⁴ Там же. С. 324.

³⁵ Там же. С. 378.

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ И СЕМЕН ФРАНК

Петер Элен

Владимир Ильин, спустя несколько лет после смерти русского философа Семена Людвиговича Франка в 1950 г. в Лондоне, написал в сборнике его памяти: русская философия “благодаря этому чрезвычайно одаренному и глубокому мыслителю” “обогадилась привнесением в нее огромных, поистине неисчислимых богатств, какими являются творения Николая Кузанского”. “Это привнесение, – продолжает Ильин, – было *творческим*, перерабатывающим и идущим далее усвоением”. Лишь индивидуальность такого калибра, как Франк, могла усвоить и выйти на самостоятельный путь, «имея в качестве “вечного спутника” бессмертного Кардинала из Куэса»¹.

Это суждение не лишилось своего основания и поныне. В “Предисловии” к своему основному религиозно-философскому произведению “Непостижимое”, изданному в Париже в 1939 г., Семен Франк пишет: “Основа всей моей мысли есть та *philosophia perennis*², которую я усматриваю в платонизме, в особенности в той форме, в которой он в лице новоплатонизма и христианского платонизма проходит через всю историю европейской философии [...]. Среди многих великих умов этого направления я особенно выделяю имя *одного* мыслителя, который, в грандиозной форме объединяя духовные достижения античности и средневековья с основоположными замыслами нового времени, достиг такого синтеза, какой позднее уже никогда не удавался европейскому духу. Я имею в виду *Николая Кузанского*. Для меня он в некотором смысле есть мой единственный учитель философии. И моя книга хочет быть, в сущности, не

¹ *Ильин В.Н.* Николай Кузанский и С.Л. Франк // Сборник памяти С.Л. Франка. Мюнхен, 1954. С. 116.

Ильин ошибается, когда называет Nikolaus von Kues “Кардиналом из Куэса”. Nikolaus родился в местечке Kues an der Mosel. Буква “e” в названии города служит лишь для удлинения гласного звука “u” и потому сама не произносится. Соответственно правильным должен считаться перевод на русский язык имени Nikolaus’a как “Николай Кузанский” или “Николай из Куз”.

² Вечная философия (*лат.*) В переводе С.Л. Франка – “первая философия”. – *Прим. пер.*

³ *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М., 1990. С. 183–184.

более чем систематическим развитием – на новых путях, в новых формах мысли, в новых формулировках старых и вечных проблем – основного начала его мировоззрения, его умозрительного выражения вселенской христианской истины”³. По мнению Франка, направленность его собственных размышлений нашла свое отражение в высказывании Кузанского из трактата “Простец о мудрости”, которое было избрано им в качестве эпиграфа к “Непостижимому”: “*attingitur inattingibile inattingibiliter*”⁴.

Незадолго до Первой мировой войны, в период дискуссии с неокантианцами при подготовке своей магистерской диссертации, Франк обратил внимание на Николая Кузанского⁵. В предисловии к своему петербургскому диссертационному тексту “Предмет знания. Пределы и основания отвлеченного знания” (1915) он пишет: «Оправдание реализма возможно лишь через усмотрение ложности рационализма. Все это соотношение в целом высказано в прекрасных, энергичных и вразумительных словах Николая Кузанского, в которых мы можем резюмировать наше общее мировоззрение: “*Negari nequit, quin prius natura res sit, quam sit cognoscibilis. Igitur essendi modum neque sensus, neque imaginatio, neque intellectus attingit, cum haec omnia praecedat ... Igitur de essendi modo non est scientia, licet modum talem esse certissime videamus. Habemus igitur visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione*”». Франк называет здесь Кузанского “зачинателем и предвозвестником всей новой философии”⁶.

После Второй мировой войны в период работы над своим последним крупным произведением “Реальность и человек”, посвященном философской антропологии, Франк обрисовал поставленную перед самим собой задачу в одном из писем к проживавшему в Риме русскому писателю Вячеславу Иванову. В этих строках его отношение к Кузанскому подчеркивается еще раз. «Богосыновство человека, – пишет Франк, – есть основа всяческого “гуманизма”». Эта идея, однако, в значительной мере была замещена в церковной традиции

⁴ В переводе С.Л. Франка – “недостижимое достигается через посредство его недостижения” (*лат.*) (Франк С.Л. Непостижимое... С. 465). В переводе З.А. Тажуризиной – “непостижимо постигается непостижимое” (*Николай Кузанский. Простец о мудрости //* Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 364). – *Прим. пер.*

⁵ В своей статье “Учение Спинозы об атрибутах” в “Вопросах философии и психологии” (сентябрь–октябрь 1912 г.) Франк лишь единожды и мимоходом упоминает Николая Кузанского наряду с Джордано Бруно. Можно предположить, что Франк в это время еще не был детально знаком с творчеством Кузанского.

⁶ “Нельзя отрицать, что вещь *существует* по природе прежде, чем познается. Из-за этого ни чувство, ни воображение, ни интеллект не постигают ее в модусе бытия, раз он им предшествует... так что нет науки о модусе бытия, хотя совершенно очевидно, что такой модус есть. Мы обладаем *умным видением*, созерцающим то, что прежде всякого познания” (Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. СПб., 1995. С. 38, 40). Франк цитирует “Компендий”, гл. 1 (курсив мой. – П.Э.) (Цит. по: *Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 319, пер. В.В. Библихина. – Прим. пер.*).

частично ветхозаветным акцентированием тварности человека, частично античным представлением о подчиненности человека космосу. «В духовной истории западного мира был краткий миг, когда в лоне самой церкви намечалось было течение “христианского гуманизма”; наиболее полное выражение оно получило в богословско-философской системе правоверного католика, кардинала Николая Кузанского, одного из величайших, доселе не оцененных мыслителей, и для меня – моего главного наставника [...]»⁷.

Также в самой антропологии Франк действительно подчеркивает, что повсеместно доминирующее в христианской теологии и практике акцентирование “ничтожества человека перед лицом Божиим” вытеснило собственно христианское убеждение в *величии* человека. Именно гениальный Августин сыграл при этом губительную роль. На восторжествовавшую в христианской теологии точку зрения абсолютного различия Бога и человека современный гуманизм начиная с эпохи Ренессанса отреагировал самообожествлением человека, чьи последствия узнаваемы в катастрофах XX в., в мировых войнах и геноциде, в угнетении и насильственном переселении народов. И все же был момент на пороге между средними веками и новым временем, замечает Франк, когда гуманизм «имел шанс естественно развиться на почве, его породившей, именно в лоне самой христианской традиции. [...] Такого рода “христианский гуманизм” нашел свое высшее философское выражение в учении кардинала Николая Кузанского и свое интеллектуально-религиозное выражение в творчестве Эразма и Томаса Мора, в немецко-нидерландской мистике 14-го и 15-го веков и в учении о духовной жизни Св. Франциска Сальского и всего родственного ему типа благочестия. Если бы это движение имело исторический успех, не произошло бы разрыва между христианской верой и безрелигиозным гуманизмом, и вся духовная история западного человечества пошла бы, быть может, по иному, более здоровому и гармоничному пути»⁸.

Уважительная оценка, высказываемая Франком в адрес Кузанского на всем протяжении его творчества – начиная с ранней теории знания, в религиозной философии и вплоть до позднего его периода – дает возможность предположить, что влияние Кузанского на Франка не ограничивается восприятием одних лишь формулировок и распространяется на основное содержание всей его философии. Это не исключает, конечно, что Франк мог воспринимать идеи также и из других источников. Однако его творчество является не только верноподданной интерпретацией чужих мнений, но результатом собственных творческих размышлений.

⁷ Франк С.Л. Письмо к Вячеславу Иванову от 17 июня 1947 г. // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 97.

⁸ Франк С.Л. Реальность и человек. СПб., 1997. Гл. IV. С. 227–228.

Родство человека и Бога, говоря библейским языком “богосыновство”, суть которого состоит как в единстве, так и в различии человеческого и божественного бытия, составляет, по мнению Франка, смысл христианской веры. Эта вера является, таким образом, верой в необыкновенное *величие* человека. Христианство есть “религия человечности”, как это ёмко сказано в антропологии⁹. Тем самым становится понятно, что учение Кузанского о совпадении сыграло важную роль и в мышлении Франка.

Задача, которую русский философ в своем творчестве поставил перед собой, не ограничивается призывом к современникам, вспомнить о своих религиозных корнях. Его философский интерес с самого начала обращен к онтологии. Поэтому он хочет привести человека к “живому знанию” его “непосредственного самобытия”, ведь в своем *бытии* человек находится в теснейшем *единстве* с бытием Бога. Франк убежден, что человек способен понять самого себя лишь в том случае, если он осознает свою обособенность в Боге. Для обозначения этой единственной в своем роде связи Бога и человека, означающей одновременно как единство, так и различие, Франком зачастую используется и классическая христологическая формулировка Халкедонского собора: сущность Бога и сущность человека “неразделимы”, но и “несмешиваемы”. При помощи метода феноменологической онтологии Франк хочет сделать *философски* осмысленным то, что Августин выразил в метких, не единожды цитируемых им самим словах: “*viderim me – viderim te*”¹⁰.

При этом он не ведет речь о доказательстве некоей абстрактно-логической правильности. Его устремление имеет практическую направленность. Сделав очевидным тот факт, что богочеловечество доступно каждому человеку философски, т.е. продемонстрировав, что оно доступно *каждому* разуму, он хочет внести свой вклад в преодоление человеческого самообожествления, сыгравшего свою пагубную роль в новое время, и содействовать пониманию человеком его истинного величия. В этом смысле христианская вера может быть названа *путеводной звездой* философии Франка. Он открыто признавал это и в предисловии к своей религиозной философии – “Непостижимое”, и в предисловии к своей антропологии – “Реальность и человек”. Очевидно, что тем самым затрагивается также и понимание теологии как интерпретации откровения.

Далее в первом приближении необходимо изложить прямые высказывания Франка в отношении мышления Кузанского. В них также будет узнаваема и собственно франковская постановка вопроса. Затем следует представить некоторые из тем, в которых близость

⁹ Там же. С. 225. – Прим. пер.

¹⁰ “увиду себя – увиду тебя” (лат.). См., например: Франк С.Л. Непостижимое. С. 415. – Прим. пер.

Франка к мышлению Николая Кузанского станет наиболее очевидной: а) понятие Богочеловечества; б) “живое знание” как познавательное начало и “антиномистический монодуализм”; в) совпадение актуальности и потенциальности; г) “церковь” как объединенное в “правде” человечество.

Франком в его раннем сочинении “Предмет знания” упоминаются или цитируются следующие тексты Кузанского: “Об ученом незнании”, “О предположениях”, “Простец о мудрости”, “О даре творца светов”, “Берилл”, “О видении Бога”, “Охота за мудростью”, “О неином”, “Компендий”, “О возможности-бытии”, “О вершине созерцания”¹¹. Кузанский цитируется Франком в данном случае по парижскому изданию 1514 г.¹² Диалог “О неином” мог быть известен Франку также и по приложению к книге “Учение о Боге Николая Кузанского”, изданной Йоханнесом Юбингером в 1888 г. В поздних произведениях, – писавшихся Франком в эмиграции после его высылки из России зачастую в достаточно тяжелых бытовых условиях, – встречаются лишь некоторые буквальные упоминания или прямые цитаты из текстов Кузанского (как, впрочем, и цитаты из других классических авторов). Вопрос – в какой степени эти источники были доступны Франку в эмиграции или же он вынужден был творить с опорой на знания, приобретенные им ранее, – должен оставаться открытым. По причине редкости ссылок на первоисточники в произведениях, которые были написаны Франком после магистерской диссертации, попытка доказать факт влияния на него Кузанского должна быть по существу ограничена указанием на очевидность *сходства*.

В начале краткого очерка хотелось бы упомянуть замечание Франка из “Предисловия” к теории знания 1915 г.. Бросается в глаза сделанный Франком выбор слов, который напоминает одно высказывание из “Апологии ученого незнания”, направленное Николаем Кузанским против “секты аристотеликов” (*secta aristotelica*), от-

¹¹ Все перечисленные тексты переведены на русский язык и опубликованы в: *Николай Кузанский*. Соч.: В 2 т. – *Прим. пер.*

¹² Так например, в приложении к “Предмету знания” под названием “К истории онтологического доказательства”: *Франк С.Л.* Предмет знания. С. 388. Немецкий перевод “Об ученом незнании”, выполненный Александром Шмидтом, был опубликован в издательстве “Hegner” в 1919 г.; использовал ли его Франк в своей работе, неизвестно.

¹³ Имеется в виду следующее высказывание Кузанского: “Теперь преобладает аристотелевская школа, которая считает совпадение противоположностей ересью, в то время как его допущение – начало восхождения к мистической теологии; вот представители этой школы и отбрасывают этот метод как совершенно нелепый и якобы противоположный своей собственной цели, и было бы похоже на чудо, как и изменение школы, если бы, отбросив Аристотеля, они смогли подняться на более высокую ступень”. (*Николай Кузанский*. Апология ученого незнания // *Николай Кузанский*. Соч. Т. 2. С. 10. Пер. Ю.А. Шичалина). – *Прим. пер.*

¹⁴ *Франк С.Л.* Предмет знания... С. 40.

носившей совпадение противоположностей к разряду ересей¹³. Очевидно, что Франк обратил внимание на это высказывание, поскольку он пишет, что «если нужно непременно приписаться к определенной философской “секте”, то мы признаем себя принадлежащими к старой, но еще не устаревшей секте платоников»¹⁴.

Свидетельством интенсивной работы над творчеством Кузанского служит обстоятельный экскурс “К истории онтологического доказательства”, которым Франк дополнил свою гносеологию. Это доказательство, основные идеи которого восходят к Пармениду, Платону, Плотину, Филону и Августину, нашедшее у Ансельма свою исторически действенную формулировку и в итоге пришедшее у Фихте и Шеллинга к окончательному варианту своего развития, с наибольшей ясностью было выражено “гениальным Николаем Кузанским”. Онтологическое доказательство слито у него “с глубочайшими основами его великого философского построения, и потому выступает сразу же, с одной стороны, с полной, окончательной ясностью, и, с другой стороны, со всей философской значительностью, ему присущей”¹⁵. Основной мыслью всей философской системы Кузанского, пишет Франк, является учение о том, что абсолютное бытие, Бог недоступен знанию, получаемому путем *сравнения* и *различения* и, следовательно, предполагающему ограниченность, но, с другой стороны, именно *в своей недоступности* он *непосредственно самоочевиден*, а именно в качестве бытия или внутреннего света, в силу которого только и возможно человеческое познание. Абсолютное есть выходящее за пределы знания непосредственно очевидное *условие* мышления, в отношении которого сомнение и отрицание, выступающие в свою очередь актами предметно обусловленного мышления, теряют как таковые свой смысл. Понятийно непознаваемое абсолютное или божественное бытие дано нашему знанию *непредметно*; мы имеем его в особом акте непосредственного умственного созерцания: в “*docta ignorantia*”¹⁶. Иными словами: в сознании ограниченности и несовершенства нашего знания мы обладаем *запредельным знанию* абсолютным; мы “через посредство недосягаемости, достигаем недостижимого”¹⁷.

В своих рассуждениях Кузанский показывает: там, где мыслится конечное и ограниченное, должен с необходимостью предполагаться абсолют как “максимум”, который дает конечному начало и ограничение, который не может быть ни преодолен, ни заменен чем-либо иным. Это убеждение, которое позднее было более обстоятель-

¹³ Там же. С. 387.

¹⁴ “умудренное неведение” (*лат.*) – перевод С.Л. Франка. В переводе В.В. Бибихина – “ученое незнание” или “знающее незнание” (См., например: *Николай Кузанский. Об ученом незнании* // Соч. Т. 1. С. 184.). – *Прим. пер.*

¹⁷ “*attingitur inattingibiliter innatingibile*” (*лат.*). В переводе В.В. Бибихина “обнять непостижимое вместе с его непостижимостью” (*Николай Кузанский. Об ученом незнании. С. 184.*) – *Прим. пер.*

но развито *Декартом* и *Мальбраншем*, не образует, однако, по мнению Франка, подлинного ядра “онтологического аргумента” у Кузанского. В своих поздних произведениях он уясняет самоочевидность Божества иным, более глубоко схватывающим саму суть проблемы способом. Простое конечное может существовать и познаваться и без полагания понятия Бога в качестве основы бытия и знания. Это логически предшествующее условие возможности не может поэтому само быть предметом определенного знания; как замечает Франк, выражаясь современным языком, оно может быть названо “трансцендентальным”. Кузанский уясняет это с точки зрения как возможности познания, так и возможности бытия; в каждом знании и, тем более, в каждом сомнении задается вопрос об *определении* сущего; они тем самым предполагаются как данные. Выбор между ними возможен лишь в том случае, если предположить наличие “абсолютного единства” в качестве “основы всех определений”. Абсолютное “стоит по ту сторону самого выбора или вопроса”. Сходным образом понятие Бога оказывается условием возможности *бытия*. Бытие, о котором можно поставить вопрос, есть оно или нет, предполагает возможность быть или не быть. Но сама эта *возможность*, как условие бытия и небытия, – может ли она не быть? Очевидно, сам вопрос здесь бессмыслен, отвечает Франк вместе с Кузанским. “Как можно спрашивать, существует ли сама *возможность*, если сам вопрос предполагает *возможность* быть или не быть и, следовательно, немыслим вне бытия самой возможности? Или как может сама возможность не быть, когда “не быть” значит именно находиться в состоянии *возможности*, т.е. когда бытие и небытие одинаково находятся в лоне *самой возможности* и только так и мыслимы? Еще иначе: отрицание бытия, отрицаемое в применении к данному содержанию; т.е. оно не только отрицает, но и предполагает бытие”¹⁸. Если мы поймем, что Бог есть не внешний объект действительности, но бытие, как *суцая возможность* всякой мыслимой действительности, всего сущего и несущего, используя при этом понятие Кузанского “*posse ipsum*”, то мы непосредственно из этого понятия усмотрим абсолютную необходимость бытия Бога.

Мы видим здесь, замечает Франк, ознакомившись с трактатами “О возможности-бытия” и “О вершине созерцания”, что Николай Кузанский по существу в простой и ясной форме выразил здесь онтологическое доказательство бытия Бога, которое Кант развил в книге “Единственно возможное доказательство к демонстрации бы-

¹⁸ Там же. С. 390.

¹⁹ *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 1: Докритические произведения. М., 1994. – *Прим. пер.*

²⁰ *Франк С.Л.* Предмет знания. С. 390, сн. 2.

тия Бога”¹⁹ и от которого “позднее отказался *без всякого к тому основания*”²⁰. Франк ссылается здесь применительно к проблеме знания на трактаты Кузанского “О предположениях” и “Простец о мудрости”, а применительно к проблеме бытия – на трактаты “О возможности-бытия” и “О вершине созерцания”.

Мы должны, следовательно, различать два рода бытия, гласит вывод, который делает Франк вместе с Кузанским²¹: бытие, доступное отрицанию – частное, ограниченное бытие, которое может быть и не быть, и бытие, *предшествующее* отрицанию, как условие возможности самого отрицания – бытие, как таковое, или абсолютное бытие. Миру как совокупности сотворенных вещей, каждая из которых могла бы быть и не быть, принадлежит лишь такое производное бытие. Будучи доступным отрицанию, оно тем самым производно от отрицания: оно есть то, что существует в смысле того, что *противоположно несуществующему*. Но так как отрицание предполагает понятие бытия (так как смысл его состоит в отрицании применимости самого бытия к данному содержанию), то бытие, доступное отрицанию, не есть *само бытие* или подлинное бытие. Лишь Бог есть это подлинное, абсолютное бытие, которое мыслится и признается в самом отрицании, и это бытие уже не может более отрицаться. Франк приводит прекрасную цитату из трактата “О возможности-бытия”: “Так я усматриваю, что бог истиннее мира. В самом деле, я вижу мир только вместе с небытием и отрицательно [...], – но бога я вижу раньше небытия, и потому никакое бытие о нем не отрицается. Следовательно, его бытие есть бытие всего, что существует или каким-нибудь образом может существовать”²². Таким образом, Бог есть то бытие, которое, предшествуя всякому познанию и познанному бытию, не допускает о себе вопроса, и которое поэтому достаточно раз понять, чтобы усмотреть *логическую неприменимость* к нему отрицания и сомнения.

Из сжатого разъяснения Франка следует, что Николай Кузанский в своих произведениях вновь и вновь возвращается к центральной идее *онтологического аргумента*: абсолют, который никогда не может стать непосредственным объектом нашего познания, с необходимостью со-мыслится в нашем мышлении. Он присутствует в нашем духе иным способом, чем предметы мира.

То, что Абсолют философов одновременно является Богом Авраама и Исаака и Отцом Иисуса Христа (по словам Блэза Паскаля), было для Николая Кузанского само собой разумеющимся. Франк, философ XX столетия, в стремлении подчеркнуть *религи-*

²¹ Там же. С. 390–391.

²² Николай Кузанский. О возможности-бытия // Соч. Т. 2. С. 67. (В “Предмете знания” Франк цитирует последнее предложение приведенной цитаты. В его переводе фраза звучит так: “Его бытие есть, следовательно, бытие всего, что есть или что каким-либо образом может быть”. См.: Франк С.Л. Предмет знания. С. 390. – Прим. пер.).

озность содержания своих философских построений должен был, кроме того, показать, что этот Абсолют может быть воспринят и в качестве освобождающей *персональной* силы, используя при этом персонализм и феноменологию (М. Шелер, М. Бубер, Ф. Эбнер, Ф. Розенцвейг).

Становление философии Франка под влиянием мышления Кузанского необходимо теперь продемонстрировать на некоторых фундаментальных темах.

1. ПОНЯТИЕ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Понятие Богочеловечества образует стержень религиозной философии и антропологии Франка. Впервые мы встречаем его в статье “Очерки философии культуры”, написанной им в 1905 г. совместно с либерально-консервативным русским публицистом Петром Струве²³. В статье нашло свое отражение влияние кантовской этики на молодого Франка, в особенности понимание Кантом “достоинства” каждого человека. В то же время Франк выступает против отрыва “трансцендентного” от “эмпирического”. Он постулирует их “единство” и, используя “идею Богочеловечества”, хочет подчеркнуть, что “абсолютные ценности духа” находят свое воплощение “в земной жизни и ее средствами”. Это та идея, которая, согласно Франку, лежит “в основе философского понятия культуры”. Дальнейшее обоснование этого понятия Франк здесь не предпринимает. Возможно, данное понятие было воспринято им у Вл. Соловьева²⁴.

В первых крупных философских произведениях Франка, посвященных теории знания (1915) и философской психологии (1917), понятие Богочеловечества не играет пока никакой роли. Лишь в социальной философии (1929) и затем преимущественно в философии религии и антропологии оно становится одним из центральных понятий. В Предисловии к “Реальность и человек” Франк пишет: “Основной тезис мой есть утверждение неразрывной связи между идеей Бога и идеей человека, т.е. оправдание идеи “Богочеловечности”, в которой я усматриваю самый смысл христианской веры; тем самым основной замысел книги есть преодоление того рокового раздора

²³ Струве П.Б., Франк С.Л. *Очерки философии культуры* // Полярная звезда. 1905. № 2, 3. См.: Франк С.Л. *Непрочитанное...* Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 46.

²⁴ Основополагающие высказывания Соловьева по поводу “Богочеловечества” содержатся в его сочинении “Критика отвлеченных начал” (1877–1880) и в его “Чтениях о Богочеловечестве” (1878). Ср.: Ehlen P. Der Begriff des “Gottmenschentums” in der Philosophie V.S. Solov’evs und S.L. Franks // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. 2000. 4. Jg. Heft 2. S. 41–74; Reinhardt K. Der Mensch: Zweiter Gott – Bild Gottes – Gottmensch. Ein Vergleich zwischen Vladimir Solov’ev und Nikolaus von Kues // Vladimir Solov’ev und Friedrich Nietzsche / Hg. U. Heftrich, G. Ressel. Frankfurt, 2003. S. 325–340.

между двумя верами – верой в Бога и верой в человека, который столь характерен для европейской духовной жизни последних веков и есть главный источник ее смуты и трагизма”. В этом своем последнем произведении Франк впервые упоминает о родственности его мышления мышлению Соловьева. Так он замечает: “Я должен – к стыду моему – признаться, что это сродство уяснилось мне самому только после того, как изложенное в книге построение окончательно сложилось во мне. Влияние на меня мировоззрения Вл. Соловьева было, очевидно, бессознательным. Сознательно моя философская мысль определена – как это, может быть, известно читателю, знакомому с прежними моими работами – платонизмом вообще и в частности влиянием двух величайших его представителей – Плотина и Николая Кузанского”²⁵. Несмотря на благодарственное упоминание Соловьева, кажется, что содержательное наполнение понятия “Богочеловечества” у Франка ближе к Николаю Кузанскому, чем к Вл. Соловьеву. Наиболее обстоятельно “Богочеловечество” было обосновано Франком в разделе “Бог-со-мной как богочеловеческое бытие” в “Непостижимом”. Поэтому я хотел бы использовать высказывания, сделанные им в этом тексте. Они репрезентируют также богатство феноменологии отношения “я-ты”, которое Франк раскрывал ранее в своей социальной философии с опорой на М. Бубера, М. Шелера, Ф. Эбнера и др.

Франк раскрывает содержание своей онтологии, используя феноменологию внутреннего духовного *опыта*. Человек переживает *реальность* Абсолюта посредством внутреннего бытиеохватывающего трансцендирования к ней в своем “есмы-бытии” или самобытии. Франком были избраны три области жизни, в которых он феноменологическим путем обнаруживает этот опыт: опыт общности и в нем опыт любви, опыт моральной обязанности и опыт художественного творчества. То, что может быть воспринято в основании собственного самобытия в качестве абсолютной реальности, философская традиция называет “Божество” или Абсолют. (Далее в согласии с Франком бытие или реальность – в отличие от сущего – будут пониматься как “Абсолют”.) Однако для того чтобы Абсолют был воспринят как *Бог*, требуется доверительная обращенность к этому “Божеству”; лишь тогда “возникает святое имя “Бог”. Тогда Божество становится «для меня “ты”, открывается как “ты”; и только в качестве “ты” оно *есть Бог*».

Откровение в понимании Франка не является сообщением о некотором положении вещей. Оно «совершается в форме “ты”, более того: *совпадает* с формой бытия “*ты еси*”». «“Ты”, собственно, и *есть* не что иное, как та форма данности или раскрытия реальности, которую мы называем “откровением”»²⁶. Как говорится в Новом за-

²⁵ Франк С.Л. Реальность и человек. С. 4–5.

²⁶ Франк С.Л. Непостижимое. С. 469–470. – Прим. пер.

вете: “Бог есть любовь”, а значит тем самым сказано также: любовь, которая есть Бог, есть *творческий импульс*, обнаруживающий себя и о себе сообщающий. Божественная сущность состоит в откровении или утверждении себя самого. Его сущность в качестве любви есть “некий поток, постоянно переливающийся через края “самого себя”, – реальность, которая всегда есть *нечто большее*, чем *только* “она сама”, – именно объемлющая, за пределами себя самого, *и меня*, ею творимого”. Именно потому, что творение есть самооткровение Бога как любви, оно позволяет сотворенному быть свободным *Иным*: «Я как таковой, не будучи Богом или будучи не-Богом, иным, другим существом, чем Бог, являюсь тем самым *Божьим “иным”*, не-Богом, который по существу принадлежит *Богу* и даже к *Богу*»²⁷.

Откровение означает «причастие самой исконной форме бытия “ты”», в которой Бог открывает себя. Оно является тем самым онтологическим условием любого опыта “ты”, равно как и основанием “я есмь” человека²⁸. (Феноменология любви, которую Франк развивает в религиозной философии, в своей онтологической глубине тождественна феноменологии Соловьева, представленной в эссе “Смысл любви”, однако превосходит ее по точности психологического наблюдения. Здесь это может быть лишь упомянуто, но не объяснено.)

Франк делает еще один шаг и приходит, таким образом, к понятию “Богочеловек”. Отношение “я и ты” есть “особое *бытие*, которое, как всякое бытие, в своем корне сводится к *единству*”. Это единство “есть не единство *двоих*, а исконное *двуприродное единство одного*, именно меня самого”. Я сам “есмь” “место” этого единства. Его необходимо далее охарактеризовать не как “Бог-со-мной”, но, поскольку оно представляет собой “гораздо более имманентное” единство, как “Бог-во-мне” или “я-в-Боге”: «момент “взаимопроникнутости” – впрочем, не устранивающий все же “раздельности”, – оказывается здесь еще более интимным и глубоким, чем в отношении “я-ты”»²⁹. Это означает, «что “еси” Бога в известном смысле как-то содержится уже в глубине моего собственного “есмь” или что *мое “есмь”* как-то укоренено в “*есмь*” *самого Бога*». Это единство Бога и моей самости в бытии, сохраняющее дифференциацию, есть «основоположная форма бытия, опирающаяся на слияние реальности Бога с формой бытия “я есмь” (или “мы есмь”», или, точнее, на их первичное исконное единство»³⁰.

Однако не только человек рождается из Бога, как утверждает

²⁷ Там же. С. 497.

²⁸ Там же. С. 471.

²⁹ Там же. С. 505–506.

³⁰ Там же. С. 507.

³¹ Франк ссылается на Евангелие от Иоанна 3 : 3 и 1 : 12–13.

Франк в согласии с Евангелием от Иоанна³¹, “сам Бог рождается во мне”, в моей временности, так что *мое* бытие открывается не только “как мое бытие в *Боге*”, но и как “бытие *Бога во мне*”. Человеческое бытие поэтому есть богочеловеческое бытие. Его нельзя понимать как внешнее добавление к человеческому бытию; в большей степени «“человечность” человека» открывается “как его исконная *Богочеловечность*”³². “Лишь в богочеловечности открывается истинная, конкретная полнота как человечности, так и Божества”³³. Таким образом, “Божество”, как Франк еще раз подчеркивает, не представляет собой “лишь сущую, покоящуюся в себе, как бы замкнутую в себе реальность”, или “субстанцию” (в смысле Декарта). В качестве “любви” Бог в большей степени есть “поток”, который “содержит” человека “в себе с самого начала”, так что можно сказать: именно в своей “божественности как таковой” он [Бог] «содержит в себе элемент или потенцию “человечности”». Франк еще более усиливает провокационность своих высказываний тем, что он пишет: Он «есть именно не “только Бог и больше ничего”, а есть по самому своему существу “Бог и я”», и далее: “Он есть истинный Бог именно как *Богочеловек*” – и это так не только потому, что он становится человеком и живет на земле, но “в своей сущности”, т.е. в своем вечном бытии. Точно также человек «вообще есть человек, человеческая личность, со всей присущей ей свободой и самобытностью, лишь поскольку он есть *нечто большее и иное*, чем *только человек* как ограниченное, замкнутое в себе явление природы, – так он есть “человек” в конечном счете лишь поскольку в нем осуществляется богочеловечость и богочеловечество, т.е. поскольку он есть в Боге и *имеет в себе Бога*»³⁴.

Франк полностью отдает себе отчет в том, что подобные высказывания, рассмотренные как логически обособленные, кощунственны. Они наполняются смыслом лишь в том случае, когда тезис, что Бог рожден *во мне*, объединяется с тезисом, что тот же Бог “остаётся вместе с тем моим вечным отцом и Творцом”³⁵.

Эту центральную главу своей религиозной онтологии Франк завершает прямой ссылкой на Николая Кузанского: По мнению этого мыслителя, говорит Франк, мы постигаем “истинное существо Бо-

³² Франк С.Л. Непостижимое. С. 507–508.

³³ Там же. С. 508.

³⁴ Там же. С. 508–509.

³⁵ Там же. С. 508.

³⁶ Франк С.Л. Непостижимое. С. 510. – Прим. пер. Франк цитирует “О видении Бога”, гл. 9, п. 37: “Так я увидел, что место, где ты обретаешься без покровов, опоясано совпадением противоположностей. Это стена рая, в котором ты обитаешь, дверь туда стережет высочайший дух разума, который не дает войти, пока не одолеешь его. Тебя можно видеть только по ту сторону совпадения противоположностей, ни в коем случае не здесь”. (Николай Кузанский. Соч. Т. 2. С. 51. Пер. – В.В. Бибихина).

га”, “лишь постигнув Творца в единстве Творца и творения – единстве, не устраняющем их различия и противоположности”. Цитируя трактат Кузанского “О видении Бога”, он пишет: если наша мысль перескочит “через стену противоположностей”, удастся войти в “рай совпадения противоположностей”³⁶.

Франк обращается также к вопросу о том, каким образом должна быть понята Богочеловечность Иисуса Христа, возникающему в связи с понятием “Богочеловечества”. Является ли она лишь выдающимся примером “всеобщей” Богочеловечности или же, представляя собой неповторимое событие, она впервые обосновывает Богочеловечность всех людей? В согласии с христианским вероучением Франк поясняет, что Иисус Христос, объединяющий в себе природу божественную и природу человеческую, является “единственным и неповторимым” в качестве “*Богочеловека как такового*”. Однако христианская вера в то, что лишь инкарнация обосновывает “Богочеловечность всех людей”, “предполагает само понятие – и тем самым вечную реальность в форме сущей возможности – Богосыновства, Богочеловечества как общего начала бытия”. Ибо специальное “конкретно-положительное” откровение Иисуса Христа как посредника для спасения несет в себе “общее и вечное откровение”, данное вместе с самим “бытием”³⁷. Бытие, изначально содержащее в себе возможность откровения, не представляет собой отчужденное от Бога, как бы анонимное бытие; в его “первооснове” присутствует сам Бог, в котором “заложены” все возможности извещения о себе. Как сотворение мира, так и инкарнация представляют собой исключительные способы Божьей вести. Они имеют свое основание в бытии Бога, что равнозначно Божьей воле, сообщить о себе *всё*.

Дать законченное объяснение возможности самооповещения Бога творению невозможно без ссылки на божественное триединство. Это знали Николай Кузанский и Соловьев. Однако Франк аргументирует не как теолог; он всегда мыслит антропологически-философски. Как философ, принимая во внимание человеческий опыт любви, творческого действия и моральной обязанности, он осознает, что Бог обращается к человеку и что это божественное известие творению должно мыслиться как сообщение Бога *о себе самом*. Так Франк приходит к осознанию персональности божественной любви, которая извечно желает святости человека. Однако он игнорирует теологию триединства как таковую. Соответственно посредничеству вечного сына Божьего, *Логоса*, который для Кузанского и Соловьева является основанием способности человека быть богочеловеком, не придается никакого аргументированного значения. Франковская идея Богочеловечества остается поэтому, с точки зрения своего содержания, более обшей, чем соответствующее понятие у Кузанского, а также у Соловьева. Его философия, в основе которой лежит глубокий личный опыт переживания Бога, открыта тем

³⁷ Франк С.Л. Непостижимое. С. 507.

не менее для теологического триединого обоснования.

Известно, что “идея Богочеловечества” у Николая Кузанского играет центральную роль. Уже в трактате “Об ученом незнании” Кузанский говорит о *божественном бытии* каждого человека, опосредованном благодаря Богочеловеку Христу. Именно потому что это посредничество имеет персональный характер, оно не ущемляет личное бытие человека, соучаствующего в связи с этим, но поддерживает его³⁸. В трактате “О предположениях” Кузанский высказывает мысль о том, что человек “человеческим образом способен прийти *ко всему*” посредством своих чувств, посредством своего рассчетливого рассудка или посредством своего интеллекта. При помощи этих трех способов познания схватываются сферы человеческой интенциональности, раскрываемые Франком посредством феноменологии. Дальше всех способен простираться разум. Знаменитый вывод Кузанского звучит так: “В самом деле, человек есть бог, только не абсолютно, раз он человек; он – человеческий бог (*humanus deus*). Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек; он – микрокосм, человеческий мир. Область человечности охватывает, таким образом, своей человеческой потенцией бога и весь мир. Человек может быть человеческим богом; а в качестве бога он по человечески может быть человеческим ангелом, человеческим зверем, человеческим львом, или медведем, или чем угодно другим: внутри человеческой потенции есть по-своему всё”³⁹. Человеческий дух в своей возможности является “возвышенным образом подобным Богу”. Бог настолько тесно позволяет ему соучаствовать в своей бытийственной мочи, что позволительно говорить о “богообразности” (*deiformitas*) человека⁴⁰. Кузанский выражает тем самым то, к чему был устремлен Франк в понятии “обожение”. Методическое отличие двух мыслителей состоит в том, что Франк открывает онтологические содержание идеи Богочеловечности, опираясь с самого начала на опыт “я–ты” и используя при этом современную персоналистическую феноменологию, в то время как для Кузанского богочеловечность является импликацией очеловечивания Бога во Христе, которое он объясняет в неоплатонической традиции по ее онтологическому значению.

2. “ЖИВОЕ ЗНАНИЕ” КАК ПОЗНАВАТЕЛЬНОЕ НАЧАЛО И “АНТИНОМИСТИЧЕСКИЙ МОНОДУАЛИЗМ”

³⁸ Николай Кузанский. Об ученом незнании. Кн. III, п. 260: “каждый из блаженных без нарушения истины своего собственного бытия оказывается в Христе Иисусом Христом, и через него в боге – богом...” (Николай Кузанский. Соч. Т. I. С. 182. Пер. – В.В. Биbihина).

³⁹ Николай Кузанский. О предположениях. Ч. 2, п. 143 // Николай Кузанский. Соч. Т. I. С. 259–260. Пер. – В.В. Биbihина.

⁴⁰ Там же. Гл. 14, п. 144. Пер. – В.В. Биbihина.

В онтологии Франка “живое знание” или “мыслящее переживание” представляет собой основное средство познания. Уже в “Предмете знания” ему было дано прямое обоснование. По мнению Франка, оно восходит к Плотину, является основной мыслью философии Якоби и позднего Шеллинга, а также было воспринято русскими славянофилами⁴¹. Это напоминает высказывание Хайдеггера в лекции по феноменологии религии об «осуществленной связности [Vollzugszusammenhang] как “знании”»⁴².

Как было установлено Франком в “Предмете знания” и повторно разъяснено в первой части религиозной философии, непостижимая абсолютная реальность остается недоступной для отвлеченного мышления. Лишь “живое знание” есть тот способ, посредством которого сама реальность открывает себя человеческому духу. С его помощью абсолютное может быть познано как безусловно необходимая, хотя и логически-рационально “невыразимая” предпосылка нашей духовной жизни. Оно *очевидно* и в тоже время *неопределимо*. Франк посвятил этому парадоксальному первооснованию по одной главе в религиозной философии и антропологии, само название которых указывает на то, что образцом для него послужило “умудренное неведение” Кузанского⁴³. Франк принимает здесь во внимание и выводы поздних произведений Кузанского, в первую очередь из трактата “О неином”.

Рассматривается вопрос: каким образом возможны определенные высказывания об абсолютном, а в конечном итоге о божественном бытии? Кратко ход размышлений Франка может быть изложен следующим образом: “Мыслить” – означает *определять* нечто, *ограничивать* его, *отличая* его от иного. Здесь используется принцип отрицания (способ мышления через различающее “либо одно, либо другое”). Мыслить *абсолютную* реальность как нечто ограниченное, отличное от иного было бы противоречиво. Мы не можем здесь применять отрицание. Но если мы говорим, “отрицание неприменимо”, мы вновь имеем предпосылкой отрицание и ограничение. Для постижения реальности необходимо подвергнуть отрицанию сам *принцип* различения или отрицания. Однако является ли отрицание отрицания решением проблемы?

Подобное решение может состоять лишь в том, чтобы мыслить не-инаковость (“Неиное” Кузанского). Для этого недостаточно заменить ограничивающее и определяющее “либо-либо” на “и то, и другое” всех вообще мыслимых содержаний. Если бы о реальности

⁴¹ Франк С.Л. Предмет знания. СПб., 1995. С. 333–335 и 352 (сноска).

⁴² Хайдеггер М. Введение в феноменологию религии: (Лекция. Зимний семестр 1920/21.)

⁴³ Имеются в виду глава “Об умудренном неведении (docta ignorantia)” в “Непостижимом” и раздел “Познание реальности как конкретное описание и умудренное неведение” главы II в “Реальность и человек”. – *Прим. пер.*

было высказано, что она есть *сумма* или высшее проявление всего и охватывает тем самым всё вообще мыслимое, то мы бы не избежали определения и, тем самым, отрицания. Ибо как *сумма* всего мыслимого «она предполагает “одно” и “другое”»; однако всё мыслимое определяется через отграничивающее отрицание и предполагает “или–или”. Многообразные содержания являются таковыми лишь благодаря различению; с ними в реальность вновь было бы введено отрицание. Оба принципа, различающий “либо–либо” и объединяющий “и то, и другое”, предполагают друг друга и относятся к одному и тому же, к логической плоскости, в которой действует принцип отрицания и определения⁴⁴. Если мы будем выбирать один из них, то останемся в подчинении у принципа отрицания. Напрашивается вывод о том, что ограничивающее различие одного от другого предполагает *единство* обоих принципов. Однако это единство, как лежащее по ту сторону любого логического определения, должно быть с необходимостью схвачено как “*металогическое*”. Это означает, что Абсолютное должно быть помыслено не как лежащее по ту сторону многообразия, но и не как сумма многого.

Если Абсолютное не может быть понято как “всё охватывающая полнота”, то можно было бы предположить, что оно, по словам Майстера Экхарта, скорее есть “ничто” или “тихая пустыня”. Наше знание об Абсолютном, как знание о *Не-Ином*, было бы тогда знанием о ничто, т.е. *не-знанием*. Однако размышления Франка не ограничиваются этим результатом. Ибо тогда из Абсолютного была бы вычленена множественность *позитивных содержаний*. Мы бы никогда не избежали отрицания. Достигнутое таким образом единство не было бы “всеединством”; ибо оно должно было бы – каким-то образом – содержать в себе также полноту, а значит и множественность позитивного бытия.

Достигнем ли мы цели за счет того, что помыслим как единые единство и множественность, связь и разделение, примирение и антагонизм, ничто и всё? Единство было бы в этом случае не просто присовокуплено ко множественности, но мыслилось бы как действующее в ней самой. Тем не менее очевидно: достигнутое таким образом единство единства и множественности все же не является *подлинно конкретным*. Ведь синтез не мог бы игнорировать дифференциацию объединенного, но должен был бы включать ее в себя. И это должно было бы повторяться при каждом шаге; был бы приведен в действие бесконечный *процесс*, в котором отрицание оставалось бы и далее определяющим принципом! Однако Франк, как и Кузанский, стремится избежать подобного вывода.

Решение по принципу “умудренного неведения” заключается, по мнению Франка, в том, чтобы понимать “отрицание” отныне не “аб-

⁴⁴ Ср.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 292–295.

страктно”, но в своем “позитивном онтологическом смысле”, что означает – сделать узнаваемым истинный порядок бытия. “Как простое различие, так и противоположность и несовместимость суть реальные, положительные онтологические отношения или связи”. Там, где отрицание делает эти соотношения узнаваемыми, оно приводит к “ориентированию в самих соотношениях реальности” и не может быть отрицаемо. Благодаря тому, что мы признаем реальность “также в форме негативности”, мы постигаем ее содержательную полноту⁴⁵. Используемое здесь понимание онтологической функции отрицания, говорит Франк, соответствует этической позиции, согласно которой не требуется принципиально избегать противоречивого, но располагать его на надлежащем ему месте. Согласно ей требуется “исходить из сознания, что и отрицательное суждение, и позиция борьбы и противодействия, отвечая самой структуре бытия, никогда не могут исчезнуть без остатка и смениться слаженной, слитной, окончательно примиренной позитивностью”⁴⁶.

Реальность должна мыслиться таким образом, что множественность содержаний в ней будет сохранена, но она сама, однако, не растворится во многом. Это может произойти лишь в том случае, когда язык понятий хотя и будет использован, но будет одновременно и преодолен. Однако было бы неверно стремиться найти истину в антиномии, в которой противоположности остаются непримиренным. Истина может быть достигнута в том случае, если логически исключаящие друг друга суждения будут пониматься как *взаимопроникающие* и, *таким образом*, металогически вести к *единству*. В “Непостижимом” Франк, преследуя цель, дать характеристику “*единства разделения и слитности*”, использует обозначение “антиномистический монодуализм” (в своем позднем творчестве он отказался от этой характеристики)⁴⁷. Она означает, что два логически взаимоисключающих суждения все же образуют единство, которое само не может быть более выражено в понятийном суждении. Лишь эта форма высказывания соответствует “невысказанному переживанию”, в котором реальность “молча высказывает себя”⁴⁸. Достигнутая тем самым истина доступна “*лишь через некое немое соприкосновение, через несказанную внутреннюю охваченность им*”⁴⁹. Здесь осуществляется “совпадение” противоположностей. С помощью высказывания Кузанского из

⁴⁵ Там же. С. 300.

⁴⁶ Там же. С. 302.

⁴⁷ Там же. С. 314–315.

⁴⁸ Там же. С. 286.

⁴⁹ Там же. С. 303.

⁵⁰ Франк С.Л. Непостижимое. С. 313; Николай Кузанский. Берилл, п. 32 // Николай Кузанский. Соч. Т. 2. (В переводе В.В. Библихина фраза звучит так: “Умение постоянно сосредоточиваться на сопряжении противоположного трудное искусство” (Там же. С. 111). – Прим. пер.).

⁵¹ То же, например, в: Франк С.Л. Непостижимое. С. 475–476, 487–492, 495.

“Берилл” Франк подчеркивает, что это сверхлогическое познание требует высшей степени внимания: “Великое дело – быть в состоянии укрепиться в единении противоположностей”⁵⁰. Франк неоднократно подчеркивает, что постижение истины бытия происходит как бы в “*витании над*” понятийно определенным мышлением⁵¹, т.е. благодаря тому, что мы постигнем логически исключают друг друга суждения как взаимопроникнутые.

Непредметное и непонятийное знание Абсолюта есть знание, в котором мы “живым способом” узнаем и понимаем наше самобытие. Это познание Абсолюта основывается на учении об образе Кузанского. Разум способен в “умудренном неведении” прикоснуться к Абсолюту, поскольку он, как говорит Кузанский, сам “в определенном отношении подобен Богу” – *alta dei similitudo*.

Само непостижимое, однако, есть *жизнь*⁵². Уже каждое существо для того чтобы иметь возможность существовать, принимает участие в бытии Бога. В человеке же божественное бытие “воплощается” особым, а именно *живым* образом. Для Кузанского, как и для Франка, человек приобретает “живое знание” Абсолютного благодаря непредметному соисполнению божественной жизни в его собственной духовной жизни. *Posse Ipsum*, т.е. Бог в его всемогуществе, узнаваем также и в универсуме, однако, пишет Кузанский, “живой интеллектуальный свет, именуемый умом, созерцает в себе саму по себе возможность. Таким образом, всё – ради ума, а ум – ради видения самой по себе возможности”⁵³. Так, осведомленный “простец” в трактате Кузанского “Простец об уме” на вопрос философа, “откуда ум имеет эту силу рассуждений?”, отвечает: “Он имеет ее на основании того, что он есть образ первообраза всех вещей”, ибо человеческий ум есть “*живой образ*” и “*живое описание* вечной и бесконечной мудрости”⁵⁴. В собственной духовной жизни “отражается” жизнь Бога. “Знание” о Боге, поэтому, человек находит в первую очередь в живом познании самого себя. Поскольку разум *отражающим способом* содержит всё, что содержится и в Боге, содержит

⁵² К. Флаш пишет: В трактате “О возможности-бытия” Кузанский резко подчеркивает “*отличие* математики и жизненности: Единство не математично, оно есть жизнь, троичность не математична, она есть жизнь в своем тройственном самоотношении, которое выражается в формуле *Possesit* (сущей возможности). Это – бесконечное совершенство самой жизни, выраженное в триединстве; здесь нет более геометрии, но любовь и бесконечная радость” (*Flasch K. “Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung”*). Frankfurt, 1998. S. 538.

⁵³ Николай Кузанский. О вершине созерцания // Николай Кузанский. Соч. Т. 2. С. 428, пер. В.В. Библихина. Ср. здесь также: *Thurner M. Op. cit.* S. 87.

⁵⁴ Николай Кузанский. Простец об уме, гл. 5, п. 85 // Николай Кузанский. Соч. Т. 1. С. 402. Перевод А.Ф. Лосева. В своем произведении “Простец об уме” Кузанский говорит о человеческом духе и как о “*viva imago dei*” (“живой образ Бога” – гл. 5, п. 106) и “*vivum speculum*” (“живое зеркало” – гл. 5, п. 87).

⁵⁵ Николай Кузанский. Простец об уме, гл. 4. Ср.: *Flasch K. Op. cit.* S. 280.

он также живое отношение к себе, которое составляет сущность божественного бытия⁵⁵. Итак, человек является соучастником творческой жизни Бога и обладает способностью творчески осуществлять свою жизнь. Человеческий дух является, таким образом, на деле “мерой всех вещей”, однако лишь потому что он сам воспринимает меру от “несозданного ума”, “первым образом” которой является он⁵⁶.

“Живое знание” не представляет собой “знание абсолютное”, поскольку мышление о бытии есть лишь *соучастие* в нем и не идентично ему в парменидовском смысле. Здесь сохраняется разделение между прообразом и отражением. Благодаря соучастию как принципу “умудренного неведения” Франк преодолевает кантовский субъективизм и обосновывает возможность прикоснуться к самому бытию и воспринять частицу его истины. Субъект познания, именно как живая картина божественного духа, не мыслится противостоящим бытию. Он в качестве конкретизации всеединого есть всегда само бытие; он есть часть, но в качестве части он есть также картина целого.

3. ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ ЖИЗНЬ КАК СОВПАДЕНИЕ АКТУАЛЬНОСТИ И ПОТЕНЦИАЛЬНОСТИ

В основе правильного понимания творчества и созидания, а значит как в основе франковской антропологии, так и в основе его учения о Боге лежит понимание бытия, в котором акт и потенция совпадают. Уже в теории знания и в религиозной философии Франк обосновал этот стержневой момент своей философии, сославшись на то, что становление подлинно *нового* может быть понято лишь в том случае, если предположить, что само бытие является *непостижимой потенциальностью*, “сущей мочью”⁵⁷. Особенно в “Реальность и человек” становится очевидным, что *внутренний духовный опыт*, по утверждению Франка, необходимо понимать как *творческую, себя открывающую жизнь*, которая при этом является центральным понятием его учения о бытии. Пример подобного понимания, противоречащего традиционной онтологии, может быть опять-таки найден у Николая Кузанского.

Понятие *жизнь*, вокруг которого сосредоточена философия Франка, отличается от бергсоновского понятия “жизненный порыв”

⁵⁶ Николай Кузанский в “Простец об уме”: “Наш ум, следовательно, остается неизмеримым, неограниченным, неопределимым никаким актом рассудка. Его измеряет, определяет и ограничивает только несозданный ум, как истина – свой живой образ, созданный из нее, в ней и ею”. (Николай Кузанский. Соч. Т. 1. С. 443. Пер. – А.Ф. Лосева.) Ср.: Гл. 4, п. 74, 18.

⁵⁷ Франк С.Л. Непостижимое. С. 247.

(“*élan vital*”) и еще в большей степени от понятия жизнь у Дильтея и у Ницше. Здесь представляется возможным лишь кратко воспроизвести итог франковской феноменологии жизни, принимая во внимание учение об акте и потенции, чтобы затем провести некоторые параллели с Николаем Кузанским.

Как уже было упомянуто, к фундаментальным относится утверждение Франка о том, что “реальность” никогда не может быть определена как нечто ограниченное. Она трансцендирует и включает в себя всё – время и становление в том числе: «Реальность может только включить время в себя и притом в таком единстве с противоположным ему моментом вечности и актуальной полноты, в котором момент “становления” теряет свое специфическое отличие от актуальности и присутствует в новой, преображенной форме». Это означает: становление и завершенность совпадают в реальности; поэтому она должна пониматься как металогическое единство творческого и вечного, причем творческое не является подчиненным моментом завершенного, но, в равной с ним степени, изначальным моментом. Реальность *есть* “вечная жизнь”. Она *есть* не что иное, как творящая [реальность], и при этом в ней творящий субъект не отличим от самого исполнения. Важно, что это творчество не создает ничего такого, что изначально потенциально не содержалось бы в “полноте” реальности⁵⁸.

Поскольку реальность сама есть источник творческой активности, она есть также свобода или спонтанность. Однако эта свобода лишь аналогична нашей, ибо она не определяется путем противопоставления несвободе и связанности, как наша свобода. В реальности «свобода, изначальность, спонтанность есть *всё*; она *совпадает* с необходимостью и потому имеет иной, несказанный смысл [...]. Единственным более или менее подходящим обозначением ее было бы слово “*первичная жизнь*” или “*самотворение*”»⁵⁹. В потенциальности, которая принадлежит самому бытию, “*potentia activa*” как динамика определенности и “*potentia passiva*” как динамика неопределенности (приблизительно соответствующая тому, что Я. Бёме называл “первоосновой” или “хаосом”) неразрывно связаны. Как раз в силу наличия этой “изначальной свободы”, подчеркивает Франк, реальность превосходит любое ограничение. Ибо она есть “необузданная сила – хаотическое стремление, из себя самого влекущееся к формированию, завершению, осуществлению”. “Изначальная свобода” есть потенциальность как “творческая *мочь совершающегося* в глубинах неопределенности *определения*”⁶⁰. Научное знание с необходимостью усматривает предметы исследования как ограниченные и

⁵⁸ Франк С.Л. Реальность и человек. Гл. 2, б. С. 145.

⁵⁹ Там же. С. 153. – Прим. пер.

⁶⁰ Франк С.Л. Непостижимое. С. 254.

⁶¹ Там же. С. 252.

определенные (Франк говорит, что оно всегда ориентировано на нечто ставшее⁶¹), однако с точки зрения философии реальность как таковая может быть понята “лишь как трансрациональное единство необходимости и свободы”. О бытии необходимо сказать: “оно не только *есть*, но и *делается*, как бы *творит само себя* [...] потому что в его последней основе лежит потенциальность, мочь стать тем, что оно еще не есть”⁶².

Толчком для понимания Франком бытия как “сущей мочи” могли послужить идеи трактата “О возможности-бытии” и, кроме того, текст “О вершине созерцания”, изданный Кузанским за несколько месяцев до его смерти. В нем он дал обоснование тому, в чем необходимо усматривать собственное философское имя Бога: Бог есть “сама возможность”, “*Posse ipsum*”. В данном случае также представляется возможным лишь резюмировать одно размышление, значимое для Кузанского⁶³ и для Франка также играющее определенную роль. Ни одно из сущих не способно исчерпать свое бытие, ибо ни одно из сущих актуально не является тем, чем оно может быть потенциально; то, чем оно не является актуально, т.е. всё остальное бытие, есть “инаковость”; оно имеет свои дальнейшие возможности вне себя. Актуальность и потенциальность здесь разделены⁶⁴. Для Кузанского в данном рассуждении значимо и то, что в абсолютном бытии противоположности – ограниченное многое и неограниченное одно – совпадают. При этом следует объяснить, *каким образом* сам Бог *есть* потенциальное многое, исключая при этом возможность того, чтобы из совпадения с ограниченным следовало бы ограничение Бога. Это был бы тот случай, когда совпадение оказалось бы простой идентичностью. Тогда ограниченность и определенность, присущие любому сущему, превратились бы в атрибуты самого бытия. Кузанский пишет так: “Бог – прежде действительности, которая отличается от возможности, и прежде возможности, которая отличается от действительности бытия, то есть простой (*simplex*) принцип мира. А все то, что существует после него, существует с различием возможного и действительного бытия. Таким образом, только один бог есть то, чем он может быть, но никоим образом – то или иное творение, поскольку возможное и действительное тождественны только в начале. [...] И если [...] бог является и абсолютной возможностью, и действительным бытием, а также связью их обоих, и что поэтому он является всем возможным быти-

⁶² Там же. С. 254.

⁶³ Ср.: *Stallmach J.* Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues. Münster, 1989. В особенности. S. 68–83.

⁶⁴ *Stallmach J.* Op. cit. S. 74.

⁶⁵ *Николай Кузанский.* О возможности-бытии. С. 140–141, пер. А.Ф. Лосева; кроме того, 8, 17–22.

⁶⁶ Там же. С. 6, 8. Ср.: *Stallmach J.* Op. cit. S. 73.

ем в качестве действительного, – ясно, что он в свернутом виде есть всё”⁶⁵. Бог есть всё, что вообще может существовать, однако не так что он, в пантеистическом смысле, превратился бы во множество вещей, но так, что он в некотором высшем металоогическом единстве является всем *в качестве себя самого*⁶⁶.

Это размышление должно быть понято не только в смысле “*potentia activa*” так, что Бог может быть *причиной всего*. С точки зрения Кузанского, в божественной возможности, кроме того, “в свернутом виде” действительно содержится всё, что вообще возможно. Мир может быть; это его бытие-возможность существует в качестве *potentia passiva* в Боге, сотворен мир актуально или нет. Бог есть пра-форма всего вообще подлежащего оформлению и поэтому содержит в себе посредством “*complicatio*” (развертывания или совместного развертывания) как оформленное, так и подлежащее оформлению. Это означает, что мир в своем бытии-возможности изначально присутствует в Боге. Для Кузанского, как и для Франка это металоогическое единство актуальности и потенциальности, включающей в себя также и способность к оформлению, образует “*apex theoriae*”, “вершину понимания”.

4. ЦЕРКОВЬ КАК ОБЪЕДИНЕННОЕ В ИСТИНЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВО

В социальной философии Франка – “Духовные основы общества” (1929) – имя Николая Кузанского не упоминается⁶⁷. Однако Франк называл его своим учителем, поэтому напрашивается вопрос, существуют ли в этом произведении точки соприкосновения с Кузанским. На самом деле и здесь можно обнаружить параллели между обоими мыслителями. В первую очередь основополагающая роль посредника в отношении каждого из видов социальной жизни, которую Франк в связи с этим отводит церкви, может быть сравнима с ролью, отводимой церкви в заключительной главе трактата “Об ученом неведении”⁶⁸. Наряду с понятием церкви, некоторые основополагающие принципы социальной этики Франка обнаруживают поразительное сходство с Кузанским⁶⁹.

Нами может быть рассмотрена лишь роль церкви. Связанность множества людей в *единстве* общества является для Франка следствием *духовной* реальности, называемой им “соборность”. Эта реаль-

⁶⁷ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.

⁶⁸ Ханс Герхард Зенгер, издатель и переводчик третьего тома “Ученого неведения” (Hamburg, 1999), и Мартин Турнер (“Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues”. Berlin, 2001) подчеркивают значение этой главы в систематическом обобщении творчества Кузанского.

⁶⁹ Ср.: Франк С.Л.: Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. Einleitung (von Ehlen). S. 52–57.

ность представляет собой *качество бытия*, в котором различные, а зачастую противоположные устремления, тем не менее едины. Заключение брака и возникновение дружеских отношений, основание семьи, союза и т.п. – в каждом из этих событий благодаря человеческому акту основания особым образом обнаруживает себя живое всеединство бытия – “соборность”, в котором объединены единство и множественность.

Далее Франк задается вопросом о соборном бытии каждого объединения, в котором специфическим образом проявляется всеединство бытия. Ни одно конкретное объединение, идет ли речь о связи двоих в браке, о семье, о целевом объединении школьного класса, об обществе с ограниченной ответственностью или даже о шайке грабителей, не может существовать без признания его членами цели этого объединения, а также, по крайней мере, без минимума *доверия* к друг другу, необходимого для ее осуществления. В этом обоюдном доверии, образующем конститутивный фундамент каждого объединения, да и любого человеческого соприкосновения, с необходимостью осуществляется признание ценности, которую Франк называет “*святыней*”. Разумеется, члены общества могут на самом деле помышлять лишь о получении денег; но и для достижения этой цели в определенной степени необходимо признание другого в качестве достойного доверия человека: “Всякое слияние человеческих душ в святыне, которой они живут, как бы призрачна и обманчива ни была эта святыня, всё же содержит в себе, кроме чисто человеческого начала, начало сверхчеловеческое – отблеск, хотя бы слабый, искаженный и даже совершенно извращенный, самого Божества в человеческих сердцах”⁷⁰.

Здесь в социальную онтологию Франк вводит понятие “церковь”. В понятии “церковь” находит свое выражение *начало* “соборности”, состоящее в конкретном живом признании святыни в обществе. Итак, церковь в понимании Франка – это не умышленное внешнее объединение, как, например, брак или союз, но “первичное единство и не просто человеческое, а богочеловеческое единство – единство, вытекающее из утвержденности человеческой жизни в святыне, в Боге”⁷¹. Церковь в этом смысле, как формулирует Франк, представляет собой поэтому дарующую существование “душу общества”: “В основе всякого общества как его ядро и животворящее начало необходимо лежит церковь”⁷². Правда в конкретных человеческих объединениях это всегда находится лишь в зачаточном состоянии, также и по той причине, что в них (богочеловеческое) всеединство бытия всегда проявляет себя лишь ограниченным и *специфическим* образом.

“Церковь” в социально-онтологическом понимании Франка – “невидима”. Для пояснения этого понятия Франком используются

⁷⁰ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 94.

⁷¹ Там же. С. 93. – *Прим. пер.*

⁷² Там же. С. 92.

элементы христианского учения о церкви. При этом вновь становится очевидным, насколько сильно было его желание продемонстрировать онтологическую обоснованность основополагающих высказываний христианской веры, а значит желание продемонстрировать, что они имеют отношение ко всякому человеку. К “невидимой”, онтологически определенной “церкви” относится “всякое единство человеческой жизни, утвержденное в вере, будучи – независимо от догматического содержания верований [...] – богочеловеческой жизнью...”⁷³. То, что Франк называет здесь укорененностью “в вере” и “богочеловеческой жизнью”, в другом месте получает название “служение истине”. “Истина”, служение которой составляет сущность “церкви”, есть “божественный принцип человеческой жизни”, “святыня”, отражение богочеловеческой соборности бытия.

Церковь является для Франка по существу большим, чем просто внешним объединением людей, живущих служением истине. Она – специфическим историческим образом – является соборностью или всеединством *бытия* и как таковая имеет своим основанием божественную первопричину бытия. Она является причиной того, что каждый человек уже в своем самобытии онтологически связан с каждым другим человеком. Богочеловечность как живое начало всеединства выражает основополагающую онтологическую действительность того, что Франк называет “церковью”. Она творится, таким образом, не только в морально правильных поступках людей.

Не удивительно, если Франк не ограничивает принадлежность к этой “церкви” представителями христианских конфессий, вновь опираясь при этом на обзор догматического вероучения. Его “церковь”, получившая свое определение с помощью философии, не совпадает ни с социально-эмпирическим понятием церкви, ни с ее теологическим пониманием, в котором церковь определяется через признание определенного символа веры. С другой стороны, когда Франк говорит, что церковь, о которой он ведет речь, также охватывает “богоизбранный народ Израиля, продолжением и завершением которого считает себя новозаветная церковь”, его теологический интерес очевиден. Кроме того в его понимании для церкви “зачатком ее, “детоводителем ко Христу” был духовный мир античности”. “Но и в отколовшихся от нее христианских исповеданиях и даже магометанстве и буддизме и – в ко-

⁷³ Там же. С. 93.

⁷⁴ Там же. С. 93. – *Прим. пер.*

⁷⁵ В то же время, когда Франк издал свою социальную философию, им была опубликована на немецком языке статья “Образ и свобода в греческом православии” (См.: Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Darmstadt, 1929. S. 309–346). Франк развивает здесь свое понимание свободы и единства и использует его как масштаб для оценки христианских конфессий. Истинную связь между свободой и единством посредством Богочеловечества, по мнению Франка, можно встретить лишь в православии (С. 343). В данной статье высказывания Франка остаются не свободными от схематизма; историческое многообразие оказывается втиснутым здесь в прокрустово

нечном счете – во всех языческих религиях церковь видит наряду с искажениями и объединениями зачаток веры и потому считает и их по крайней мере потенциально сопринадлежащими к ней”, – пишет Франк⁷⁴ задолго до того, как Второй ватиканский собор дал весьма схожее определение истинной универсальной церкви⁷⁵.

“Правда”, основанная в богочеловеческом живом бытии, служит мерой морального поступка человека в мире⁷⁶. Она нигде не предана словесно, но всегда по-новому раскрывается в эмпирическом измерении “соборности”. Будучи противником любой формы социального и правового позитивизма, Франк подчеркивает, что «между соборным началом “мы” и [...] началом “правды” как божественным началом в самой человеческой жизни существует “соотносительная связь”», и тем самым находит основание для укорененности свободы в общественном бытии⁷⁷. В своей социальной философии 1929 г. Франк усматривал “назначение” человечества в том, что оно в своем конкретном обобществлении будет целиком пронизано “правдой”, причем настолько, чтобы человечество смогло раствориться в церкви и смог бы осуществиться “теозиз”, обожение человеческого мира. Кроме того, Франк осознает в данном случае, что в эмпирической жизни двойственность пространственно-временной ограниченности и неограниченной божественной жизни остается “принципиально непреодолимой”⁷⁸. В своем произведении “Свет во тьме”, завершенном им после Второй мировой войны в Лондоне, на первый план выходит убеждение в том, что тьма и неправда могут быть преодолены лишь в чуде нового творения.

В главе “О церкви” третьей книги трактата “Об ученом незнании” Николая Кузанского “истина” также является центральным понятием. И хотя Кузанским руководили иные исходные установки, между ним и Франком обнаруживаются все же потрясающие парал-

ложе традиционных представлений. Для характеристики “соборности” в православии им многократно используется понятие “coincidentia oppositorum”, однако имя создателя этого понятия – Николая Кузанского – при этом не упоминается.

⁷⁶ Понять оправданность параллели между понятием “правда” у Франка и “истина” у Кузанского, на которую указывает П. Элен, помогает замечание Франка, сделанное им в статье “Сущность и ведущие мотивы русской философии” (1925), из которого можно сделать вывод о значительной степени синонимичности этих понятий: «У русских, кроме слова “истина”, которому точно соответствует немецкое “Wahrheit”, имеется еще другое понятие [...]. Это понятие выражается непереводаемым словом “правда”. “Правда”, с одной стороны, означает истину в смысле теоретически адекватного образа действительности, а с другой – “нравственную правоту”, нравственные основания жизни, ту самую духовную сущность бытия, посредством которой оно становится внутренне единым, освящается и спасается» (Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 152.) Это же понятие Франк использовал и позже в своей социальной философии. См. параграф «Церковь» и “мир» главы третьей “Духовных основ общества”. – Прим. пер.

⁷⁷ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 92.

⁷⁸ Там же. С. 97 и сл.

лели. Кузанский говорит об интеллектуальной природе человека, которая силой интенциональности по существу устремлена к познанию “непреходящей истины” (“*veritas incorruptibilis*”). Эта истина, однако, лишь тогда является подлинно непреходящей, когда в ней самой соизнается Бог. В той степени, в которой разум достигает истины, он сам превращается в ее образ: “Так вот разумная природа, вбирая в себя жизнь, способна претворяться в эту *жизнь* благодаря присущей ей обратимости, как воздух, вбирая солнечный луч, претворяется в свет”⁷⁹. Стремление к “истине” воплощает себя в “любви к Христу”. “Истина нашей плоти окажется пребывающей не в самой этой плоти, а в истине плоти Христа, а истина нашего духа – в истине духа Иисуса Христа [...], и всё будет в нем, и все составит *единого Христа*”⁸⁰.

Человеческий разум способен воспринять “вечную истину” целиком лишь “в покое вечного мира, в Иисусе Христе”⁸¹. В этом смысле для Кузанского *церковь* является целью любого “разумного” человеческого устремления, ибо всё соединяется “с Христом или верой и любовью в этой жизни, или созерцанием и блаженным обладанием в иной”⁸². Взор Кузанского устремлен к исполнению в “вечности”, в котором человечество объединено с “истиной”, в ней имеет неограниченную радость и в этом смысле является “*триумфирующей*” церковью. Тогда достигается и единство человечества, поскольку единое человеческое бытие Христа осуществляется во всех людях: “*Истина нашего тела – в истине тела Христа, а истина нашего духа – в истине духа Иисуса Христа*”⁸³.

Внимание Франка направлено в первую очередь на церковь, которая пребывает на “службе” у истины и находится еще на *пути* к актуальному объединению с человечеством. Взгляд на историю и на свое собственное существование в первые десятилетия XX столетия дал ему повод подчеркнуть, что “высшее назначение человеческой жизни”, неограниченное объединение мира и церкви, не может быть осуществлено в условиях земного существования, поскольку «полное осуществление этого назначения равносильно окончательному преображению и “обожению” человека»⁸⁴. “Вечная истина”, к которой человек в обязательном порядке устремлен силой своей разумной природы, в общественной и политической действительности достигается всегда лишь “приблизительно” – таков был живой опыт как Франка, так и Кузанского⁸⁵.

⁷⁹ Николай Кузанский. Об ученом незнании. Кн. III. Гл. 12, п. 259. С. 181, пер. В.В. Биbihина. – *Прим. пер.*

⁸⁰ Там же. П. 256. С. 180. – *Прим. пер.*

⁸¹ Там же. П. 259. С. 182. – *Прим. пер.*

⁸² Там же. П. 255. С. 179. – *Прим. пер.*

⁸³ Там же. П. 256. С. 180. – *Прим. пер.*

⁸⁴ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 97.

⁸⁵ См.: Николай Кузанский. О предположениях.

“Торжествующая церковь” Кузанского, чье “торжество” есть торжество вечной истины, может служить образцом для реализации того, что Франк понимает под “соборностью” – богочеловеческим началом жизни, или онтологической основой любого обобществления. Здесь также можно обнаружить причину того, почему Франк нашел в кардинале из Куз своего главного учителя. “Такое единение и есть церковь, то есть собрание многих в едином, подобное тому, как многие члены сплочены в едином теле, каждое на своей ступени: каждый отличается от другого, всякий входит в единое тело, через посредство которого единится с любым другим, и ни один не может жить и самостоятельно существовать вне тела, потому что хотя каждый член тела есть все [члены], но это только через посредство тела”. И далее по тексту в трактате “Об ученом незнании”: “В самом деле, церковь означает единство многих с сохранением личностной истины каждого без смешения природ и ступеней. [...] Подумай же теперь, как велико это единство, в котором оказывается и максимальное абсолютное божественное единство, и единство божества и человечности в Иисусе, и единство божества Иисуса с блаженными в торжествующей церкви”⁸⁶. В этой церкви “каждый из блаженных без нарушения истины своего собственного бытия оказывается в Христе Иисусом *Христом*, и через него в боге – *бозом*...”⁸⁷.

Несомненное принципиальное отличие Франка от Кузанского состоит в направленности взгляда: Франк ищет в новозаветном христианском понятии “церковь” онтологическое основание. Кузанский мыслит как теолог и проясняет универсальную теологическую основу “доступных разумному восприятию” представлений. Поскольку для него важна посредствующая роль Христа в божественном бытии человека, то и “истина”, чье исполнение и осуществление приводит к “торжеству”, с самого начала понимается персонально. Однако последнее утверждение относится и к философу Франку. Для него также бытие в высшей степени персонально, ведь оно может быть обнаружено лишь в самобытии человека, всегда связанным с бытием “ты”, а в конечном счете с Богом.

Наибольшее влияние на Франка в философском учении Кузанского оказало понятие бытия или реальности и тем самым теснейшим образом связанное с ним познавательное начало “*docta ignorantia*”. На определение той роли, которую Франк отводит церкви в своей социальной философии, оказали влияние, конечно, и другие источники. Однако невозможно исключить, что толчком для франковского философско-теологического понимания церкви, определяемой как “служение истине”, послужил Николай Кузанский. Франк

⁸⁶ Николай Кузанский. Об ученом незнании. Кн. III. Гл. 12, п. 256, 261. С. 179 и 180, 182, пер. В.В. Библихина.

⁸⁷ Там же. П. 260. С. 182.

и Кузанский отделены друг от друга пятью столетиями и совершенно отличными обстоятельствами жизни. Однако оба гения знали “живым” образом, что истина есть сама жизнь.

Перевод Оксаны Назаровой под редакцией Петера Элена.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ВОСТОКА

ДВИЖЕНИЕ ИЛИ ДЕЙСТВИЕ: ГРАММАТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ВАЙШЕШИКА

В.Г. Лысенко

ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМУ

Нигде так явно не сказывается различие подходов грамматистов и вайшешиков, как в их анализе действия (*karman*, *kṛiyā*). Если вайшешиков интересует прежде всего его “механика”, то грамматистам, напротив, практически безразлично, как оно устроено “на самом деле”, их волнует, как оно передается в языке, из каких лингвистических форм (корень, суффикс, слово, предложение) образуется, или – повернем вопрос несколько иначе – какими грамматическими и семантическими характеристиками должны эти формы обладать, чтобы его выражать? Если действие передается глаголом, что в последнем важнее для осуществления этой функции – корень, приставки суффиксы или личные окончания? Какую роль играет каждый из этих грамматических элементов в передаче характеристик действия? Какова при этом функция *карак*, или факторов реализации действия? Выражают ли они действие наряду с глаголами?

Важно заметить, что и вайшешики и грамматисты пользовались практически теми же самыми терминами *kṛiyā* и *karman*, производными от глагола *kr* – “делать”, “действовать”, “совершать”, “исполнять”. В словарях значения этих терминов во многом совпадают (“действие”, “деятельность”, “активность”, “дело”, “движение”, “работа”, “исполнение”, “ритуал”, “жертвоприношение” и т.п.). Однако в учениях этих мыслителей они вписались в разные перспективы и довольно существенно разошлись в своих коннотациях. Грамматисты понимают *kṛiyā* как “действие” в самом широком смысле: это любая форма активности, даже не связанная с движением, например стояние на месте (см. далее), *karman* же имеет узко технический смысл *караки* – “объекта действия”¹.

¹ Вещь, живое существо, отношение, словом любой фактор становится *каракой*, если он участвует в реализации действия. Стало быть, способность быть *каракой* не присуща вещам извечно, она принадлежит им только в той мере, в какой язык представляет их в роли того или иного фактора действия. Одна и та же вещь может выступать в роли разных *карак*, например дерева, от которой удаляются,

Вайшешики используют преимущественно термин *karman* (хотя в их текстах встречается и *kriyā*). Большинство индологов переводят этот термин как “действие”, но специалисты вайшешиковеды отдают предпочтение переводу “движение”. Понятие “действия” шире понятия “движения” (всякое движение может рассматриваться как действие, но не всякое действие является движением). В европейских языках под “действием” (*action*) понимается то, что кто-то делает и посредством чего реализует свои цели, иными словами, действие всегда окрашено намерениями субъекта, тогда как “движение” (*motion, mouvement*) – это изменение положения предмета в пространстве.

В сущности, это разные аспекты одного и того же процесса: действие можно представить как совокупность “движений”, а движение – как набор “действий”. Например, процесс приготовления пиццы (любимый пример грамматистов) можно рассматривать как ряд последовательных действий, скажем, установку котла на очаг, заливание в него воды, а можно видеть в нем только последовательность движений: перенесение котла с одного места на другое, поднятие и опускание рук, вращение ложки в котле и т.д. Первое соответствует подходу грамматистов, второе – вайшешиков.

Если же брать идею действия-движения в самом общем плане, то в случае вайшешики мы имеем дело с интерпретацией движения в рамках системы категорий-*падартх*, в которой движение – один из шести факторов реальности. Отсюда и вайшешиковская “анкета” для изучения движения: отношение движения и субстанции (*дравья*), движения и качества (*гуна*), движения и пространства (*дхиш*) и т.п. Однако грамматическая концепция действия была исторически более ранней, поэтому я начну именно с нее.

ПАНИНИ, ЯСКА, ПАТАНДЖАЛИ

Возникшая как вспомогательный инструмент (*веданга*) толкования ритуалистических предписаний Вед, грамматика (*вьякарана*) тоже сосредоточилась на действиях (*kriyā*), считая его семантическим ядром предписания. Вокруг него устанавливаются системные связи прямого дополнения, субъекта, обстоятельств места времени и т.д.

служит *ападаной* действия удаления, но деревня, в которую идет Девадатта, служит *адхикараной* действия передвижения. Можно установить определенное соответствие между *караками* и падежами. *Ападана* соответствует аблативу, *сампрадана* – дательному, *карана* – инструментальному, *адхикарана* – локативу, *карман* – винительному, *картри* – инструментальному падежу. Но это соответствие неполно: мы не найдем *караки*, соответствующей родительному падежу. Более того, у Панини нет понятия грамматического субъекта, т.е. подлежащего (он выражается глагольными окончаниями). Кроме того, *карака* “агент” (*kartā*) отражена как в именительном, так и в инструментальном падежах, она также может выражаться только глагольным аффиксом и в этом случае у нее вообще нет падежных окончаний, а *карака* “объект” (*karman*) может выражаться не только винительным, но и родительным, дательным и даже творительным падежами.

Последние интересовали грамматистов лишь в качестве *карак*. *Караки* трактуются как *sādhana* или “вспомогательные средства осуществления”, в то время как само действие характеризуется как *sādhya*, “подлежащее реализации”, процесс, становление. Данные “установочные принципы” распространяются у грамматистов и на область обыденной, разговорной речи.

Начиная с Панини, *kṛiyā*, “действие”, считалось общим значением всех глагольных корней, хотя сам Панини чаще использовал термин *bhāva* (от корня *bhū* – “быть”, “становиться”), перевод которого представляет известные трудности. Сам этот термин применялся не только к глаголам (прежде всего в пассивной безличной форме), но и к существительным с абстрактными суффиксами *tā* и *tva*, выражающим “состояние кого-то и чего-то”, например “коровность” – состояние коровы, или же “факт бытия кем-то и чем-то”, например “сыновость” – факт бытия сыном. Хотя Панини не считал *kṛiyā* и *bhāva* синонимами, грамматисты утверждают, что они имеют общий референт – глагольный корень (*dhātu*)².

Однако краеугольным всех последующих лингвофилософских размышлений грамматистов стало противопоставление *bhāva* и *sattva* как значения соответственно глаголов и имен, где первое выражает “становление”, “процесс”, “бытие в ходе его реализации”, “некое длящееся или постоянно воспроизводящееся состояние” а второе – “свершенное бытие”, “сущее”, “законченную вещь”. С противопоставлением этих терминов мы встречаемся в “Нирукте” (далее – Ни) Яски: “основное значение глагола – это *bhāva* (“становление” и т.д.), основное значение имени – *sattva* (“сущее” и т.д.)”³. Яска подчеркивает, что *bhāva* как процесс, начатый, разворачивающийся, но еще незавершенный, выражается глаголом (*ākhyāta*), в то время как бытие, уже свершившееся, осуществленное, наличное и статичное, взятое уже после того, как реализовалось его становление – *sattva* (абстрактное существительное от причастия настоящего времени *sant*), обозначается именем (*nāman*).

² По мнению Патанджали, сутра Панини *bhūvādayo dhātavaḥ* “то, что выражает [глагольные корни], начиная с *bhū* – “быть”, “существовать, обозначается термином *dhātu* (“глагольный корень”) (1.3.1) раскрывается в двух формулах: *bhāvavacano dhātuḥ* “то, что выражает *bhāva*, обозначается термином *dhātu*” и *kṛiyāvacano dhātuḥ* “то, что выражает *kṛiyā*, обозначается термином *dhātu*” (комментарий к Пан 1.3.1.) С точки зрения П. Фильоза, *bhāva* здесь означает “бытие”, причем взятое в аспекте “процесса, направленного к бытию” (*procès vers l'être*), в то время как *kṛiyā* значит просто “действие” без уточнения того, идет ли речь о действии уже завершеном или только о процессе его реализации. В этом смысле, отмечает Фильоза, термин *bhāva* представляется более описательным и иллюстративным, чем термин *kṛiyā* (Фильоза 1986: viii)

³ *bhāvapradhānam ākhyātam, sattvapradhānāni nāmāni* (Ни 1.1). Обращает на себя внимание, что и *bhāva* и *sattva* являются производными от глаголов, соответственно, *bhūyas*, которые означают одно и то же – “быть”, “существовать”. Это их изначальное тождество будет прекрасно обыграно в монистической концепции Бхартрихари.

Следуя Яске, глагол можно мысленно отличить от существительного с помощью следующей умственной операции: вместо “наличных” предметов (sattvana), например “коровы”, “лошади”, “человека”, “слона”, подставляется указательное местоимение *adas*, “это”; тогда как вместо нахождения в процессе какого-либо действия: сидения, сна, хождения, например “он сидит”, “он спит”, “он идет”, “он стоит” – глагол *bhavati* (“он находится в процессе”)⁴.

Значительное влияние на последующую лингвофилософскую традицию оказала концепция шести модификаций (*vikāra*) *bhāva* Варшьяяни, цитируемого Яской. Они выражены глаголами: “рождается”, “существует”, “изменяется”, “растет”, “деградирует”, “разрушается”⁵. Варшьяяни, как и сам Яска, понимает *bhāva* в смысле *kriyā* – “действия”, “становления” и т.д., (хотя последующие грамматисты иногда трактуют модификации *bhāva* как разные *состояния* единого неизменного, статичного бытия).

“Рождение [означает] начало первой [стадии] становления, последующее становление не подразумевается и не отрицается (в первый момент появления вещи мы еще не знаем, какой она будет. – *В.Л.*). Существование [означает], что имеется ограничение возникновению сущего (вещь стала сама собой. – *В.Л.*). Изменение означает модификацию элементов недеградирующего бытия (т.е. неэнтропийные процессы. – *В.Л.*). Рост означает увеличение [в размере] членов тела или [увеличение количества] объектов, связанных с ним, когда он (человек) возрастает победой или телом. Выражение же “деградирует” [означает] только обратный порядок [по отношению к росту]. Разрушение означает начало последней стадии, предыдущее становление не подразумевается и не отрицается (Ни 1.1.)⁶. Легко заметить, что речь идет о фазах естественного цикла природных явлений, аналоги которым можно найти в других древнеиндийских текстах, особенно буддийских, где упоминаются главным образом четыре фазы (рождение, пребывание, деградация,

⁴ *Ada iti sattvānām upadeśaḥ. Gaur aśvaḥ puruṣo hasitī. Bhāvāṅiti bhāvasya. āste śete vrajati tiṣṭhātī* (Ни 1.1.). Яска еще не проводит четкого различия между значением самого глагола (*ākhyāta*) и глагольного корня (*dhātu*), но подчеркивает, что отглагольное существительное отличается как от существительного (*nāman*), так и от глагола. “Оба [и глагол и отглагольное существительное] выражают *bhāva* (“становление”, “действие”), однако посредством глагола оно выражается как процесс, имеющий временную последовательность (*pūrvapāribhūta bhāva*), например “он идет”, “он готовит”, отглагольное же существительное обозначает *bhāva* как уже завершенное, воплощенное (*mūrta*) сущее, как, например, “хотьба”, “приготовление”. (*tad yatrobhe bhāvapradhāne bhāvataḥ pūrapāribhūtaṃ bhāvam ākhyātenācāṣṭe, vrajati pacati upakramaprabhṛty apavargaparyantaṃ mūrtaṃ sattvabhutaṃ sattvanāmbhīḥ, vrajya, prakṛitir iti, ada iti sattvānām upadeśaḥ* Ни 1.1.).

⁵ ...*jāyate*’sti *vipariṇamate vardhate, ’pakṣiyate vinaśyati* (Ни 1.2.).

⁶ *Jāyata iti pūrvabhāvasyādīm ācāṣṭe. Nāparabhāvam ācāṣṭe na pratiśedhati. Asṭity utpannasye saltvasy āvadhāraṇam. Vipariṇamata ity apracyavamānasya tattvād vikāram. Vardhatā itī svāṅgabhuyuccayam sāmyaugikānaṃ vārthānām. Vardhate vijayeneti vā. Vardhate śaīreneti vā. Apakṣiyata ityetenaiḥ vyākhyātaḥ pratiloman vinaśyati aparabhāvasyādīm ācāṣṭe. Na pūrvabhāvam ācāṣṭe na pratiśedhati* (Ни 1.2.).

смерть). Однако если в последних эти фазы инкорпорированы в религиозные или философские доктрины, то у наших грамматистов они служат семантической матрицей для определения глаголов. Любой глагол должен в принципе вписаться в одну из этих модификаций.

Если учесть, что Яска, который вполне мог быть современником Панини, жил в VI–V вв. до н.э., задолго до появления философских школ, а цитируемый им Варшьяяни – вероятно, еще раньше, то нельзя не поразиться степени философичности приведенных определений. Концепция шести модификаций, представляющая, несомненно, результат систематизации разных доктрин и точек зрения на bhāva, ярко свидетельствует о развитости “онтологических” размышлений среди грамматистов. Похоже, что анализ языка вывел грамматистов к проблемам понимания бытия гораздо раньше, чем к этому пришли философы⁷.

Патанджали, автор «Махабхашьи» (комментария к сутрам Панини «Аштадхьяи») в дискуссии по поводу Пан 1.3.1., bhāvavacano dhātuḥ “то, что выражает bhāva (в смысле существования как действия или процесса) носит имя dhātu (глагольный корень)”⁸, высказывает интересные соображения по поводу действия. В ответ на вопрос: “Что такое действие?” он приводит ряд слов, выражающих разные формы действия (дает так называемое остенсивное определение): ihā (“усилие”, “стремление”) ceṣṭa (“жест”, “движение тела”) vyāraṅa (“активность”, “занятие”)⁹, показывая тем самым, что в разговорной практике встречается много слов, обозначающих действие. Однако что лежит за всеми этими словами и можем ли мы дать определение действию как некоему объективному событию? Патанджали отвечает: “То, что носит имя действия, есть нечто абсолютно невоспринимаемое. – Действие нельзя видеть в форме массовидного объекта, подобно тому, как [эмбрион невозможно видеть иначе, чем в форме] выкидыша. Оно познаваемо только с помощью вывода. Какого вывода? Когда присутствуют все факторы реализации действия, выражение расati (он готовит еду) иногда употребляется, а иногда не употребляется”. Действие – это есть, поистине, то, в присутствии чего употребляется выражение “он готовит еду”. Или же то, посредством чего Девадатта, который был здесь, оказался в Паталипутре, есть действие”¹⁰.

⁷ Описание Бхартрихари разных онтологических толкований этих шести модификаций, включающее сведение их к двум, или даже к одной – рождению (см. далее), охватывает и космологические теории в духе санхьи и монистические учения в духе адвайта веданты и даже нечто подобное позиции вайшешики.

⁸ Я ссылаюсь на “Махабхашью” в издании Кильхорха “Вьякарана Махабхашья”, далее ВМбх.ВМбх 1 : 254 (13).

⁹ Kā punaḥ kriyā. ihā. Kā punar ihā. Ceṣṭā. Kā punaḥ kriyā. Vyāpāraḥ ВМбх 1 : 254 (13, 14).

¹⁰ Kriyā nameyam atyantāparidṛṣṭā. Aśkyā piṇḍibhūta nidarśayatam yathā garbho nirludīthaḥ. Sāmāvanumānagamyā. Ko’sāvanumānaḥ. Iha sarveṣu sādhanēṣu sannihiteṣu kadācit pacatīyetaḥ bhavati kadacina bhavati. Yasmin sādhanē sannihite pacatīyetaḥ bhavati sānunaṁ kriyā. Athavā yayā devadatta iha bhutvā pātaliputre bhavati sānunaṁ kriyā. ВМбх 1 : 254 (15–19).

Можно видеть, как искусно грамматист избегает “онтологического” определения действия, стараясь оставаться только в пределах вербального выражения. Вместе с тем он упорно отстаивает вполне философскую идею невосприимчивости действия, ссылаясь на широко известный факт: эмбрион, который можно наблюдать, – это уже не эмбрион, а просто масса вещества, лишенная жизни. Точно так же мы можем наблюдать только “мертвый” результат движения или действия.

Для Патанджали очевидно, что действие не существует ни без агента, ни без объекта, ни без инструмента, ни без адресата и т.п. Все это составляет *караки*, или аксессуары действия (*sādhana*), но, с точки зрения Патанджали, еще не само действие. Аксессуары могут быть в наличии, но это не значит, что действие обязательно произойдет. Есть повар и есть рис, но приготовление риса иногда имеет место, а иногда нет. Если же при наличии аксессуаров происходит приготовление риса – это и есть действие. Или же другой его пример: Девадатта, который находился здесь, оказался в Паталипутре. То, благодаря чему это произошло, также есть действие. С одной стороны, оно неотделимо от своих аксессуаров в том смысле, что мы никогда не наблюдаем и не выражаем его как таковое, без этих аксессуаров, но, с другой – не сводится к ним. Если мы говорим, что Девадатта идет, то всегда подразумеваем, что происходит нечто, в результате чего этот индийский Иван меняет свое местоположение. Фактически, действие есть гипотетическое объяснение факта изменения местонахождения Девадатты, которое нельзя наблюдать, а можно только вывести из его аксессуаров (аргумент типа *артханаптити* – гипотетического предположения, типа Девадатта не ест днем, но при этом толстеет, стало быть, он ест по ночам).

“Но откуда известно, что корень рас (“готовить пищу” и т.п.) выражает действие? – продолжает спрашивать оппонент. – Поскольку эти слова относятся к тому же самому объекту, что и [корень] “делать” (*kar*): “Что он делает?” – “Он готовит еду”; “Что он будет делать?” – “Он будет готовить еду”; “Что он сделал?” – “Он приготовил еду”¹¹.

Если, по Яске, всякий глагол можно заменить на *bhavati*, то Патанджали считает, что в глаголе важнее всего корень (*dhātu*) и что все глагольные корни должны отвечать на вопрос: *kiṃ karoti* (“что он делает?”). Иначе говоря, значения глагольных корней являются разновидностями, вариациями, аспектами значения корня *kar*, *ḥr* (“делать”, “действовать”, “быть активным”, “двигаться”). В качестве примера взят глагольный корень *ras* (“готовить еду”). Между ним и *ḥr* имеется семантическая связь, т.е. они относятся к одному и тому же объекту – рису (*samanādhikarāṇa*).

¹¹ *Katham punarjāyate kriyāvacanāḥ pacādaya iti. Yadeṣāṃ karoti nā sāmānādhikaranyam. Kiṃ karoti pacati. Kiṃ kariṣyati pakṣyati. Kiṃ akarṣat apakṣid iti* (ВМбх 1, р. 254, 20–21).

Однако подобная трактовка глагольных корней вызывает вполне законные сомнения, которые автор Мбх добросовестно излагает: такие корни, как *as*, *bhū* (“быть”, “существовать”, “становиться”) и *vid* (“познавать”) не отвечают на вопрос: “Что он делает?”. Кроме того, глаголы *bhavati* (“он существует”) и *pacati* (“он готовит еду”) не относятся к одному и тому же объекту, добавляет Нагеша¹². Вместе с тем в санскритской грамматике они считаются глагольными корнями.

В ответ на эти возражения Патанджали предлагает рассмотреть другое грамматическое определение глагольного корня, приведенное в Пан 1.3.1: *bhāvavacano dhātuḥ* “то, что выражает *bhāva* (в смысле существования как действия или процесса), носит имя *dhātu* (глагольный корень)”. Но у оппонента возникает вопрос: откуда известно, что глагол *pac* “готовить еду” и т.п. выражают существование? – Благодаря тому факту, – отвечает Патанджали, – что эти глаголы относятся к тому же объекту, что и глагол *bhu* “существовать”, например *bhavati*, *pacati* (“он существует”, “он готовит пищу”) *bhavati*, *pakṣyati* (“он существует”, “он приготовит пищу”), *bhavati*, *apākṣhī* (“он существует”, “он приготовил пищу”)¹³.

Сочетание двух глаголов в 3 л. ед. числа с точки зрения санскрита не имеет никакого смысла. Патанджали приводит его только для того, чтобы показать, что глаголы *pac* и т.п. во всех трех временах и глагол “существовать”, могут относиться к одному и тому же агенту, но заметим, что последний глагол употребляется только в форме настоящего времени (агент, который уже не существует или еще не существует, не может быть тем же самым, кто готовит пищу в прошлом, настоящем и будущем).

Это наводит оппонента на другое возражение: если глагол “существовать” выражает только то, что актуально существует, то глаголы, выражающие разрушение (*bhid*, *chid*), и небытие (*abhāva*), не попадают в разряд *dhātu*, глагольных корней. Более того, туда рискует не попасть даже сам глагол *pac*, поскольку он, как мы видели, не совпадает по грамматическому времени с глаголом *bhu*, т.е. не демонстрирует по отношению к нему такое же совпадение с ним по референту (*samanādhikaraṇa*), как с глаголом *kr* “делать” (Там же).

Патанджали предлагает две другие трактовки *bhāva*. Согласно первой из них, *bhāva* выражает агент действия, согласно второй – его объект. Ссылаясь на авторитет Панини, Патанджали принимает первую трактовку, поясняя, что *bhavati*, *pacati* следует понимать в том смысле, что действие приготовления пищи и т.п. являются агентами действия существования (Там же: 257).

¹² ВПМбх 1 : 186.

¹³ *Yadi punar bhāvavacano dhāturityevam lakṣaṇam kriyeta. Katham punarjñāyate bhāvavacanāḥ pacādaya iti. Bhavati pacati. Bhavati pakṣyati, bhāvatyapakṣiditi* ВМбх 1 : 256 (17–19).

Возвращаясь к определению dhātu через kriyā, Патанджали отмечает, что оно подразумевается в Пан. 1.3.1. Упрек в том, что, приняв его, невозможно считать глагольными корнями, такие глаголы, как as, bhū, vid, снимается, по его мнению, уточнением значения понятия kriyā: “Девадатта ест руками рис из медного чана”¹⁴. Мы не говорим, что факторы реализации действия действуют (т.е. суть само действие). Что же тогда есть [само действие]? Действие – это способ функционирования факторов реализации действия. Факторы реализации действия функционируют одним способом, если рис простой, и другим способом, если он с мясом. В этом случае термин dhatu применим в отношении корней as, bhū, vid, поскольку эти факторы реализации будут функционировать одним способом, если речь идет о существовании, и другим, если речь идет о смерти¹⁵. Далее Патанджали ссылается на шесть модусов bhāva Варшьяяны, среди которых есть и глагол as – asti “это существует”. Но оппонент утверждает, что в этом случае термин dhātu будет неприменим к корню shthā (“стоять”), поскольку стояние, т.е. пребывание в неизменном состоянии, не включено ни в одну из шести названных модификаций.

¹⁴ Фраза описывает процесс реализации действия, однако возникает вопрос, что именно в этом описании есть kriyā? Ни один из элементов не может быть назван kriyā сам по себе, без учета других элементов: акт поедания пищи не существует в чистом виде без своего агента, инструмента, локуса и объекта.

¹⁵ Kim yat tad devadattaḥ kaṃsapātryāṃ pāṇinaudanaṃ bhunkta iti. Na bhrūmaḥ kārakāṇi kriyeti. Kim tarhi. Kārakāṇāṃ pravṛttiviśeṣaḥ kriyā. Anyathā ca kārakāṇi śuṣkaudane pravartante 'nyarhā ca māṃsaudane. Yadyavam siddhāstibhavadividyaḥ dhātusamjñā. Anyathā hi kārakānyastau pravartante 'nyathā hi mriyatau (ВМбх 1 : 258, 10–13). Естественнo, что столь абстрактное определение требовало интерпретации. Недостатка в них, конечно, не было, в чем мы можем убедиться по комментарию Хелараджи к 3.8.1 ВП, где дается подробный обзор всех существовавших в его время точек зрения. Предметом толкования стало буквально каждое слово. Прежде всего возник вопрос о *караках* – факторах действия. Имеются ли в виду все они, или только отдельные из них. Одни полагали, что имеются в виду только две *караки*: агент (karṭṛ) и объект (karman), поскольку именно на них указывают глагольные суффиксы. Другие подчеркивали, что определение Патанджали относится не к глагольным корням, а к действию, в этом смысле оно распространяется на все *караки*, являющиеся его разными факторами. Третьи делали ударение на слово *viśeṣa*, видя в нем характеристику результата (phala) действия, совершенного при участии *карак*, например разваренность риса является результатом, достигнутым при участии всех *карак*. Четвертые считали, что под *караками* подразумевается только агенты действия и что под *pravṛttiviśeṣa* Патанджали имеет в виду разные способы поведения этих агентов. Они ссылаются на его высказывание, в котором утверждается, что поведение агентов по отношению к обычному рису будет иным, чем поведение агентов по отношению к рису с мясом. Как поясняет комментатор, к первому они отнесутся с безразличием, ко второму с энтузиазмом. Аналогичным образом, способ функционирования или поведения (pravṛtti) агента, которое может быть выражено глаголом asti “он существует”, будет иным, чем поведение другого агента, о котором говорят: mriyate “он умирает”. Таким образом все глагольные корни выражают действия, действие же понимается как разные способы функционирования агентов. В этом случае as, bhū и vid также попадают в разряд глагольных корней.

В этом случае глагол [в выражении] “он стоит на месте” (tiṣṭhati) должен исключать другие модификации, поскольку одно действие исключает другое действие, а одна субстанцию – другую субстанцию. Например, кто-то спрашивает [группу людей] о ходе болезни Девадатты. Один отвечает: “Усугубилась”, другой: “Сходит на нет”, третий: “Стоит на месте”. Когда он (третий) это говорит, имеется в виду исключение как усугубления, так и улучшения¹⁶.

Иными словами, тот факт, что “стояние на месте” исключает другие действия говорит о том, что оно тоже является действием (только действие может исключать другие действия). Так Патанджали пытается доказать, что все модификации bhāva “становления” Варшьяни, включая as, имеют значение kriyā – действия. Даже “статический” глагол “он стоит, пребывает на месте” (tiṣṭhati), не перечисленный среди них, обладает всеми критериями действия. Когда мы слышим, что кто-то или что-то “пребывает на месте”, мы узнаем о специфическом действии, которое исключает другие действия, например развитие или деградацию, стало быть и в этом случае речь идет о специфическом способе функционирования *карак*.

Вместе с тем в разговорной практике слова karman – объект действия (одна из *карак*) и kriyā (само действие) часто употребляются как синонимы: kām kriyām kariṣyasi / kim karman kariṣyasi (“Какое действие ты собираешься совершить?”) Панини указывает: “Объект, который агент стремится обрести прежде всего, есть karman” (1.4.49)... Действие – тоже является тем, что больше всего стремятся обрести. Посредством какого действия? Посредством действия рассмотрения, посредством действия желания и посредством действия решения. В этом мире человек, у которого действию предшествует размышление, сначала замысливает какую-то цель, как только цель замыслена, появляется желание, как только желание сформировалось, появляется решение, как только решение принято, появляется активность, как только активность реализуется, происходит достижение результата. Таким образом действие является также *карманом* – своим объектом¹⁷.

Заметим, что в таком толковании kriyā объемлет весь спектр человеческой активности и – что особенно важно – размышление, мысленное целеполагание, эмоциональные и волевые моменты. В представлении Патанджали действие – это сложный комплекс

¹⁶ Kim avastho devadattasya vyādhir iti. Sa āha. vardhata iti. Aparā āha. Apakṣhiyata iti. Aparā āha. Sthita ity ukte vardhatecāpakṣhiyateśca nivṛtibhavati ВМбх 1 : 258 (17–18).

¹⁷ Kriyā hi loke karmety upacaranti . Kim karma kariṣyasi... karturīpsitamā karma. Ity ucyate katham ca nāma kriyayepsitamā syāt. Kriyāpi kriyayepsitamā bhavati. Kayā kriyayā. Saṃpaśyati kriyayā prārthayati kriyayādhyavasyati kriyayā vā. Iha ya eṣa manuṣyaḥ prekṣāpūrvakāri bhavati sa buddhyā tāvat kaṃcid artham saṃpaśyati saṃdṛṣṭe prārddhanā ‘dhyavasāyo ‘dhyavasāya ārambhārambhe nirvṛtīnirvṛtau phalāvāptiḥ. Evaṃ kriyāpi kṛtrimaṃ karma. Мбх к 1.3.14 (ВМбх 1 : 277 (28, 22–26, 1–3)).

сознательной (целесолагающей, целенаправленной), эмоционально окрашенной и волевой деятельности человека. Среди многочисленных примеров действий вряд ли можно найти движения природных стихий, над которыми размышляли вайшешики. Этот акцент грамматистов на сознательном, мотивационном аспекте действия ярко свидетельствует о том, что язык, который служил им основным источником анализа, был языком сугубо прагматических отношений человека к окружающему его миру. Все в нем имело смысл только в преломлении человеческих целей, а точнее пользы, или вреда.

Если не считать усилий Яски и впоследствии Патанджали свести значения всех глаголов к значению корней *bhu*, *kr* или *as*, понимаемых как выражение процесса становления (что можно расценивать как стремление определить предельно общий семантический критерий всего этого класса лингвистических форм), грамматисты не предпринимали серьезных попыток классифицировать значения глаголов в соответствии с теми или иными реальными характеристикам действия. Некой семантической рамкой для классификации действий могли бы стать шесть модусов *bhāva* (рождаться, существовать, изменяться, расти, деградировать, умирать). Но никакие реальные классификации, на этом построенные, мне не известны.

БХАРТРИХАРИ

Патанджали приурочивал свои размышления о действии к трактовке некоторых правил Панини и поэтому трудно ожидать от него какого-либо систематического подхода к этой проблеме. Для автора лингвофилософского трактата “Вакаяпадия” (далее ВП) Бхартрихари же действии (*krīyā*, *pravṛtti*) – одно из ключевых понятий его лингвофилософии. Внутреннее слово, содержащее в себе семена всего сущего, лежит в основе всех действий (ВП 1.121–122). Сама возможность познания действия в акте интуиции (*pratibhā*) и его выражения в словах зиждется на этом внутреннем слове, являющемся прообразом, высшим смыслом и, наконец, единственной целью активности живых существ в этом мире.

Как и многие другие грамматисты, Бхартрихари считал, что предложение прямо выражает или же подразумевает действие, однако, с его точки зрения, связывание действия с глаголом вовсе не обязательно¹⁸. Деление на части речи (глагол, имя и т.д.), как и деление предложений на слова, а слов – на корни, суффиксы и

¹⁸ Он приводит ряд примеров, в которых действие выражается другими частями речи. Так, когда мы хотим, чтобы наш собеседник закрыл или открыл дверь, мы можем просто произнести с выражением слово “дверь” и он по контексту поймет, что надо делать.

т.п., Бхартрихари расценивает как грамматические процедуры, важные прежде всего для самой грамматики. В действительности, значимо не *то*, как грамматисты поделят фразу, а ее *смысл*, содержащийся в голове носителей языка и позволяющий им понимать друг друга. Поэтому нет и не может быть никакой раз и навсегда заданной определенности относительно того, что считать самым действием, а что – его аксессуарами. Все зависит только от намерения говорящего:

2.432. “Только говорящий может иметь намерение [выразить] форму процесса или средств его реализации, [только он] стремится сформировать идею их отношения в качестве смысла [своего высказывания]”¹⁹.

2.433. «В [высказывании] “я совершаю действие приготовления пищи”, действие приготовления пищи выражено как объект (один из аксессуаров действия), тогда как форма делания акта приготовления представлена как процесс»²⁰.

Таковы основные идеи Бхартрихари, в свете которых нам следует понимать 8 раздел III канды ВП, специально посвященный действию. Название раздела *Kriyāsamuddeśa*, (“Экспозиция действия”) вполне отвечает его содержанию. Как и другие разделы ВП, “Экспозиция действия” открывает панораму разных позиций – просто декларированных или подкрепленных рядом аргументов, высказанных ясно или туманно, развернуто или эллиптически. Комментарий Хелараджи помогает во многом разобраться, но мы не можем полностью доверять ему, как это делает, например, Ай-яр – автор переводов ВП, поскольку очевидно, что этот комментатор, живший значительно позже Бхартрихари и близкий кашмирскому шиваизму, довольно часто толкует карики с точки зрения идей уже иной эпохи. Последний (по времени) перевод этого раздела ВП, принадлежащий перу Джованни Бандини, тоже вызывает определенные сомнения, поскольку его автор трактует карики так, будто в них излагается только одна концепция – концепция самого Бхартрихари (*Бандини* 1980).

Раздел “Крия” следует непосредственно за разделом “Садхана” (*sādhana*), в котором Бхартрихари подробно излагает учение Панини о *караках* – факторах действия. По логике грамматистов, когда известны *sādhana*, средства реализации действия, следует поставить вопрос о *sādhya* – том, что должно быть реализовано с помощью этих средств, т.е. о самом действии. Напомним, что исследуется не реальное действие, а значение высказываний, с помощью которых мы его выражаем. Это и подчеркивается в первой карике:

¹⁹ Prayoktaiṅvābhisandhatte sādhyasādhanarūpatām, arthasya cābhisambandhakalpanām prasamīhate ВП 2.432.

²⁰ Pacikriyām karōtīti karmatvenābhīdhiyate, paktiḥ karaṇarūpaṃ tu sādhyatvena prafīyate ВП 2.433.

3.8.1. «В той степени, в которой нечто, осуществленное или неосуществленное, выражено как *sādhya* “долженствующее быть осуществленным, завершенным” [и в той степени, в которой нечто] принимает форму последовательности, оно называется *kriyā* “действием»²¹.

В соответствии с традицией Панини, действие (*kriyā*) определяется как *sādhya*, что можно понимать как указание, с одной стороны, на незаконченность, незавершенность, нахождение в процессе реализации, но с другой – на некую цель, которая пока еще не достигнута. В рассуждениях грамматистов “процессуальный” аспект значения глаголов связан, как правило, с идеей Яски о непрерывной последовательности (*rūgvāraṅbhūta*) становление или действия (*bhāva*). Для обозначения “последовательности” Бхартрихари употребляет термин *kāma*, не подразумевающий непрерывности, что, как мы увидим, немаловажно в связи с дальнейшими рассуждениями грамматиста.

То, что речь идет не о реальности как таковой, а лишь о способах ее выражения в языке, следует из слов: “нечто, осуществленное или неосуществленное”, т.е. в реальности нечто может быть или реализованным, свершившимся бытием, субстанцией, или незаконченным процессом; в любом случае, глагол надо понимать как указание на процесс, подлежащий реализации²².

Эта карика дает повод к размышлению о философских основаниях концепции Бхартрихари. Хотел ли он сказать, что реальное существование процесса или вещи не может быть выражено в языке, поскольку сама эта реальность в принципе непознаваема и невыразима словами? Или он стремился подчеркнуть фундаментальную роль языка в познании реальности (реальность предстает перед нами именно такой, какой ее представляет язык)²³? Или же он просто констатировал факт, что реальный статус вещи нерелевантен для грамматического анализа? Если принять во

²¹ *Yāvat siddham asiddham vā sādhyatvenābhidhīyate, āśritakramarūpatvāt tat kriyete praṇīyate* ВП 3.8.1.

²² Хелараджа приводит в качестве примера процесс изготовления горшка. В предложении *ghaṭaḥ kriyate* “горшок изготавливается”, горшок еще не закончен, однако слово “горшок” не дает представления о процессе, который ему надо пройти, чтобы стать горшком готовым к употреблению, это слово говорит нам о только о законченной вещи. Процесс же понимается из глагола *kriyate*.

²³ Философский анализ этой карики Бхартрихари дает Бандини: «Создается впечатление, что выражение в карике “осуществленное или неосуществленное” (*vermittelt oder unvermittelt*) относится к некой гипотетической вещи-в-себе, о которой ничего нельзя сказать (поскольку все высказывания как феномены языка придают вещи-в-себе определенную форму и образ и тем самым отстраняют ее от самой себя). В плане реальности языка эта карика означает... что состояние формы феномена, ее осуществленность или неосуществленность, зависит от концепции, что конкретный язык, посредством которого феномен “воспринимается”, обладает собственной реальностью» (Бандини 1980 : 19).

внимание взгляды Бхартрихари о неспособности языка передать реальность²⁴ и в то же время о содержащихся в нем самом *шакти* – бесконечных выразительных потенциях, то все три предложенные толкования данной карики имеют право на существование (см. С.С. Тавастшерна – 2004).

Примеры самого Бхартрихари (в отличие от примера Хелараджи с горшком) иллюстрируют прежде всего идею последовательности, которая присутствует в глаголах и отсутствует в именах: 1) в выражении “он звучит” звук представлен как нечто имеющее внутреннюю временную последовательность (*krama*), если мы исключим эту последовательность, то употребим существительное “звук” (ВП 3.8.2); в выражении *śvetate* “белеет” качество “белый” тоже представлено как последовательность (ВП 3.8.3). Иными словами, главной отличительной чертой представления действия как *sādhya* и его отличия от *sādhana*, является подразумеваемая в глаголе внутренняя последовательность, свидетельствующая о постепенном разворачивании процесса.

Если действие представлено в языке как последовательность, то возникает вопрос: последовательностью чего оно является? Значит ли это, что действие в реальности состоит из частей, или же некий единый континуальный процесс проходит определенные фазы или этапы? Начиная с данной *каррики* и вплоть до 20-й анализ действия излагается с точки зрения дравьявадинов (или вакьявадинов), сторонников того, что значением слова является конкретный индивид, а не универсалия.

3.8.4. “То, что называется действием – это целокупность [частей], произведенных в определенной последовательности, представленная мыслью (*parakalpita*) как нераздельная с этими ставшими подчиненными [ей] частями”²⁵.

На первый взгляд это карика в буддийском духе. Слово “действие” обозначает лишь мыслительный конструкт (*vikalpa*), выступающий результатом ментального синтеза последовательности частей. Но если для буддистов именно последовательность частей, моментов действия, и является реальной, тогда как понятие “действия” ошибочно примысливается к ней, то для Бхартрихари, в интерпретации Хелараджи, части действия подчинены целому, определяемому единым результатом (*ekarphala*), ради которого оно и предпринимается. Собрание частей (*samudāya*) окрашено общим замыслом действия и поэтому носит характер единого целого. Однако сама целостность – ментальная конструкция (*adhyāgorita*), ведь нет такого момента, когда все действия части присутствовали бы одновременно, как в обычном конгломерате (ср. пример Патанджали с выкиды-

²⁴ Подробнее об этом см.: *Лысенко* 2004.

²⁵ *Guṇabhutair avayavaiḥ samūhaḥ kramajanmanām, buddhyā prakalpitābhedāḥ kriyeti vyaapadiśyate* ВП 3.8.4.

шем). В действительности, каждая составляющая действия исчезает сразу после своего возникновения, уступая место другой.

Но если *kriyā* выражает весь процесс целиком, то часть этого процесса, отмечает Хелараджа, например *adhīśrayaṇa* “положение [горшка] на очаг”, не может быть названа “действием”. В следующей карике Бхартрихари отвечает на это возражение.

3.8.5. “Эта целокупность, порожденная таким образом, содержит полноту в каждой своей составной части; получающаяся в результате этого дифференциация [частей], делает возможной дифференциацию во времени”²⁶.

Хотя ментальное целое во всей своей полноте присутствует в каждой части действия, тем не менее они носят индивидуальный характер. Хелараджа подчеркивает, что часть действия тоже является процессом и состоит из своих собственных частей, что, собственно, и делает возможным применение к ней имени действия. В пример приводится все тот же глагол *rasati*, “он готовит [пищу]”. На практике, когда говорят “он готовит [пищу]”, подразумевают, в числе прочего, что повар ставит посуду на очаг. Человек, готовящий пищу, намеревается ее съесть или накормить других (если он повар). Эта конечная цель мысленно присутствует в каждом из конкретных действий, составляющих приготовление пищи, – таких как “поставить на очаг” и т.п. Поэтому глагол *rasati* “он готовит [пищу]” применим также и к отдельно взятому действию например “установке котла на очаг”.

Добавим к этому, что специфичность этих частей действия позволяет придать индивидуальный характер и моментам, в которые они происходят: каждому моменту соответствует какое-то определенное действие.

Читаем дальше:

3.8.6. “Самость (*ātma*) этих частей [действия], то существующих, то не существующих, не образует целокупности, связанной с органами чувств, из-за последовательности, [в которой эти части разворачиваются], поскольку объектной сферой [органов чувств являются] актуально существующие вещи”²⁷.

Иными словами, действие не может быть воспринято органами чувств, поскольку его части в отличие от составных частей субстанции не существуют одновременно, не синхронны, а диахронны – одни появляются только после исчезновения других. В примере Хелараджи “постановка [котла] на очаг” заканчивается, когда наступает следующий этап – *udakāśeṣaṇa* “вливание [в котел] воды”. Вторая часть появляется лишь тогда, когда первая больше не существует,

²⁶ *Samūhaḥ sa tathābhūtaḥ pratibhedam samūhiṣu, samāpyate tato tato bhede kālabhedasya sambhavaḥ* ВП 3.8.5.

²⁷ *Kramāt sadasatām teṣām ātmano na samūhinām, sadvastuviṣayair yānti sambandham cakṣurādibhiḥ* ВП 3.8.6.

собрание же этих двух частей будет таким образом одновременно существующим и не существующим. Что же касается органов чувств, то они способны воспринять только то, что актуально существует, т.е. только одну из частей.

Проблема, которую затрагивает тут Бхартрихари, касается принципа соответствия слова и значения, разделяемого реалистическими теориями познания²⁸. Если слова и идеи соответствуют реальному положению вещей, то можем ли мы думать или говорить о действии как о целом? Ведь фактически, наше восприятие представляет действие чисто дискретно: в каждый момент времени мы воспринимаем только одну его часть, другие части или уже не существуют или еще не возникли. Получается, что объектом глагола в каждый отдельно взятый момент времени является только часть действия. Откуда же берется слово и идея действия как законченного целого, непрерывности?

Своеобразной “атомистической” моделью восприятия действия служит Бхартрихари известное из Мбх рассуждение о восприятии на слух слова gauḥ “корова”, в котором упор сделан на то, что фонемы, составляющие это слово, воспринимаются не одновременно, а только в определенной последовательности (ср.: ВП 1.84):

3.8.7. “Так же, как собрание частей, такое как слово корова (gauḥ) не может быть объектом органов чувств [сразу] все целиком, но воспринимается часть за частью, так что его форма описывается мыслью²⁹.

3.8.8. [точно так же] форма действия мысленно определена как подобная кругу, описываемому горячей головешкой, [хотя] органами чувств, которым доступны отдельные части [этого действия], оно воспринимается иначе”³⁰.

Если смысл слова “корова” мысленно извлекается из совокупности фонем, воспринятых на слух в определенной последовательности, то идея действия тоже как бы синтезируется из восприятия моментов, из которых складывается вращение головешки (ср.: ВП 1.86). Что происходит, когда кто-то берет в руки горящую или тлеющую головешку и начинает описывать круги, или же вращает устройство, на котором установлено несколько таких головешек? В каждый отдельный момент времени воспринимается “застывшее”, статическое положение головешки в какой-то точке пространства. Синтезируя в уме эти образы горящих точек, мы говорим об огненном круге, хотя реально в один момент времени мы воспринимали только одну позицию головешки.

²⁸ Подробнее о принципе соответствия см.: *Бронкхорст* 1996; *Лысенко* 2003.

²⁹ *Yathā gaur iti saighātaḥ sarvo nendriyagocaraḥ, bhāgaśas tūpalabdhasya buddhau rūpaṃ nirūpyate* ВП 3.8.7.

³⁰ *Idriyaiḥ anyathāprātau bhedaṃśopanipātibhiḥ, alātacakravād rūpaṃ kriyānaṃ parikalpyate* ВП 3.8.8.

Хотя аналогия не является полной (огненный круг есть лишь иллюзия чувств, а слово “корова” – отнюдь не абберация слуха), Бхартрихари этого не замечает, ведь главное, на что он хочет обратить здесь наше внимание, – это тот факт, что решающую роль в процессе познания играет оформленная в словах мысль. Картина мира, нарисованная чувствами (бессвязный набор элементов), абсолютно дискретна. Мысль, благодаря заложенному в нее первичному “внутреннему” слову, раскрывает целостный характер этой картины и тем самым придает человеческому опыту связность и целенаправленность.

3.8.9. “И подобно тому, как приготовление пищи должно быть познано как состоящее из частей, таких как вливание воды и т.п., так же вливание воды и т.п. [познается] как состоящее из второстепенных частей”³¹.

Как отмечает Хелараджа, *adhīśrayaṇa* “установка [котла] на огонь” состоит в свою очередь из *hastaprasāraṇa* “вытягивания руки” и т.п. действий. Те же тоже делятся на части. В конце концов мы доходим до далее неделимых частей, “атомов”. Имеют ли они свою последовательность, могут ли они быть *sādhyā* – процессами, воспринимаются ли они органами чувств? Читаем следующую карикю:

3.8.10. «И по отношению к той [части], которая получена путем уменьшения до предела [ее длительности], к ней одной, взятой отдельно, не применяется слово “действие”»³².

Если считать, что части действия тоже являются действиями и в свою очередь состоят из частей-действий, а те – из своих частей, то мы дойдем до минимальной части, не имеющей длительности. Однако эта часть не будет действием, поскольку мы договорились считать действием только то, что состоит из частей, разворачивающихся во внутренней последовательности. Как поясняет Хелараджа, минимальная, или атомарная часть действия воспринимается органами чувств, но она не может быть названа действием, поскольку слово “действие” применимо лишь к тому, что состоит из частей, имеющих временную последовательность. Хелараджа подчеркивает, что вопрос не в том, состоит ли реальное действие из частей или нет, а лишь в том, как оно представлено глаголом. Глагол же выражает действие как нечто, пусть сколь угодно малое, но состоящее из частей, не существующих одновременно. А раз части не существуют одновременно и действие нельзя воспринять как целое, то оно, по Хеларадже, является объектом выводного знания.

Как можно видеть, Хелараджа старается связать эту карикю с постулатом Патанджали о выводимости действия из его аксессуара-

³¹ *Yathā ca bhāgāḥ pacater udakāsecanādayaḥ, udakāsecanādnām jñeyā bhāgās tathāpare* ВП 3.8.9.

³² *Yaścāpakarṣaparyantam anuprāptaḥ praṇiyate, tatraikasmin kriyāśabdaḥ kevale na prayujyate* ВП 3.8.10.

ров, однако имел ли Бхартрихари в виду именно это? В предыдущих кариках он говорит не о логическом выведении, а о неком ментальном конструировании, или, если угодно, об умственном представлении действия. Кроме того, выводимость действия вытекает из теории соответствия языка и реальности, от которой Бхартрихари явно отступил. И хотя в данных кариках он излагает как раз позицию сторонников соответствия, в фокусе его внимания оказывается не выводное, а прежде всего чувственное познание действия.

Фактически, речь идет о том, что наши органы чувств в одну единицу времени могут “схватывать” или, как сказали бы вайшешики и другие сторонники реалистической теории познания, “вступать в контакт” только с одним объектом. Поэтому, если рассматривать действие с точки зрения механизма чувственного восприятия, то в отдельно взятый момент актуально воспринимается только одна атомарная часть. Однако важно подчеркнуть, что эта часть – не фрагмент обозначенного глаголом общего процесса, который и сам представляет собой процесс (например, наполнение котла рисом как фрагмент процесса, выраженного глаголом рас), а только актуально присутствующий, а значит, статический момент, “атом”, не подлежащий дальнейшему расщеплению. В этом, не имеющем длительности, вневременном “атоме” настоящего исчезает не только “процессуальность”, но и индивидуальность действия, оно превращается в череду одинаковых точек.

Может показаться, что вывод о дискретном характере действия, т.е. о том, что оно состоит из воспринимаемых последовательно *статических* моментов, основанный на анализе механизма чувственного восприятия, противоречит непосредственным данным самого этого восприятия, ведь мы уверены, что воспринимаем действие как нечто непрерывное. Однако лингвист не делает из этого выводов о невозможности движения как такового (ср. апории Зенона), поскольку, как мы помним, вообще воздерживается от суждений о его реальной физической природе. Но то, что он стремится представить движение с точки зрения нашей способности воспринять его, максимально сближает его с вайшешиками, для которых отправной точкой для анализа движения служило именно чувственное восприятие и которые приходят к очень похожему выводу о том, что движение сводится к череде статических моментов соединения и разъединения объекта с разными точками пространства (см.: *Лысенко 2003*, раздел “Движение”).

Разумеется, близость вайшешиков и Бхартрихари в этом вопросе весьма относительна. Грамматист как бы играет в “атомы”, для него “атом действия” – это чисто гипотетическое предположение, риторический оборот, а не обозначение чего-то реального, в то время как для вайшешиков движение “по настоящему” разлагается на моменты – “моментарно” (क्षणिकम्). Кроме того, грамматист ясно дает понять, что смотреть на действие “только глазами”, убирая со-

знание, значит, видеть лишь дискретную последовательность исчезающих моментов. Последнее наводит на мысль о буддийской кшаникаваде (учении о мгновенности всего сущего). Действительно, именно с позиции кшаникавады всё существующее в мире предстает как череда, пульсирующий поток предельно малых пространственно-временных единиц, воспринимаемых по отдельности, но из-за быстроты чередования производящих впечатление непрерывности и постоянства. Справедливости ради надо отметить, что сходство с буддистами не заходит слишком далеко, поскольку как для Бхартрихари, так и для Прашастапады дискретность действия не абсолютна, оба находят свои способы ее преодолеть. Первый через идею единства действия, содержащегося в уме, второй через идею инерции, но об этом немного позже.

Итак, с точки зрения Бхартрихари, который в данном случае – как считает Хелараджа – рассуждает с позиции дравьявадинов, статичный “атом” действия не может быть назван “действием” и, стало быть, выражен глаголом. Что же тогда является значением глагола?

3.8.11. “Таким образом только [все действие], поскольку оно едино, выражается глаголами, когда его последовательный характер твердо установлен с помощью частей, появившихся одна за другой путем наложения (*adhūāsa*) на него несуществующих частей”³³.

Значением глаголов является действие – но как нечто целостное и единое, а не отдельная его часть или совокупность таких частей. Эта целостность – не результат ментального синтеза последовательности частей (4-я карика), а некая исходная данность, всегда присутствующая в сознании и обязанная своим происхождением врожденному первослову, источнику всех смыслов. Однако на неделимую целостность действия нам свойственно накладывать последовательность сменяющих друг друга частей, которые к моменту его завершения уже не существуют. Таково одно возможное объяснение последовательности. Есть и другое, согласно которому каждой последующей части приписываются *шакти* предыдущей части, в результате единое и лишнее внутреннего разворачивания действие предстает множественным и последовательно разворачивающимся во времени (ВП 3.8.14).

Оба объяснения исходят из того, что глагол выражает все действие целиком. Но уже в Мбх встречается и иное толкование – глагол выражает не всё действие, а только момент, предшествующий его завершению, например в приготовлении риса – это момент, когда зерна становятся мягкими (*viklitti*) и рассыпчатыми (*viṣaṭana*).

Сославшись на него в ВП 3.8.15, Бхартрихари переводит дискуссию в иную плоскость. По сути, он ставит под сомнение принцип корреспонденции, на котором основывались предшествующие грамматисты. Так

³³ Pūrvottarais tathā bhāgaiḥ samavasthāpitakramaḥ, ekaḥ so'pyasadadhyaśād ākhyatair abhidhiyate ВП 3.8.11.

Яска утверждал, что деление слов на глаголы и имена отражает реальное деление на вещи и процессы. В этом смысле имена и глаголы противоположны друг другу как выражающие две разные реальности – реальность *siddha*, или осуществленной вещи, с одной стороны, и реальность *sadhu*, процесса осуществления, или действия, – с другой. Бхартрихари же показывает, что такая противоположность условна, относительна, поскольку слова выражают то или иное значение в зависимости от намерения говорящего. Один и тот же объект можно передать как глаголом, так и именем. Если говорящий хочет представить его как процесс, он употребит глагол, если как вещь, то существительное. В этом смысле нет онтологической разницы между вещами и действиями, они являются лишь разными аспектами единой реальности, которые по разному проявляются или раскрываются в языке.

3.8.62. “И этот единый объект, называемый *sattā* (“существование”, “бытие”), выражается то теми, то иными [словами]...”³⁴.

3.8.64 (63). «Также как один и тот же человек обозначается то как “учитель”, то как “дядя по материнской линии” в зависимости от разных связей с ним [разных людей]; также и в случае приготовления пищи (*rakti*) и “сущего” (*bhāva*)»³⁵.

Итак, Бхартрихари снова и снова повторяет ту же мысль, что и в предыдущих разделах ВП о субстанции и качестве: все слова разговорного языка, помимо своих непосредственных значений, выражают и единое бытие, высший внутренний смысл сущего, слово-Брахман. В этом отношении Ясково деление слов на четыре класса не имеет для Бхартрихари никаких реальных оснований. Ссылаясь на авторитет упомянутого в Ни грамматиста Аудумбараяны (ВП 2.342–347), он признает истинность только за ментальным, внутренним смыслом слова.

3.8.12. «То, что имеет форму временной последовательности, обозначается как *astī* (“находится в процессе существования”, “существует”), [то же], чьи пределы окончательно установлены, называется *bhāva* (“сущее”, “сущность”)»³⁶.

Мы видим, что Бхартрихари употребляет термины *bhāva* и *astī* иначе, чем Яска, у которого *astī* выступало одним из модификаций *bhāva*, понимаемого как общий процесс бытия. В данной карике противопоставление *astī* – *bhāva* напоминает “бытие во времени” и “сущее” у Хайдеггера. Бхартрихари говорит, что есть некое единое бытие, которое может быть выражено словами либо как процесс, либо как сущее, вещь. Как это реально происходит ?

³⁴ Ekaś ca so'rthaḥ sattākhyāḥ kathañcit kaiś cid ucyate... ВП 3.8.62.

³⁵ Acārya mātulaśceti yathaiko vyapadiśyate, sambandhibhedādarthātmā sa vidhiḥ raktibhāvayoḥ ВП 3.8.63. Последняя строчка относится к предыдущей дискуссии о возможности рода для действия, что отрицалось, поскольку *bhāva* и *rakti* являются отглагольными именами, они имеют род существительных, но действие, ими обозначенное, такового не имеет.

³⁶ Kālānupāti yad rūpaṃ tad astīti anugamyate, paritas tu parichinnaṃ bhāva ity eva kathayate ВП 3.8.12.

3.8.17. «Пока bhāva, “сущее”, в форме идеи не употребляется по отношению к существующему (sat – причастие от глагола as – “существовать”), до тех пор оно (существующее) будет выражаться как sādhyā – то, что подлежит реализации с помощью других форм»³⁷.

Эта карика бросает дополнительный свет на проблему отношения языка и реальности у Бхартрихари. Причастие sat (sant – от глагола as) – “существующий” в данном случае выражает бытие самым абстрактным образом, в форме общего свойства всего сущего самого по себе, независимо от его деления на вещи и процессы. Настриваясь на эту “онтологическую волну”, язык “улавливает” прежде всего динамические сигналы и поэтому выражает существующее как становление, процесс. Под влиянием *идеи* законченной вещи (а не потому, что изменился объект познания) то же самое динамическое бытие выражается как нечто осуществленное – bhāva, “сущность”, “сущее”, “конкретная форма бытия”. Но если мы не различаем в нем законченной бытийной формы, то выражаем его как процесс, реализации которого способствуют другие вещи, уже обретшие таковую. Они и являются sādhanā, или средствами реализации действия (имеются в виду *караки*). Именно в отношении такого процесса реализации, которому способствуют *караки*, и употребляются слова, выражающие действия (kriyāvācāna).

3.8.18. “Но в случае реализованной вещи (siddha) не требуется средств реализации, поскольку цель уже достигнута, поэтому в данном случае неизвестно употребление слов, выражающих действие”³⁸.

Появление вещи из процесса знаменует его прекращение, а значит, и отпадение необходимости упоминать средства его реализации.

3.8.19. «И оно (sat), не имеющее ни “до”, ни “после”, и в силу своего единства не содержащее никакой внутренней последовательности, представлено как обладающее свойством [своих частей] иметь непрерывную последовательность, предназначенного для [реализации его] цели»³⁹.

Таким образом sat есть единое бытие, не содержащее внутренних членений на вещи и процессы, последние появляются только из наших слов и понятий. Представляя бытие как процесс, мы мысленно накладываем на него чисто внешнюю последовательность его конкретных проявлений, которую воспринимаем чувственно. В этом отношении бытие идентично “внутреннему слову”:

³⁷ Satsu pratyayarūpo'sau bhāvo yāvan na jāyate, tāvat pareṣāṃ rūpeṇa sādhyāḥ sann abhidhīyate ВП 3.8.17.

³⁸ Siddhe tu sādhanākāṅkṣā kṛtārthatvānnivartate, na kriyāvācīnāṃ tasmāt prayogas tatra vidyate ВП 3.8.18.

³⁹ Sa ca pūrvāparibhūta ekatvād akramātmakaḥ, purvāparaṇāṃ dharmeṇa tadarthenānugamyate ВП 3.8.19.

1.48. «Поскольку именно резонанс (nāda), [а не слово] производится в определенной последовательности, оно (слово) не имеет ни “до”, ни “после”, не содержит последовательности, но предстает будто разделенным в форме последовательности (резонансов)»⁴⁰.

Легко заметить, что в обоих случаях Бхартрихари придерживается единой схемы: на некую неделимую, вневременную сущность, будь-то внутреннее слово или само бытие, чувственное познание накладывает характеристики внешних проявлений, имеющих многочастную структуру и временную последовательность (ср. также ВП 3.8.11). Иными словами, наше чувственное познание проецирует на континуальную природу внутреннего бытия-слова пространственную и временную дискретность познавательных актов.

3.8.19. “Поэтому [момент действия], который свершился, более не существует, а тот, что существует, воспринимается органами чувств. Действие понято как сущность этих существующих и не существующих моментов”⁴¹.

Именно благодаря идее действия, прошлые и настоящие моменты процесса поняты как единое неделимое целое. Само деление на части, производимое восприятием, совершенно условно: это не реальные части, а лишь те, что искусственно изолирует орган чувств в тот или иной момент восприятия. Значением глаголов является ментальная целостность действия, но на эту целостность мысль накладывает деления, которые воспроизводят уже несуществующие этапы познания, состоящие из возникновения и исчезновения разных моментов восприятия. Таким образом, при познании действия, как и при познании смысла слова, на подлинную целостность того и другого накладываются дискретные характеристики воспринимаемых процессов (чередования звуков в случае познания и выражения смысла слова или “атомарных” этапов действия в случае познания и выражения действия).

Так, с нашей точки зрения, можно истолковать бхартрихариевскую экспозицию взглядов сторонников индивидуального значения слова. В таком представлении она нисколько не противоречит его собственной концепции универсального значения, а, напротив, выражает ее со всей определенностью: познание конкретного действия как процесса, состоящего из частей, возможно только благодаря некой априорно присутствующей в сознании ментальной целостности, идее, понятию этого действия. А ведь этой ментальной целостностью может быть и идея рода или универсалии действия.

Начиная со следующей карики Бхартрихари излагает точку зрения джативадинов (сторонников учения о роде как значении слов).

⁴⁰ Nādasya kramajanmatvān na pūrvo na paraśca saḥ, akramaḥ kramarūpeṇa bhedaṅvān iva jāyate ВП 1.48.

⁴¹ Asan nīvarata tasmād yat sat tadupalabhyate, tayatoḥ sadasatoś cāsāv ātmaika iva grhyate ВП 3.8.20.

3.8.21. «Другие говорят, что “действие” [обозначает] род (jāti), который пребывает во многих индивидах (vyakti), этот [род], не являющийся тем, что должно быть реализовано (asādhya), воспринимается как подлежащий реализации (sādhya) только в своей индивидуальной форме»⁴².

Иными словами, глаголы выражают не разные индивидуальные действия со всеми их аксессуарами, а роды действий, например глагол рас “готовить [пищу]” будет означать приготовление пищи, даже если оно совершается разными поварами по разным рецептам и по отношению к разным видам продуктов. В отличие от индивидуального действия, род всегда осуществлен, неизменен и вечен, к нему неприменима характеристика “незавершенности”, “нахождения в процессе становления”, однако поскольку род всегда пребывает в индивиде, т.е. “родовое действие” пребывает в индивидуальном, оно и воспринимается как процесс, разворачивающийся во времени.

В карике 22 предлагается вариант джативады, согласно которому родовое действие пребывает не во всей целостности индивидуального, а только в последнем его моменте, что соответствует одному из вариантов вяктивады (учения об индивиде как значении слов – см.: ВП 3.8.15). Так обстоит дело с универсалиями, которые выражаются глаголами “конкретного действия”, типа приготовления пищи. В терминологии вайшешики, которой следует в своем комментарии Хелараджа, это арага-sāmānya, “низшая универсалия”, или sāmānya-viśeṣa, “специфическая универсалия”. В ВП 3.8.30–32 изложена четвертая позиция, которую Хелараджа приписывает вайшешике:

В 33–39 кариках действие анализируется в соответствии с позицией тех, кто отождествляли его с бытием. Очевидно, что этот подход наиболее близок Бхартрихари. Если все слова, обозначающие конкретные субстанции, выражают в конечном итоге высшую субстанцию, Брахман, а все универсалии – “великую универсалию” (mahāsāmānya) Брахман (см.: *Лысенко* 2001), то закономерно, что словесные выражения действия для Бхартрихари – тоже один из способов говорить о высшем бытии.

Итак, выделим главное для концепции действия у грамматистов. Во-первых, это противопоставление действия как процесса, находящегося в стадии реализации, – законченным, реализованным вещам, обретшим свою форму (sādhya – siddha). Во-вторых, отношение между действием и факторами его реализации – *караками*. Бхартрихари привносит в эту картину свои “онтологические” краски. Он отрицает реальные различия между процессами и вещами, так же как между действием, субстанцией и качеством, сводя их к только к подвижным различиям в плане языкового выражения, целиком опреде-

⁴² Jātim anye kriyām āhur anekavyaktivartinim, asādhya vyaktirūpeṇa sā sādhyevopalabhyate ВП 3.8.21.

ляемого намерением говорящего. Тот же, стремясь к наиболее адекватной передаче своих идей, ведет постоянную игру глаголами и именами, употребляя их как взаимозаменяемые компоненты языка. Все это показывает, какая, в сущности, пропасть лежит между языком и окружающим нас миром. В представлении Бхартрихари язык, живя по своим собственным законам и выражая наши мысли о мире, с самим этим миром никак не связан. В том дискретном универсуме языка и внешнего окружения, в котором мы живем, только наше желание выразить что-то придает этому что-то (мысли, вещи) связанный, континуальный характер.

ПРАШАСТАПАДА О ДВИЖЕНИИ⁴³

Согласно Прашастападе, пять видов движения (бросание вверх, бросание вниз, сгибание, разгибание и хождение) являются подвидами рода движения, или “низшими универсалиями” по отношению к универсалии движения (*karmatva*). Прашастапада последовательно перечисляет основные характеристики движения:

“Обладает характером пребывания в одной субстанции” (*ekadravyavattvam*)⁴⁴ – движение, как и качество, имеет своим субстратом субстанцию и в этом смысле не существует самостоятельно. Мы познаем движение не как таковое, а только как принадлежащее субстанции. Однако отношения между субстанцией и движением не являются симметричными: если субстанция может вполне существовать без движения, оно, напротив, не существует без субстанции. В одной субстанции в один момент времени может происходить только одно движение (их не может быть больше, так как противоположно направленные – просто уравниваются друг друга и никакого движения вообще не будет; а из направленных в одну сторону все равно останется одно, более сильное). Субстанция, выступающая субстратом движения, должна обладать ограниченной материальной формой (*mūrtadravyavṛttitvam*)⁴⁵, для таких вездесущих (*vibhu*) и не имеющих материальной формы (*ametra*) субстанций, как акаша,

⁴³ “Раздел движения” ПБ переведен и проанализирован в: *Лысенко 2003*.

⁴⁴ Ср.: ВСЧ 1.1.16 (ВСШ 1.1.17): “[пребывает] в одной субстанции, бескачественно, независимая причина соединений и разъединений – [таковы] отличительные черты движения” (*ekadravyamaṅaṇaṃ saṃyogavibhāgeṣvanapekṣa-kāraṇamiti karmalakṣaṇam*).

⁴⁵ Эта характеристика вытекает из ВС, где отрицается представленная в предыдущей сутре точка зрения санкхьи о том, что выводными знаками акаши являются выход и вход: “Это не выводной знак, поскольку действие обладает только одной субстанцией [в качестве своей причины]” (*tadalingamekadravyavāt karmāṇaḥ* – ВСЧ 2.1.21). Согласно разъяснению Шанкарамишры, вход и выход являются разновидностями движения, а поскольку последнее не может быть присуще такой нематериальной субстанции как акаша, то из этого следует, что оно укоренено только в одной субстанции и эта субстанция должна, в противоположность вездесущей акаше, обладать ограниченным размером и материальностью (комментарий к ВСШ 2.1.2).

направление, время и атман, движение, понимаемое как перемещение в пространстве, вообще невозможно (ПБ [356]).

Интересно, что для грамматистов соотношение субстанции и действия не было, насколько мне известно, предметом специального рассмотрения. Они, конечно, не отрицали, что движение должно быть в чем-то укоренено, иметь свой субстрат, но для них это понятия движения и движущегося выступают как относительные и зависящие от синтаксической структуры предложения. Последняя образована *караками*, “факторами реализации действия”, чье значение, как мы видели, не является раз и навсегда фиксированным. В зависимости от конкретной синтаксической структуры фразы роль агента действия может исполнять не только сам деятель (Девадатта рубит дерево), но и инструмент (*карапа* – дерево рубится топором), а также и другие *караки*. Кроме того, для понимания действия имеют значение и адресат действия (*sampradāna*), его отправная точка (*arādāna*), объект, на который оно направлено (*karman*), (*adhikarāna*) и т.д. Физические же условия самого действия (его возможность или невозможность при том или ином субстрате) оставались за скобками семантического анализа.

Следующая характеристика движения – “мгновенность” (*kṣaṇikatvam*)⁴⁶. Значит ли это, что движение длится всего одно мгновение? Согласно Шридхаре, Прашастапада имел в виду его быструю разрушаемость (*āśutaravināśitvam* – НК: 290). Комментируя следующую характеристику: “противоположно соединению со своим собственным следствием” (*svakāryasamyogavirodhitam*)⁴⁷, Шридхара отмечает, что движение “разрушается посредством его следствия, коим является соединение, а не посредством разъединения, в противном случае не будет другого соединения”⁴⁸. Из этих довольно невнятных комментариев можно заключить, что движением может называться как один момент, так и серия таких моментов.

Прекращение же движения, как мы уже видели, вызывается не разъединением, завершающим данный этап, а следующим соединением, знаменующим начало следующего этапа.

Сравнивая отношения субстанции и движения в вайшешике и у грамматистов, мы сталкиваемся с двумя подходами. Вайшешиковская версия соответствует общей схеме *dharma-dharmin* (свойственносителя свойств, субъекта-предиката), причем, в онтологическом смысле движение как предикат, строго говоря, является акцидентальным, необязательным. С точки зрения грамматистов, субстан-

⁴⁶ Ср.: ВСЧ 2.1.25 (ВСШ 2.1.25): “Сходство [звука], несмотря на то что он является субстанцией, с движением состоит в быстром разрушении” (*guṇasya sato 'pavargah karmmahih sādharmyam*).

⁴⁷ Ср.: ВСЧ 1.1.13 (ВСШ 1.1.14): “Движение противоположно своему следствию” (*kāryavirodhi karmma*).

⁴⁸ *Svakāryeṇa samyogena vināśyatvam na tu vibhāgavināśyatvamuttara-samyogābhāvaprasaṅgāt* (НК: 290).

ция и движение вписаны в рамки более общей модели *sādhya-siddha* “процесса-результата”, *bhāva-sattva* – “становления-ставшего”, которые взаимозависимы и абсолютно неотделимы друг от друга. Для Панини и многих его последователей все имена имеют, в конечном счете, глагольное происхождение.

Обращает на себя внимание, что Прашастапада ничего не говорит о процессуальном аспекте движения, о последовательности его развертывания во времени. Он упоминает только одну “временную” характеристику движения “мгновенность” (*kṣanikam*), но каково соотношение разных моментов между собой, образуют ли они непрерывную последовательность, следуют ли они друг за другом спонтанно в силу внутренней взаимозависимости, как, скажем, дхармы в буддизме?

В этом вопросе есть какая-то фундаментальная неясность. Тем более, если принять во внимание еще одну характеристику движения: “неспособность произвести следствие того же класса, что и оно само” (*samānājāpīyānārambhakatvam*)⁴⁹, т.е. одно движение не может произвести другое движение, в противном случае, как считают вайшешики, процесс движения был бы бесконечным, что являлось для них полным абсурдом (Шридхара приводит в пример человека, который, начав двигаться, не смог бы никогда остановиться). Но прекращается ли движение, продлившись одно мгновение, или же оно длится несколько мгновений, или же вайшешики просто хотели подчеркнуть тот факт, что движение состоит из невоспринимаемых чувствами мгновений, т.е. дискретно?

Дискретный характер движения не был открытием вайшешиков, о нем говорили и буддисты и грамматисты. Правда, последние делали акцент скорее на действии. Думаю, что именно в силу этой его дискретности Патанджали считал, что действие не воспринимается, а только выводимо из его условий.

Уподобленное бытию, действие грамматистов превращается во всеобъемлющий, универсальный принцип, не нуждающийся в допущении никаких внешних по отношению к себе причин, тогда как движение вайшешиков обойтись без таких причин никак не может. Раз субстанция сама по себе пассивна, то возникает вопрос: что заставляет ее двигаться? Прашастапада называет четыре причины движения: тяжесть (*gurutva*) и текучесть (*dravatva* – при падении), усилие (*prayatna* – при бросании и др. видах) и соединение (*saṃoga*)⁵⁰ в виде упругого удара (*abhighata*) и неупругого удара, или толчка (*nodana*)⁵¹.

⁴⁹ Ср.: ВСЧ 1.1.10 : “Неизвестно движение, произведенное [другим] движением (*karma karmasādhyaṃ na vidyate*).

⁵⁰ Ср.: ВСЧ 1.1.27 (ВС 1.1.29): “Бросание вверх [есть результат] тяжести, усилия и соединения” (*gurutvarprayatnasamyogānāmuktṣepaṇam*).

⁵¹ При упругом ударе одного предмета о другой происходит их разъединение (камень падает на каменную поверхность и отскакивает от нее), при неупругом ударе этого не происходит (камень падает на глинистую поверхность и увязает в ней).

Хотя бытие в каждый отдельный момент рассматривалось вайшешиками как статическое, в социокосмической перспективе из этих моментов складывался циклический процесс, прерываемый периодами “космической ночи”. В этот период, по Прашастападе, существуют, с одной стороны, отдельные атомы, на которые распались все вещи, и с другой – невоплощенные души (*атманы*), вкушающие плоды своих прошлых деяний. Вполне закономерно, что в связи с необходимостью объяснить переход от космической ночи к началу нового космического цикла, вайшешики столкнулись с проблемой космологического первотолчка, первопричины движения атомов. Этой совершенно особой причине они дали имя *адришта* (*adr̥ṣṭa* – “невидимое”) и связали с кармической силой, вызванной к жизни моральными последствиями человеческих деяний. Тем самым циклический процесс получил моральное обоснование и вписался в схему кармического воздаяния (см.: *Лысенко 2003*, гл. 1, § 7. Эсхатология и космогония).

Большой интерес для нашей темы представляет описание Прашастападой произвольных (дословно “сознательных”) движений (*satpratyaya*), строго говоря, сознательные движения – это комплекс произвольных и непроизвольных актов. Первые, по выражению Прашастапады, “управляются атманом” (*ātmādḥṣṭhita*). Под этим имеются в виду два момента: желание (*icchā*) произвести какое-то действие, т.е. сознательное целеполагание, и соответствующее этому желанию усилие (*prayatna*). Оба являются качествами атмана и определяют психосоматические механизмы действия. Далее оно протекает уже по накатанной механической схеме: движение руки – движение других частей тела – движения всего тела.

Для грамматистов психосоматика реального исполнителя действия, коль скоро она не помогает понять ни вербального познания, ни коммуникации, ни тем более высшей истины, не представляет никакого интереса. Процесс, описанный Прашастападой, просто выпадает из поля зрения грамматистов, поскольку он не находит своего выражения ни в разговорной практике, ни в авторитетных текстах. Грамматистам же важен лишь опыт, наработанный языком и раскрываемый через анализ слов и предложений.

Очевидно, что вайшешиков волнует проблема непрерывности движения, так же как грамматистов проблема осознания действия как непрерывного. Почему летит копье, запущенное рукой, или стрелы, выпущенные из лука? Если процесс движения дискретен и состоит из мгновенных разъединений и соединений движущегося предмета с точками пространства, то почему мы воспринимаем его как непрерывный? Буддисты бы сказали, что за счет ментального конструирования (*kalpana*), Бхартрихари – что движение целостно и едино, но мы проецируем на него иллюзорную последовательность частей, восприятие которой объясняется ограниченными возможностями наших органов чувств. Прашастапада же выдвигает два фак-

тора, объясняющих континуальность: усилие – для произвольных движений и *санскара* (инерция) – для произвольных.

Сравнение вайшешиков с буддистами и грамматистами будет неполным, если не упомянуть еще одного, пожалуй, самого существенного различия между ними. Ни буддисты, ни грамматисты не проводили непроходимых границ между вещами и действиями. Буддийские *дхармы* – это элементы, находящиеся в постоянном “волнении”, спонтанно деятельные. Мир Бхартрихари динамичен по самой своей сути, как динамична сама стихия языка и стихия мышления, он проявляется в разных изменчивых формах. Действие, активность, деятельность (*kriyā*) тождественно бытию и как процессу и как сущему (*bhāva, sattā*). Вселенная и всё, что в ней есть, рассматривается вайшешиками в статистическом срезе, как в детской игре “Замри!”. Вайшешики описывают мир как застывшее, остановившееся мгновение, через которое проявляется вечность.

И еще одно различие. Можно заметить, что вайшешики никогда не говорят о последовательности (*krama*) в связи с движением. Время вайшешиков – неизменная субстанция, тождественная вечности, поэтому даже в такой казалось бы “темпоральной” характеристике движения как “мгновенность” (*ḥṣanika*) нет ничего от самого времени. Это лишь проекция на вечную субстанцию времени пространственных точек (*pradeśa*), проходимых субстанцией в одну единицу движения. Движение не присуще субстанции извечно и неизменно, а коль скоро это так, то его появление в ней должно объясняться внешними причинами, типа соединения и разъединения, усилия, тяжести. Впрочем, для вайшешики вечное движение было чисто абсурдным допущением, ведущим к дурной бесконечности. Понятно, что оно бы нарушило статическую гармонию системы. Динамическая же гармония системы грамматистов поддерживалась, напротив, деятельной сущностью бытия.

ИСТОЧНИКИ

- Ashtādhyāyī of Pāṇini. Text and Translation by Vasu Sriśa Chandra: 2 Vols. Allahabad, 1891.
- Bhartrhari. Vākyapadiya Brahmakāṇḍa, avec la Vṛtti de Harivṛṣabha. Texte reproduit de l'édition de Lahore. Traduction, introduction et notes par Madeleine Biarreau. Publications de l'Institut de Civilisation Indienne. Paris: de Boccard, 1964.
- Nighaṇṭu and Nirukta. Text, English Translation and Notes by Sarup Lakshman. Delhi : Motilal Banardidass, 1967.
- Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kayaca's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyōta. Vol. I / Ed. by Bhargavaśāstrī Joshi Śāstrācārya. Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1951.
- Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kayāṭa's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyōta. Vol. III / Ed. by Bhargavaśāstrī Joshi Śāstrācārya. Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1937.
- Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kayāṭa's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyōta. Vol. IV / Ed. by Bhargavaśāstrī Joshi Śāstrācārya. Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1942.
- Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kayāṭa's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyōta. Vol. IV / Ed. by Bhargavaśāstrī Joshi Śāstrācārya. Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1942.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВМбх – “Вьякарана Махабхашья” (ссылка на издание Vyākaraṇa Mahābhāṣya of Patañjali. Кильхорна: В 3 т. – см. библиографию)
- ВП – “Вакьяпадия”
- ВСЧ – “Вайшешика сутры” с комментарием Чандррананды
- ВСШ – “Вайшешика сутры” с комментарием Шанкарамишры
- Мбх – “Махабхашья” Патанджали
- НК – Ньяякандали Шридхары (комментатор Прашастапады)
- ПБ – “Прашастапада бхашья” (цит. по: *Word Index to the Praśastapādabhāṣya. A Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapāda*. См. источники)
- ПВМбх – “Патанджали Вьякарана Махабхашья” (цит. по: Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kayaca's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyota: В 5 т., см. источники)

ШАНКАРА И КАТЕРИАЛЬНАЯ СИСТЕМА ВАЙШЕШИКОВ

(“диалог“ несовместимых онтологий)*

В.К. Шохин

Введение в научный обиход одной философской традиции (в данном случае, русскоязычной) непереуведенного памятника другой, особенно если эта традиция является инокультурной, совершенно автономной и единственной сопоставимой по своему интеллектуальному богатству с европейской, а этот памятник имеет в ней первостепенное значение, в специальном обосновании, конечно, не нуждается. Нужда в таком обосновании оказывается, однако, оправданной, когда переводчик предлагает читателю специально подобранные фрагменты этого памятника, выделенные из его общего контекста. В таком случае читатель вправе поставить перед ним по крайней мере три вопроса: почему он предлагает ему именно данные фрагменты, а не другие?; каков тот общий контекст, из которого данные фрагменты были выделены (при этом целесообразно было бы различать еще контекст “внешний” и контекст “внутренний”)?; какие результаты может дать и историку философии и философу анализ предлагаемых переводчиком фрагментов, которые теперь могут быть рассмотрены и контекстно?

Но вначале есть смысл представить сам памятник. Это – основное произведение основоположника самой влиятельной школы индийской

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 04-03-00216а.

философии адвайта-веданты (букв. “веданта недвойственная”) Шанкарачарьи (VII – VIII вв.)¹ “Брахмасутра-бхашья”, представляющее собой первый по времени “сплошной” комментарий к “Брахма-сутрам” (ок. III–IV вв.)², доступный русскоязычному читателю по переводу лишь нескольких фрагментов, “рассыпанных” по отдельным изданиям³. Предлагаемые переводы комментария Шанкары к сутрам П.2.13 и П.2.17 представляют, таким образом, скромное приращение к скромному отечественному “шанкараведению”. А теперь приступим к трем поставленным вопросам в обозначенной последовательности.

1. Актуальность выделения указанных фрагментов “Брахмасутра-бхашьи” может быть осмыслена в рамках подступа к более широкой задаче историко-философской индологии – **переосмыслению классификации** индийских философских школ.

Основной классификационный принцип, заложенный в большинстве историй индийской философии, антологий ее текстов и ее обобщений в энциклопедических изданиях, восходит к традиционному

¹ Традиционная датировка жизни Шанкары 788–820 гг., устоявшаяся со времени “Очерков истории древних религий” К. Тиле (1877), опиравшегося на данные позднего адвайтиста Яджнешвары Шастри, и опубликования в статье известного индийского ученого К.Б. Патхака (1882), в которой он основывался на переводе в европейское времяисчисления данных одной трехлинейной рукописи неопределимого времени и сомнительной идентичности (см.: *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991. С. 46; *Winternitz M.* History of Indian Literature. Vol. III / Transl. from German into English by S. Jha. Delhi etc., 1985. P. 525) и разделявшаяся многими первостепенными авторитетами (такими как Ф. Макс Мюллер, А. Макдонелл, А.-Б. Кит, С. Дасгупта), в настоящее время правомерно считается устаревшей. Аргументы в пользу “удрвения” Шанкары – прежде всего датировки деятельности его предшественника Гаудапады и тех, с кем он прямо или косвенно полемизировал (в первую очередь Бхартрихари, Кумарила Бхатта, Дхармакирти), а также некоторые указания его биографий. Отсылки на соответствующую литературу см.: *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. III: Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils / Ed. by Karl H. Potter. Delhi, 1981. P. 116.

² При датировке “Брахма-сутр” (популярная и неправильная, преимущественно индийская, датировка – II в. до н.э. – II в. н.э.) исходим из содержащихся в нем полемических аллюзий и по адресу буддийского идеализма йогачары-виджнянавады, которая до III–IV вв. попросту еще не существовала. Подчеркивая, что Шанкара является автором первого из пока дошедших до нас “сплошных” комментариев к “Брахма-сутрам”, нельзя, однако, утверждать, что их вообще никто не комментировал до него. Сам Шанкара упоминает Упаваршу как автора не дошедшего до нас толкования “Шариракасутра-вритти”. Поскольку автор, носивший то же имя, составил и “Мимансасутра-вритти”, которая также до нас не дошла, но которую не только упоминает, но и неоднократно цитирует автор нормативного комментария к сутрам мимансы Шабарасвами (около V в.), есть все основания предположить, что сутры двух “близкородственных” школ вполне могло истолковывать одно лицо и его деятельность вполне можно датировать IV–V вв.

³ См.: *Исаева Н.В.* Учение Шанкары: Брахман как взгляд и хвост (на материале комментария Шапкары к “Брахма-сутрам” Бадараяны I.1.12–19) // История философии. 2000. № 7. С. 39–69 [комментированный перевод указанных фрагментов – С. 49–69]; “Брахмасутры”. Комментарий Шанкары, глава II, раздел III, [сутры 17–18, 29, 40. Пер. Н.В. Исаевой] // Степанянц М.Т. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. М., 2001. С. 234–242. Частичные переводы “Брахмасутра-бхашьи” I.1.1 и I.1.4 были также опубликованы Н.В. Исаевой. см.: “Народы Азии и Африки” (1983. № 4; 1985. № 5).

индийскому делению направлений индийской мысли на *астиков* (*āstika* – “учение о том, что ёсть”) и *настиков* (*nāstika* – “учение о том, что нёт”). Под первыми подразумеваются те, кто в первую очередь признает авторитет сакрального Ведийского корпуса текстов и санкционированный им брахманистский ритуально-социальный порядок, под вторыми – те, кто это отрицает. Данная классификация восходит уже к “Восьмикнижию” великого грамматиста Панини (ок. IV в. до н.э.), в котором “течения мысли” (*matu*) распределяются на астиков, настиков и детерминистов (IV.4.60). Хотя первоначально брахманисты включали в число настиков прежде всего материалистов как последовательных атеистов (таковы свидетельства “Махабхараты” и Дхармашастр, например, “Ману-смити”), к ним постепенно, но прочно были присоединены в этом качестве также джайны и буддисты. Один из столпов брахманистской философии Вачаспати Мишра (IX в.) весьма экспрессивно устраняет три названных направления мысли из числа авторитетных традиций, противопоставляя им ведийскую как единственно авторитетную⁴. В неявном виде деление философских школ на астиков и настиков выявляется в адвайтистских компендиях, первым из которых по времени была, вероятно, “Сарва-даршана-сиддханта-санграха” Псевдо-Шанкары (ок. X в.)⁵, в явном – в таком, например, “научоведческом” трактате, как “Кавьямиманса” Раджашекхары (X в.), где философия (*анвикшики*) представлена в виде контрпозиции двух “глобальных” оппонентов – буддистов, джайнов и материалистов, с одной стороны, и санкхьяиков, наяиков и вайшешиков – с другой (I.2). Деление философских школ на астиков и настиков остается незыблемым и для современного индуистского традиционализма в Индии⁶.

⁴ Так, в комментарии к “Санкхья-карике” (ст. 5) он, истолковывая слова *авторитетная Шрути*, без каких-либо сентиментов утверждает, что, «посредством слова *авторитетная* отрицаются ложные традиции буддистов, джайнов “избавителей от сансары” (подразумеваются материалисты – В.Ш.) и прочих. Их ложность обнаруживается в их противоречивости, безосновательности, свидетельствах о вещах, не удостоверенных никаким источником знания, и из того, что они признаются только у варваров и подобных им, отбросов общества и скотоподобных людей» (Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра / Изд. подгот. В.К. Шохиным. М., 1995. С. 130).

⁵ В данном компендии, посвященном изложению основоположений всех значительных школ (вероятно, прежде всего в учебных целях), это изложение начинается с материалистов (чарваков), джайнов и четырех буддийских школ и продолжается “все более истинными” брахманистскими даршанами, истинность которых кульминирует в самой адвайте, которой посвящена, соответственно, завершающая глава. По такому же принципу был составлен и самый известный из текстов этого жанра – “Сарва-даршана-санграха” Мадхавы-Видьяраны (XIV в.), с той только разницей, что завершающая глава об адвайте сохранилась не во всех рукописях.

⁶ Автор этих строк смог убедиться в этом и лично, столкнувшись во время одной из своих встреч с индийскими учеными с принципиальным нежеланием с их стороны признать значительные сходства философского менталитета санкхьяиков и буддистов – на том только основании, что первые относятся к астикам, а вторые – к настикам (следовательно, по их логике, между ними всегда должна была лежать непреодолимая пропасть).

При всей значимости деления философских школ на астиков (шесть “классических” брахманистских даршан) и настиков (при выделении в буддизме четырех даршан) для индийской культуры как культуры религиозной и удобстве этого деления для учебного распределения материала, оно отнюдь не в достаточной мере соответствует возможности их классифицирования по собственно философским, теоретическим параметрам. Одним из первых потребность в новых принципах классификации озвучил, а затем и реализовал ведущий американский историк индийской философии XX в. К. Поттер. В докладе “Свежая классификация индийских философских систем” (1961) он тезисно, а затем в монографии “Предпосылки индийской философии” (1963) развернуто предложил группировать индийские философские системы-даршаны по-новому. Во-первых, он ввел новые единицы в сам состав даршан, переосмыслив традиционные – добавив к ним адживиков, признав только три самостоятельные буддийские школы (мадхьямика, йогачара и школа буддийских логиков), разделив мимансу на школы Кумарилы и Прабхакары как отдельные школы и значительно дифференцировав веданту (добавив бхеда-абхеда-ваду Бхартрипрапанчи и разделив адвайта-веданту на три даршаны – школу бхамати Вачаспати Мишры, школу вивараны Пракашатмана и школу Сурешвары). Во-вторых, и это главное, он классифицировал даршаны исходя из решения ими собственно философских проблем детерминизма, причинности, отношений, частей и целого, универсалий, небытия и концептуализации ошибочного познания (представив их в качестве основных вопросов индийской философии), в результате чего “бывшие” астики и настики могли попадать в одни группы или разделяться по другим⁷.

Новаторство и результативность эксперимента Поттера сомнению не подлежат⁸. Но этот эксперимент, как и любой, вполне

⁷ См.сводную таблицу дистрибуции даршан по способам решения этих проблем в публикации по докладу: *Potter K.H. A fresh classification of India's philosophical systems // South and Southeast Asia / Ed. by John A. Harrison. Tucson, Ar., 1972. P. 238–246.* Так, доктрина непредсуществования следствия в причине охватывает, наряду с “настикками”, буддистами, “астиков” ньяя-вайшешики и школы Прабхакары, а учение апохавада (как вариант решения проблемы небытия) – “настиков” буддийских логиков и “астиков” школы Прабхакары (Там же. P. 242). Более обстоятельно о способах решения этих, с его точки зрения, основных вопросов индийской философии: *Potter K.H. Presuppositions of India's Philosophies. N.J.: Englewood Cliffs, 1963.*

⁸ Можно разве что внести некоторые вполне частные уточнения в связи с его перегруппировкой самих индийских школ философии. Так, деление двух школ мимансы на две даршаны бхаттов и прабхакаров не является его изобретением, но было намечено уже в адвайтистских компендиумах, например в упомянутой “Сарва-даршана-санграхе”. Что же касается деления адвайтистских школ, то бхеда-абхеда-ваду – доктрину тождества-различия Брахмана и мира – правильнее было бы связывать скорее с Бхаскарой (VIII–IX вв.) и его многочисленными последователями, чем с Бхартрипрапанчей (согласно “Энциклопедии индийских философий” того же Поттера – VI в.), предшественником Шанкары, у которого она была только еще намечена, да и то весьма приблизительно. Что же касается оппозиции

“состоявшийся”, побуждает к следующему шагу. Такой шаг видится в том, чтобы установить более общий и существенный принцип классификации индийских философских систем – исходя из типологии самих их, если можно так выразиться, философских ментальностей. И этот принцип видится нам в наиболее общем различении модусов самой **авторerefлексии** философской рефлексии. В самом деле, если философия как таковая может быть охарактеризована как важнейший модус теоретической авторerefлексии интеллектуальной культуры в целом, то наличие **систем философских категорий** (а категории могут быть только системными – изолированных не бывает) является признаком того, что та или иная философия уже достигла уровня собственной авторerefлексии, поскольку категории обеспечивают алфавит того языка, в котором философская рефлексия предполагает саму себя описывать. Современная же философская культура дает, на наш взгляд, основание видеть в самих философских категориях наиболее *фундаментальные, общезначимые* и (если они сконструированы правильно) *атомарные* – не сводимые к другим – понятия, позволяющие осуществлять наиболее полную рубрикацию либо самих вещей, либо наших представлений о них, либо наших отношений к ним. Таковы будут формальные параметры любых категориальных систем, “материальные” же позволят, обращаясь к начальному опыту деления философских предметностей в европейской культуре, усмотреть в них предельные основания для рубрикации *сущего, должного* или самого *познания*⁹.

Применение этих родовых признаков философских категорий к индийскому материалу, где категории обозначались преимущественно термином *padārtha*¹⁰, позволяет видеть один из первых опытов построения категориальных систем в схеме буддийского философа-сарвастивадина Васумитры (III в. до н.э.), который открывает свой

Вачаспати Мишры и ученика Шанкары – Сурешвары (VII–VIII вв.), то правильнее было бы говорить об оппозиции Сурешвары и его современника Мандана Мишры (на которого опирался Вачаспати Мишра). Эти два философа действительно сформировали основное полемическое пространство послешанкаровской адвайты.

⁹ Здесь мы не отходим от первого способа деления философских предметностей в европейской культуре – на “физику”, “этику” и “логику”, – который был впервые “канонизирован” третьим схоластом Академии Ксенократом (396–314 гг. до н.э.), а затем обстоятельнейшим образом разработан и детализирован стоицизмом (они называли их “областями”, “видами”, “родами” философии). См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 259–293. Это деление в свое время полностью поддержал и И. Кант, констатируя, что оно “полностью соответствует природе вещей” и нуждается лишь в уточнении лежащего в основе его принципа, который он видел в различении содержательного и формального “познания из разума”. См.: *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 4. С. 154–155.

¹⁰ О происхождении самого понятия “категория” в индийской культуре и родовых признаках категорий в современной философии, применимых и к индийской см.: *Шохин В.К.* Индийские категориальные системы и 16 падартх ньяи // Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 61–63.

трактат “Пракаранапада” инвентаризацией дхарм и “сопровождающих факторов” в виде пяти “реальностей” (*vastu*) – материя; сознание; состояния сознания; факторы, отделяемые от сознания; необусловленные дхармы¹¹. В последующие периоды были оформлены несколько типов категориальных систем.

К категориям *чисто онтологическим* относится “краткая” категориальная система джайнов (начиная с “Уттарадхьяна-сутры” – ок. I–II вв. н.э.), включавшая субстанцию (*давва*), атрибут (*гуна*) и модификацию (*паджджава*)¹². Альтернативная, отчасти близкая, но значительно более отработанная и эвристичная онтологическая категориальная система разрабатывалась вайшешиками (начиная с “Вайшешика-сутр” – ок. II в. н.э.) и включала на начальном этапе субстанцию (*дравья*), атрибут (*гуна*), движение (*карма*), универсалию (*саманья*), партикулярию (*вишеша*) и ингеренция-присущность (*самавая*), а затем, начиная с “Дашападартхашастры” Чандраматы (ок. V–VI вв.), периодически включала и “выключала” небытие (*абхава*) и эпизодически некоторые другие единицы (такие как наличие и отсутствие причинной потенции, “общее-особенное” и иные). В VI в. шестричная категориальная система вайшешики была стабилизирована и системно и одновременно детально разработана в трактате “Падартхадхармасанграха” Прашастапады. Вайшешиковская категориальная система стала основой новых – предложенных в VII–VIII вв. мимансаковскими школами Кумарилы и Прабхакары (первый лишь распределил вайшешиковские категории включая небытие, второй предложил нововведения – “зависимость” (*паратантра*), “потенциальность” (*шакти*), “сходство” (*садришья*) и “число” санкхья)¹³. На стадии разработки философии ньяи у комментатора “Ньяя-сутр” Ватсьяяны (IV–V вв.) 16 диалектических топиков ньяи (от источников знания до причины “присуждения” поражения в споре), изначально параметризовавших саму деятельность дискурсиста-полемиста, также обрели онтологическое измерение как “разновидности сущего”¹⁴. К категориям *гносеологического типа* можно

¹¹ Дхармы – ноуменальные, множественные, динамичные, атомарные (далее неразложимые) носители-субстраты тех элементов, на которые, согласно буддийской философии, разлагается поток сознания-существования, который в обычном опыте воспринимается в виде индивидов и вещей. Наряду с дхармами причинно-обусловленными буддисты допускали и необусловленные, такие как пространство, само прекращение активности сознания и др.

¹² Категориальные термины джайнов *давва*, *гуна* и *парьяя* – последний термин означает букв. “вращение”, “развитие”, “трансформация”.

¹³ Позднее, в десятиричной синкретической системе падартх философии ведантиста-дуалиста Мадхвы (XIII–XIV вв.) шесть вайшешиковских (с вычетом ингерентности, но с добавлением небытия), дополняются “квалифицируемым” (*вишишта*), “целым” (*анши*), а также известными нам из системы Прабхакары “потенцией” и “сходством”.

¹⁴ Этой онтологизации диалектических топиков ньяи посвящена наша специальная статья: *Shokhin V.K. What are the Sixteen Padārthas of Nyāya? An Attempt to Solve the Dilemma of Long Standing // J. of Indian Council of Philosophical Research. 2001. Vol. XVIII, N 2. P. 107–127.*

отнести буддийскую систему “пяти конструкций рассудка” (впервые появившуюся в “Прамана-самуччае” Дигнаги в V–VI вв.), в которой выясняются те априорные формы его деятельности, которые конституируют опыт и в которую включались “только имена” индивидов (*намакальпана*), классов (*джатикальпана*), атрибутов (*гунакальпана*), движений (*кармакальпана*) и субстанций (*дравьякальпана*)¹⁵. Наконец, джайны разрабатывали (начиная с той же “Уттарадхьяна-сутры”) и “развернутую” *онтологическо-сотериологическую* категориальную систему, включавшую девять единиц: душа (*джгхва*), не-душа (*аджгхва*), закабаление души кармическим веществом (*бандха*), заслуга (*пунна*), порок (*пава*), приток в душу кармического вещества (*асава*), приостановление этого потока (*самвара*), окончательное его прекращение (*ниджджара*), освобождение (*моккха*) [впоследствии пара “заслуга” – “порок” то включалась, то выключалась из джайнских списков]¹⁶.

Этой разнородной группе философских школ, которые разрабатывали или по крайней мере творчески осмысливали категориальные системы, можно, исходя из предлагаемой здесь классификации, противопоставить две другие. Одна из них будет представлена школами, которые разрабатывали псевдокатегории, считая категориальными системами, описывающими сущее, на деле лишь космогонические списки начал мира. К ним следует отнести в первую очередь очень древнюю по своей “генеалогии” санкхью, претерпевшую в течение средневековья “теистические” модификации, а также новые по происхождению в сравнении с ней шиваитские течения¹⁷. Другая группа будет состоять из тех

¹⁵ Правомерно, что данная категориальная система, в которой вайшешиковские метафизические категории были переосмыслены трансцендентально – как “линзы”, сквозь которые мы видим вещи, а не онтологические параметры самих вещей – равномерно сближалась открывшим ее для индологии Ф.И. Щербатским с кантовской (см.: *Sicherbatsky Th. Buddhist Logic. Leningrad, 1932. Vol. I. P. 252–254, 259–262*).

¹⁶ Данная джайнская система базовых понятий является категориальной уже потому, что включает в себя наряду с субстанциями (джива и классы адживы) и процессы, которые вкпе соответствуют признакам фундаментальности и общезначимости, но она не содержит “атомарности”, поскольку, например, нирджара определяется лишь как ступень самвары, а бандха выступает реализацией асравы. Подробнее о перечисленных разновидностях индийских категориальных систем см.: Ньяя-сутра. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование / Пер. с санскр., коммент. В.К. Шохина. М., 2001. С. 24–27.

¹⁷ 23 таттв санкхьи (иногда термин *tattva* означал в индийской философской литературе и реальные категории) – первоматерия Пракрити, духовное начало Пуруша и 23 модификации первоматерии (интеллект-буддхи, эгоизм-аханкара, 5 способностей восприятия, 5 способностей действия и ум-манас, субтильные объекты восприятия-танматры и пять материальных стихий) не отвечают критериям не только “атомарности” (23 начала “проявленного” включаются в модификации Непроявленного), но также и общезначимости, представляя собой запись достаточно архаичной космогонии одной из редакций индийского эзотерического гносиса. Сказанное относится и к некоторым более поздним “системам категорий”, которые отставались раннесредневековыми “теистическими санкхьяиками”, добавлявшими в названный набор также время, пять жизненных дыханий (*праны*) и дополнительный “менталитет” (*читта*), “вычитая” одновременно некоторые классические

школ, которые подвергали критике чужие категориальные системы, принципиально отказываясь создавать собственные. К ним относятся прежде всего мадхьямика и интересующая нас адвайта-веданта. Свой специально “заостренный” против наяиков трактат, сохранившийся в тибетской версии – “Вайдалья-пракарана”, – Нагарджуна (II–III вв.) открывает экспозицией полного списка падартх ньяи, а затем уделяет специальное внимание критике основных его составляющих (посредством преимущественно применения к ним полемических дилемм) – “источников знания” и “предметов знания” (сутры 1–19), “членов силлогизма” (32–48), “диспута” (51–56), “псевдоаргументов” (57–66), “псевдотворов” (68–69) и причин поражения в споре (70–72). Его же ученик Арьядэва (III в.) в трактате “Чатухшатака” последовательно пытается дезавуировать категории вайшешиков. С критикой же вайшешиковских категорий у Шанкары, который саркастически заявил, что вместо шести они могли бы с тем же успехом предложить сотню и тысячу, нам предстоит детально ознакомиться в настоящей публикации.

Поэтому мы можем предложить новое деление индийских философских школ на **школы “категориальные”, “квазикатегориальные”** и **“антикатегориальные”**. И это деление составит тот общий рефлексивный контекст, в который могут быть вписаны и те их классификации – исходя из решения конкретных философских проблем, которые предложил К. Поттер.

Вайшешика и адвайта представляют первое и третье направления индийского философствования, если можно так выразиться, в химически чистом виде. Категориальная система составляет несущую конструкцию всего здания философии вайшешики в виде онтологии, полностью организуя пространство также для ее “теологии” (аргументы в пользу существования Божества¹⁸), “космологии”

единицы и идентифицируя Праkritи как Майю. Эта группа начал, о которой свидетельствует ранневедантский текст “Манасолласа” (“Дакшинамур тиварттика”) и которая содержит всего 24 “категории”, была восполнена в свою очередь, “последователями Пуран”, “дораставшими” ее до 30 единиц посредством добавления к обсуждаемым началам санхьи также ведантские первоначала – Майя и Авидья (Манасолласа II.31–42). “Категории” южных шиваитов (имеем в виду “Господина” (*шива*), его креативную женскую энергию (*кундалини*), силу Иллюзии (*майя*), “стадо”, т.е. люди и другие живые существа (*папу*), “узы” (*паши*) и “действия”, представленные в “Паушкара-агаме”, также не отвечают критерию общезначимости. С точки зрения современной категориологии дела обстоят не лучше и с другой классификацией, называемой “шесть падартх”, в “Матангапарамешвара-тантре”, куда включаются “пробуждение” (*бодхи*) и “манера” (магическая формула). Согласно той же автору “Манасолласы”, кашмирские шиваиты добавили к 30 названным выше “категориям” еще шесть, включая “каплю” (*бинду*), “звук” (*нада*), “успокоенное” (*шанта*) и “ушедшее” (*атиша*), наряду с Шивой и его “супружеской энергией” (II.43). Очевидно, что во всех перечисленных случаях мы имеем дело с перечнями начал скорее “сектантской”, нежели общей значимости (не говоря уже об их не совсем философском содержательном наполнении).

¹⁸ Следует отметить, что эксплицитное признание существования Божества (Ишвара), которому приписывается функции “побуждения” атомов к движению, ведущему к созиданию вещей, в вайшешике документируется начиная с трактата Прашастапады.

(прежде всего атомистическую натурфилософию) и “психологии” (учение о духовном начале Атмане и “органе познания” манасе), что, в переводе на европейский философский язык Нового времени, полностью соответствует всем составным частям метафизики¹⁹. Указанные шесть основных категорий вайшешики могут быть иерархизированы как 1) базовые параметры эмпирических вещей (субстанции, атрибуты, движения), как 2) неэмпирические кванторы их существования (универсалии и партикулярии) и как 3) отдельная инстанция, связующая эти параметры и кванторы для генерации всего многообразия вещей (ингеренция)²⁰. Из этого видно, что, в отличие от “короткой” джайнской трехчастной категориальной системы (см. выше), вайшешиковскую можно охарактеризовать как не только описательную, но и “порождающую”²¹. Ингеренция, состав-

¹⁹ Деление метафизики на онтологию, космологию, психологию и теологию восходит к немецкой “школьной философии” XVII в., а затем “догматизируется” в вольфианской школе. Разумеется, мы говорим о метафизических дисциплинах вайшешиков адонативно, так как хорошо известно, что Индия не знала вообще деления философии на какие-либо дисциплины, восходящего в Европе уже к Платоновой Академии (см. *прим.* 9).

²⁰ В своем великолепном введении в учение о вайшешиковских категориях Прашастапада распределяет их следующим образом: “[11] [Все] шесть категорий [характеризуются] есть-ностью (*astitva*), именуемостью (*abhidheyatva*) и познаваемостью (*jñeyatva*). [Все вещи] кроме вечных – [необходимостью] находиться в другом. [12] [Референты] пяти первых [категорий] начиная с субстанции суть те, которым может быть присущным [что-либо другое], и множественные. [13] [Референты] пяти начиная с атрибутов – те, которые лишены атрибутов и движений. [14] [Характеристики референтов первых] трех начиная с субстанций: 1) связь с существованием (*sattā*), 2) относимость к универсалиям и партикуляриям, 3) обозначаемость в соответствующей системе философии словом “вещи” (*artha*), 4) способность осуществлять дхарму и адхарму. [Все референты этих категорий], имеющие причину, [характеризуются] способностью быть следствием и невечностью. [И все они,] кроме сферичности, имеют причину. [Все,] кроме вечных субстанций, находится в субстанциях. [15] [Характеристики референтов последних] трех категорий начиная с универсалий: 1) самосущность, 2) обозначаемость через соответствующие идеи, 3) неспособность быть следствиями и причинами [чего-либо другого], 4) безотносительность к [различиям] универсалий и партикулярий, 5) вечность и 6) то, что [они] не могут быть обозначаемы словом “вещи”. См. критическое издание “Падартхадхармасанграхи”: *Complete Word Index to the Printed Editions of the Prasastapadabhasya* by J. Bronkhorst and Y. Ramseier. Delhi, 1994. P. 3. Различение референтов первых трех категорий как могущих быть характеризующих в качестве “вещей” и других, которые таким образом характеризуются быть не могут, свидетельствует об их иерархизации в качестве “реистических” и “нереистических”: первые охватываются и “есть-ностью” и “существованием”, вторые – “есть-ностью” и “самосущностью”, которая принадлежит, таким образом, к иному онтологическому рангу, чем “существование”. Особый онтологический статус ингеренции определяется тем, что ей одной из всех категорий не может быть приписана множественность и возможность самой быть присущей чему-либо другому, тогда как все остальные “участвуют” в ней.

²¹ Имплицитные прототипы “порождающих” онтологических моделей можно обнаружить еще в начальный, шраманский период индийской философии, в V в. до н.э. Например, у близкого к адживикам Пакудха Каччаяны, который, правда, еще не создал категориальной системы, но зато сконструировал систему несводимых друг к другу субстанций, коих было семь (душа, земля, вода, огонь, ветер, начала

ляющая “средокрестие” ее онтологии, занимает в вайшешике совершенно особое место. В отличие от другой формы связи, которая называется контактом (*saṃyoga*) и связывает временно объекты, по отношению друг к другу внешние (например, руку и перо), *saṃavāya* соединяет то, что является нераздельным (как, например, цветок и его запах), заключая *A* и *B* в отношения “вместимого” и “вмещающего” (в онтологическом, не в физическом смысле). Особые модули сочетания “вместимости” и “вмещаемости” позволяют интерпретировать все категории вайшешики исходя из единого принципа²². Необходимость в этом “универсальном отношении” обуславливается тем, что “универсум вайшешики” (выражение В.Г. Лысенко) есть мир бесконечного множества разнообразных атомов бытия (не только материи), которые нуждаются в координации, и потому ее философию можно охарактеризовать как “философия отношений”.

Антипод вайшешики – адвайта-веданта – исходит из прямо противоположной презумпции отрицания самой множественности, из которого логично следует дезавуирование отношений. Последние существуют только на уровне начальной истины, но не конечной (стратификация уровней истины была заимствована адвайтистами из махаянского буддизма²³), так как на этом уровне есть только “одно, без другого”, которому не с чем в каких-либо отношениях состоять. Поэтому сами названия двух философских систем (ср. *vaiśeṣika* – “то, что от партикулярного” и *advaita* – “отрицание двойственности”) выражают и их сущность и их взаимную контрадикторность. Предлагаемая в прилагаемых фрагментах из “Брахмасутра-бхашьи” критика Шанкарой вайшешики очень наглядно эту контрадикторность демонстрирует.

2. “Внешний” контекст шанкаровской критики категориальной системы вайшешиков задается общей полемической композицией “Брахма-сутр”, уточняемой и “развиваемой” ее комментатором. Хотя выраженная агональная структура индийского философского дискурса обнаруживается уже в эпоху первых философов Индии – в шраманский период индийской культурной истории

радости и страдания) и “конstellации” которых, как представляется, были призваны обеспечить многообразие живых существ и (в случае признания им адживиковского панпсихизма), всего сущего. О его субстанциальной системе см.: *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997. С. 71–78.

²² Так, К. Поттер предлагает следующую раскладку: субстанция – это то, чему что-то может быть присущим, но что само не присуще другому; атрибут – то, что может быть присущим только субстанции; движение – то, что предполагает присущность особым субстанциям; универсалия – то, что присуще чему-то, но ничто не присуще ей; партикулярия – то, чему ничто не может быть присущно; наконец, сама присущность – то, что соединяет две вещи, которые связаны отношением присущности (здесь, таким образом, наступает “остановка”). См.: *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II: Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa* / Ed. by Karl H. Potter. Delhi, 1978. P. 69–73.

²³ Об этом см.: *Шохин В.К.* Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004.

(сер. I тыс. до н.э.)²⁴, реализуется даже в знаменитых “лишних членах” индийского силлогизма (который, в отличие от аристотелевского, был краткой записью диспута, диалога пропонента с оппонентом, аудиторией и арбитром спора²⁵) и в значительной мере определяет построение базовых текстов индийских систем, удельный вес полемических пассажей сутр веданты превосходит этот показатель в философских сутрах и кариках других школ.

Целями кодификации “Брахма-сутр”, состоявших из четырех разделов (*адхьяя*), которые далее делились на “секции”-главы (*нада*), были обособление ведантистов от других экзегетов ведийских текстов – мимансаков, унификация доктрины собственных “подшкол” и подробная критика позиций всех внешних оппонентов. Поэтому собственно философский материал текста (если абстрагироваться от экзегетического – унифицирующего истолкования речений Упанишад) представлен “аксиоматическим введением” в текст и многочисленными полемическими пассажами. В вводных сутрах I раздела задаются пять исходных пунктов всей будущей систематизации материала: 1) предмет веданты – Брахман (чем уже она обособляется от мимансы, предмет которой дхарма); 2) характеристика этого предмета – как источника возникновения, пребывания и разрушения всего сущего; 3) выявление источника его познания – “ведийские тексты”; 4) обоснование их приоритетности и 5) программа будущей работы с ними (I. 1. 1–4). И сразу же начинается полемика с санкхьяиками, предлагавшими в качестве причины мира первомаерию Праkritи (она характеризуется как “умозрительная”, а не

²⁴ Об этом свидетельствуют хотя бы полемические позиции, излагаемые в палийской “Брахмаджала-сутте”, одном из важнейших источников по начальному периоду индийской философии, где демонстрируются оппозиции философов по вопросам вечности / не вечности Атмана и мира, бесконечности / конечности вселенной, бессмертия / смертности человека, сознательности / бессознательности его смертного существования и многим другим. А в пассаже, посвященном философам, которые уклонялись от определения благого и не-благого, уподобляясь “скользким угрям”, один из них с предельной откровенностью мотивирует свой отказ давать ответы на мировоззренческие вопросы: “У меня нет суждения в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблагое. И если я буду отвечать как бы в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблагое, и истолкую то-то как благое, а то-то как неблагое, то образованные шраманы и брахманы, тонко мыслящие, поднаторевшие в дискуссиях, способные расщепить даже волос и уничтожить своей мудростью бесосновательные суждения, зададут мне перекрестные вопросы, спросят о моих аргументах и “допросят” меня. Когда же они со мною это проделают, тогда я не смогу им удовлетворительно ответить...” (см.: The Dīgha Nikāya. Vol. I / Ed. by T. Rhys Davids, J.E. Carpenter. L., 1967. P. 26).

²⁵ При преобладающей популярности пятичленного силлогизма индийские философы пользовались также семичленными и десятичленными. Именно с диалогическим форматом индийского силлогизма было связано обязательное употребление в нем наглядных примеров и аналогий, которое нередко выдают за преобладание индуктивных методов рассуждения. Попытка сократить число членов силлогизма до трех и тем самым сделать его из риторического собственно логическим удалась лишь реформатору индийской логики Дигнаге в V–VI вв.

“ведийская”), завершающаяся утверждением тезиса о том, что Брахман есть не только действующая, но и материальная причина мира. Во II разделе критике подвергаются внешние оппоненты – та же санхья, а также йога, атеисты, вайшешики, буддийские школы, джайнизм, шиваитский “теизм” и “мифологический теизм” вишнуитов-панчаратриков. В III разделе решаются разногласия по частным вопросам между общими авторитетами мимансы и веданты (не забудем, что процесс обособления второй от первой в “Брахма-сутрах” проходил еще начальную стадию). В разделе IV составитель “Брахма-сутр” разрешает дискуссии между Джаймини и Бадараяной (первый традиционно, но ошибочно считается составителем сутр мимансы, второй столь же традиционно и снова ошибочно – веданты²⁶), а также разногласия уже “внутриведантийские”.

В тексте “Брахма-сутр” критика доктрины вайшешиков (II. 2. 11–17) представлена в блоке сутр Раздела II, секции-главы 2, полностью посвященной конкретной полемике сутракарина веданты с неведантийскими направлениями – прежде всего по космологическим вопросам. В этом блоке ей предшествует очередной виток критики учения санхьи о бессознательной по определению первоматерии Прадхане / Пракрити как причины мира, предполагающей “дизайнерскую” деятельность (II. 2. 1–10), за ней следует полемика с буддийскими школами сарваствивады и йогачары (II. 2. 18–31), с джайнами (II. 2. 33–36), шиваитскими “теистами” (II. 2. 37–41) и с вишнуитами-панчаратриками (II. 2. 42–45). Общая задача всей главы – обоснование того, что Брахман является как инструментальной, так и материальной причиной мира (см. выше), а все альтернативные версии “космологии” (в случае с джайнами – и “психологии”) несостоятельны.

Шанкара уточняет и одновременно расширяет полемический формат сутракарина (так мы предпочитаем обозначать составителя сутр) веданты, отделяя друг от друга группы сутр по тематическому принципу (в том числе полемические), вводя полемические обоснования даже для самих по себе неполемических сутр (начиная с I.1.1 и I.1.3–4) и пользуясь любым случаем для того, чтобы ввести в общие рассуждения сутракарина дискуссию с потенциальными оппонентами. Так, для нас немаловажно, что сутра II.1.18, содержащая заявление лишь о том, что учение о предсуществовании следствия в причине можно обосновать исходя из логического рассуждения и ведийских текстов, интерпретируется Шанкарой как схема полемики сутракарина с вайшешиковским учением о присущности как форме связи между следствием и причиной.

“Внутренний” контекст критики Шанкарой категориальной системы вайшешики раскрывается из последовательности его диалога с обобщенным представителем критикуемой школы (нормативный

²⁶ На деле они были общими и, вероятно, выдающимися авторитетами еще неразделившейся миманса-веданты, наряду с другими (Бадари, Каршнакритсна и проч.).

признак всех развитых схоластических традиций) в “Брахмасутра-бхашье” П.2. 11–17. Диалог этот был посвящен опровержению той картины мира, противоречащей ведантистской, по которой конечными материальными причинами вещей являются атомы, но в него были вписаны претензии Шанкары и к вайшешиковской категориальной системе, которые нас и интересуют. Выясняя “внутренний” контекст приводимых в Приложении шанкаровских фрагментов, мы решим и другую задачу – обстоятельной передачи их содержания.

Брахмасутра-бхашья П.2.11. Вайшешик утверждает, что его атомистическая картина мира логична, поскольку в ней атрибуты субстанций-причин порождают однородные им атрибуты субстанций-следствий (как, например, белые нитки – белую ткань), а в адвайте Брахман как Сознание, вопреки логике, порождает бессознательный мир. Шанкара возражает, что и у вайшешиков здесь “несостыковка”, так как непротяженные атомы должны стать причиной протяженных вещей – через посредство “полупротяженных” диад. Вайшешик указывает на разнородный характер этих несоответствий: в его системе атрибуты следствий сходны с атрибутами причин, тогда как сознательность и бессознательность находятся в отношении взаимоотрицания. Шанкара в ответ указывает и на другую неувязку в теории вайшешиков, состоящую в том, что “новорожденная” субстанция-следствие, только что появившаяся на свет (вайшешики отрицают предсуществование следствия в причине) в первый момент должна оставаться без атрибутов. К тому же вайшешик должен допустить порождение субстанций через контакт, что противоречит его исходному положению, по которому только субстанции могут быть причинами субстанций.

Брахмасутра-бхашья П.2.12. Шанкара подвергает критике и такой существенно важный аспект атомистической теории, как возникновение вещей из атомов через начальный контакт между ними после очередного разрушения мира (*пралая*). Вайшешики учат, что перводвижение исходит от атомов ветра (за которым следуют дальнейшие контакты) и каким-то образом обуславливается действием фактора “невидимое” (*адришта*)²⁷. Но “невидимое” (которое трак-

²⁷ Здесь Шанкара обнаруживает знакомство с трактатом Прашастапады, согласно которому после очередного “великого разрушения”, “затем снова непосредственно после возникновения у Махешвары желания созидать мир ради того, чтобы живые существа снова могли испытать опыт жизни, вследствие взаимосоединения атомов ветра в соответствии с адриштами, [начинающими вновь] действовать по отношению к каждому атману, возникает движение, организующее их поэтапно в диады и т.д., пока на небе не появится великий ветер, пребывающий [там] со [своим могучим] дуновением. Непосредственно после этого в том ветре возникают атомы воды, [из которых] постепенно образуется великий океан, пребывающий в течении, затем в том океане из атомов земли – великая земная поверхность и, наконец, в том же великом океане из атомов огня через последовательность диад и т.д. возникает великое пламя, которое, не будучи ничем подавляемо, пребывает в [великом] свечении” (см.: Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapādabhāṣya by J. Bronkhorst and

туется преимущественно как усилие со стороны душ) не может действовать во время разрушения мира, ибо души в это время пассивны, а атомы требуют действия сознательного “двигателя”. К тому же, как нам следует понимать сам контакт между атомами (в момент перводвижения), если они по определению не имеют частей и, следовательно, соприкасаться друг с другом не должны?!

Брахмасутра-бхашья II.2.13. Не проходит, по Шанкаре, и сама концепция поэтапной космологической “прогрессии” от атомов через диады к протяженным вещам. Диада-следствие (имеющее “малый” размер) – должна возникать из двух причин-атомов (не имеющих никакого размера) при наличии отношения присущности (которое связует следствия с причинами). Но “ведь как диада, будучи абсолютно отличной от двух атомов, связуется с ними через такую разновидность связи, как присущность, так и [сама] присущность, будучи абсолютно отличной от тех [вещей], которым она присущна, должна быть связуема с ними через разновидность связи в виде следующей присущности... Из этого следует, что для каждой связи должна вводиться новая связь, и потому неизбежен регресс в бесконечность” (см. Приложение). Вайшешик возражает, что присущность по определению постигается как нечто, навечно связанное с тем, чему она присущна и потому не требует другой связи между собой и ими. Но это Шанкару не удовлетворяет, так как аналогичную конфигурацию мы имеем и с другим видом связи – с контактом, который должен, по вайшешике, быть соединен чем-то внешним с контактирующими вещами (все той же присущностью). Почему же присущность должна оказаться в “привилегированном положении”? Возможный контраргумент оппонента, по которому контакт относится к атрибутам, а присущность составляет отдельную категорию, не работает, поскольку дело не в терминологии, а в характере отношений между объектами. “А потому для того, кто утверждает, что присущность является отдельной категорией, регресс в бесконечность неизбежен”. Следовательно, атомы никогда не дадут нам диаду (а диады, естественно, протяженные вещи), и потому атомистическая космология вновь демонстрирует свою несостоятельность.

Брахмасутра-бхашья II.2.14. Вайшешик оказывается, по Шанкаре, перед новой дилеммой: являются ли атомы активными по природе или не являются? При первом допущении оказывается необъяснимой возможность мироразрушения (без которого, согласно вайшешикам, невозможно очередное мирозидание). При втором оказывается необъяснимой возможность созидания вещей. Та же неразрешимая дилемма встает и при допущении действия “невидимого”:

У. Ramseier. P. 10). Адришта (точнее, *адришты*) – невидимые силы кармы, которые накапливаются в душах (у каждой – своя) и отвечают за их будущие воплощения, а потому “можно сказать, что Вселенная и все, что в ней есть, “запрограммированы” *адриштами*” (Лысенко В.Г. Универсум вайшешики (по “Собранию характеристик категорий” Прашастапады). М., 2003. С. 12–13.

если оно в контакте с атомами, мироразрушение не наступит²⁸, если не в контакте, не наступит мирозидание.

Брахмасутра-бхашья П.2.15. Но что означает само признание за атомами их атрибутов? Если атомы действительно имеют цвет (как считают вайшешики), то они уже должны быть протяженными, а потому и преходящими, вещами, а не неразрушимыми атомами. Возражение вайшешика будто если атомы не считать непреходящими, то само понятие непреходящего останется без референта, безосновательно, так как непреходящим можно (и нужно) считать Брахмана. Да и законно ли вообще выводить существование реальных референтов из одного только словоупотребления?

Брахмасутра-бхашья П.2.16. И что, далее, вопрошает Шанкара, следует из распределения атрибутов по атомам стихий, при котором у земли их четыре, у воды три, у огня два, а у ветра один?²⁹ Только то, что атомы земли должны быть больше других атомов, а это уже отрицает саму их атомарность.

Брахмасутра-бхашья П.2.17. Здесь подводится итог критики атомистической космологии. Он начинается с вердикта: хотя учение санхьяиков о Прадхане как причине мира и противоречит Ведам, их положение о предсуществовании следствия в причине и некоторые другие (соответствующие ведангийским), допускают еще какой-то “диалог” с ними, доктрина же вайшешиков, как настаивает сутракарин веданты, “должна быть полностью игнорируема”. И тут Шанкара со всей определенностью высказывается по вайшешиковской категориальной системе как таковой: “Ведь эти вайшешики принимают в качестве основного своего предмета шесть категорий – называемых субстанция, атрибут, движение, универсалия, партикулярия и присущность – как абсолютно [взаимо] различные и имеющие [взаимо] различные характеристики. Наподобие того, как [взаиморазличны] человек, лошадь и заяц. Но приняв это в качестве истины, они допускают [одновременно] и то, что все прочие категории опираются на субстанцию. Но это несостоятельно. Почему? Потому что подобно тому, как в этом мире полностью взаиморазличные зайцы, травы, деревья и т.п. друг на друга не “опираются”, [точно] так же и атрибуты и прочие категории не должны опираться на субстанции вследствие их полной взаиморазличности. Если же атрибуты и прочие категории опираются на субстанции, то поскольку они должны существовать при ее наличии и отсутствовать при ее

²⁸ Шанкара хочет сказать, что этот контакт не допускает перерыва и потому адришты душ должны всегда активизировать атомы, вследствие чего они должны всегда участвовать в мирозидании, а если контакта может не быть, то его и не может быть никогда, ибо контакт с атомами должен быть присущ адриштам по природе.

²⁹ Здесь Шанкара опирается на “Вайшешика-сутры”, согласно которым атрибуты земли – цвет, вкус, запах и осязаемость, воды – цвет, вкус и осязаемость, огня – цвет и осязаемость, ветра – только осязаемость (П.1.1–4). Прашастапада наделяет землю и воду 14 атрибутами, огонь – 11, ветер – 9.

отсутствии, одна субстанция через различие форм и т.д. должна быть референтом [всего] многообразия обозначений и идей. Как и в случае с Дэвадаттой, который, будучи одним, также является референтом [всего] многообразия обозначений и идей через различия в его состояниях” (см. *Приложение*). А если это так, то вайшешикам следовало бы принять учение санкхьяиков – о том, что существует только одна “вещь” в мире (сама первоматерия).

Вайшешик контратакует примером с дымом и огнем: хотя первый также “опирается” на первый, они являются разными вещами. Шанкара парирует: именно из наблюдения различия между дымом и огнем устанавливается их взаимоинаковость, но у вайшешиков каждая субстанция наделена специфическими атрибутами и является чем-то только вместе с ними, как, например, “белое одеяло”, “красная корова”, “синий лотос” и т.д., следовательно, различие между атрибутом и субстанцией не такое, как между огнем и дымом. “А потому атрибут и имеет бытие субстанции. Таким же [точно] образом можно представить наличие бытия субстанции у движения, универсалии, партикулярии и присущности”. Если же связать референты других категорий с референтом категории субстанции всё тем же отношением присущности (“нераздельности”), то это должно означать отсутствие между ними различий в пространстве, времени или в природе. Но в первом случае вайшешик должен вступить в противоречие с собственным положением о том, что нитки находятся в одном “месте”, а ткань в другом, во втором – левый и правый рога коровы (растущие одновременно) также должны считаться “нераздельными” (что также абсурдно), в третьем – субстанция и атрибут должны быть одним и тем же (но тогда разрушается вся система вайшешиковских категорий). Ложно и само различение контакта и присущности (на котором в вайшешике основывается едва ли не всё): второе отношение соединяет следствие с причиной, но если следствие в своей причине не предсуществует, то никакой связи быть не может (в том числе и типа присущности), ибо связь требует наличия обоих “связуемых” объектов. К тому же если следствие и причина – разные вещи (а это следует из отрицания предсуществования первого во второй), то между ними целесообразно допустить лишь отношение контакта, без необходимости вводить иное, излишнее, начало связи.

На возражение вайшешика, по которому отношения могут существовать и помимо самих вещей (здесь, отметим, выраженный реализм – в средневековом значении), Шанкара отвечает, что так не бывает и что всегда есть референт (будь то человек с различными функциями или число в различных “позициях”), с которым те или иные отношения “соотносятся”. Но можно подойти к делу и с другой стороны: у Атмана, ума-манаса и атомов не может быть никаких связей как у не имеющих частей. Вайшешик предлагает тогда атрибутировать этим субстанциям воображаемые части. Шанкара возра-

жает, что тогда можно “вообразить” всё что угодно. “И нет основания для ограничения, по которому к шести воображаемым вайшешиковским категориям не могли бы быть добавлены другие воображаемые – сотня или тысяча”. Шанкара вновь “мечет камень” в присущность и на сей раз более весомый, чем прежде: на возражение вайшешика, согласно которому без присущности субстанции следствия и причины не могут вступить в отношение “включаемого” и “включающего”, он отвечает, что здесь ошибка порочного круга, так как отношение “включаемого” и “включающего” основывается на различии между следствием и причиной, а оно в свою очередь на отношении “включаемого” и “включающего”.

Завершается полемика указанием на несообразности в понятии атома, который, будучи ограниченным, не может быть вечным, а также на некорректность представления о том, что протяженные вещи должны в конце каждого мирового периода распадаться на далее неделимые части (важнейший аргумент в пользу атомизма). Некоторые вещи уничтожаются не путем распада на атомы, а иными способами – например через растворение, как в случае с комом очищенного масла. Да и возникновение вещей также не всегда обуславливаются соединением частей: творог и лед образуются через внутренние процессы, происходящие в молоке и воде, а не через сложение их частиц. Сказанного, по Шанкаре, достаточно, для обоснования полной неприемлемости вайшешиковской космологии для тех, кто опирается на священные тексты и логическую аргументацию.

3. Оценивая критику Шанкарой категориальной системы вайшешики, следует прежде всего подчеркнуть, что эта критика не была самоцельной. Непосредственным объектом его полемики была вайшешиковская космология, а не онтология, и последнюю он привлек преимущественно с целью дезавуирования атомистической картины мира, предполагающей становление действительных протяженных вещей из действительных непротяженных “точек”³⁰, как несовместимой с учением о том, что Мировое Сознание является единственной причиной полуреального мира.

Тем не менее Шанкара продемонстрировал бесспорную проницательность, обнаружив и то, что “категориальное” вайшешиковское учение об ингеренции является основным онтологическим модулем для построения “прогрессии” становления вещей от атомов к диадам и через них к протяженным вещам, и то, что атомистическая картина мира является своеобразным слепком с радикального онтологического партикуляризма вайшешиков, материализованного в их категориальной системе в целом. Опираясь на “Вайшешика-сутры” по преимуществу и будучи бесспорно зна-

³⁰ Шанкаровская критика атомистической космологии вайшешики специально и весьма убедительно анализируется в монографии: *Лысенко В.Г.* “Философия природы” в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986. С. 141–154.

комым также с трактатом Прашастапады³¹, Шанкара успешно разобрался и в главном – в том, что категория ингеренции является не просто одной из шести категорий вайшешики, но и как бы несущей конструкцией всей системы, задачей которой был опыт генерации всех вещей из партикулярий, необходимо требующих того “онтологического вещества”, которое сложило бы мир из изолированных и одновременно подогнанных друг к другу конструкций³². Удалось Шанкаре выявить и конкретные реальные сложности с составляющими этой категориальной системы. Так, он правильно обратил внимание на то, что, расположив два вида отношений между вещами – контакт и присущность – на совершенно разных онтологических ярусах, вайшешики не обеспечили выданные им “жировки” достаточным обоснованием и даже включили контакт в число 24 атрибутов, будто не обратив внимание на то, что контакт (*saṃ + yoga*) по определению требует двух участников связи, принципиально отличаясь в этом отношении от таких “нормальных” атрибутов, как запах земли, текучесть воды или жар огня. Не совсем адекватным было и выделение ими и для присущности лишь одной из “клеточек” в шестиричной категориальной системе. По своему статусу ингеренция сопоставима в вайшешиковской онтологии разве что с бытием (*bhāva*), существованием как таковым (*sattā*), которое имело положение “надкатегориальное”. Наконец, Шанкара безошибочно прочувствовал “тавтологичность” ингеренции как объяснения связи между следствием и причиной. В самом деле, сказать, что такая-то вещь является следствием другой вещи потому, что связана с ней “присущным образом” – значит по-существу сказать, что она является ее следствием потому, что... является ее следствием³³.

Тем не менее в аргументации Шанкары выявляются признаки и полусознательного, а то и сознательного, непонимания некоторых основ вайшешиковской категориологии, которое всегда позволяли себе любые полемисты, следуя в дискуссии принципу

³¹ См. прим. 27.

³² Аналогии между вайшешиковскими категориями и частями детских конструкций, из которых можно сложить все конструкции, представляются достаточно точными – за исключением того немаловажного момента, что эти части конструкций сделаны (подогнаны друг к другу) разумными существами, тогда как ни Божество, ни тем более души (референты одной из “инвентарных единиц” вайшешиковской категориальной системы) никак не могут участвовать в их безначальном устройении.

³³ Справедливости ради следует признать, что и оппонирующая этой доктрине причинности *саткарья-вада* не могла дать связный ответ на вопрос, в чем, собственно, следствие отличается от причины. Обе доктрины причинности не поднялись до осознания, на аристотелевском уровне, различения материи и формы, но *асаткарьявада* вайшешиков и наиков была ближе к истине потому, что на деле это различие, не зная его, все же предполагала, тогда как *саткарьявада* можно охарактеризовать как сознательное игнорирование этого различия.

“цель оправдывает средства”. Прежде всего это относится к предложенной им дилемме: либо референты всех категорий должны считаться абсолютно взаиморазличными, как человек, лошадь и заяц, и отказаться от того, что пять из шести могут опираться на субстанцию – либо, признавая, что они на нее опираются, следует считать, что есть только одна категория, субстанция, а все остальные лишь служат ее обозначениями, выражающими ее “положения” и “функции”, подобно различным характеристикам одного и того же человека. Оба “рога” поставленной дилеммы представляются шаткими. Сравнение категорий вайшешики с человеком, зайцем и лошастью доказывает противоположное тому, что хочет получить от этого сравнения Шанкара: все три вида относятся к классу млекопитающих, и потому их несопоставимость абсолютизировать не следует. Считать же, что “опираться на что-то” и “сводиться к чему-то” одно и то же – значит считать, что если нога опирается на землю, то по этой самой причине она от земли вообще не отличается (но тогда следовало бы сказать, пользуясь излюбленными в индийской философии наглядными аналогиями, что не нога опирается на землю, а земля на землю). Поэтому вайшешик в шанкаровском диалоге, возражающий, что “опора” и дыма на огонь, именно как “опора”, свидетельствует об их различности, оказывается совершенно прав, а контрвозражения адвайтиста, которого нет возможности понять иначе будто в “красной корове” нельзя, с точки зрения вайшешиков, различить коровность и красноту, убедительными не представляются – напротив того, из этих кровности и красноты красная корова посредством ингеренции и складывается. Разумеется, чистой “инсинуацией” является и приписывание вайшешику допущения “воображаемых” частей Атмана, ума-манаса и атомов, которое позволяет Шанкаре возразить, что “вообразить” можно всё что угодно, а значит и вместо шести категорий ввести сотню или тысячу. Вайшешиковские категории вполне отвечают родовым формальным признакам категорий как таковых – фундаментальности, общезначимости и несводимости к другому (см. выше), – и потому можно было бы сказать, что адвайтист иронизирует здесь лишь для красного словца, если бы за этой иронией не стояло сознательное отрицание права на существование категорий как таковых, ибо они могут быть по определению только множественны и релятивны, но ни то, ни другое адвайтистов как абсолютных монистов не может устраивать в принципе (см. выше).

В целом, однако, критика Шанкары вайшешиковской категориальной системы представляется конструктивной и востребованной не только для историка индийской философии. Так, для философа-компаративиста немалый интерес может представлять полемическое предложение Шанкары вайшешикам считать един-

ственной категорией субстанцию – эта модель, несмотря на все полемические передержки, удивительным образом воспроизводит одну из основных характеристик системы десяти категорий-предикаментов Аристотеля, среди которых та же субстанция (*ousia*) является тем, “о чем сказываются” все прочие (ср. различные характеристики Дэвадатты), которые относятся к ней как предикаты к субъекту. Тщательная спецификация того, что именно отделяет вайшешиковскую категориальную систему от аристотелевской (их сопоставляли и сближали уже классики индологии³⁴) составляет актуальную задачу и современной сравнительной категориологии. Шанкаровская же критика взаимоотношений у вайшешиков контакта и ингеренции в качестве двух типов связей между объектами представляется актуальной для осмысления и уточнения категориального статуса отношений и современным философом. Вайшешика, которую в одном, но очень важном смысле можно назвать “философией отношений” (см. выше), дает лишь один из вариантов решения этого вопроса, выделяя в отдельную категорию присущность и “вливая” иные типы отношений в другие “инвентарные единицы” (как уже отмечалось, это действительно весьма проблематично³⁵). Возможны, однако, и другие подходы, которые требуют значительно большей дифференциации типов отношений.

* * *

Публикуемые здесь фрагменты “Брахмасутра-бхашьи” переведены по изданию: *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyam ratnaprabhā-bhāmātī nyānīrṇayaṅkātrayasametam* / Ed. by M.S. Bakre and R.S. Dhupakar. Bombay, 1934. P. 663–664, 671–680.

³⁴ Великий ориенталист Ф. Макс Мюллер в одной из своих ранних публикаций (1852) уже эксплицировал сходства между вайшешиковской и аристотелевской категориальными системами. Обе имеют одно и то же назначение и значение: они выражают попытку установить “то, что может быть в конечном счете высказано об объектах” (см.: Müller M. Beiträge zu Kenntnis der indischen Philosophie I // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 1852. Bd. 6. S. 11, 32–34).

³⁵ Одержимость “вливанием” в атрибуты того, что никак этой категории не соответствует, не оставила и позднюю ньяя-вайшешику: после того как туда попали, как мы знаем, контакт и разъединение, знаменитый “реформатор” Бхасарваджня (X в.) включил в атрибуты и движения (непонятно только, что помешало ему включить в них и остальные категории).

БРАХМАСУТРАБХАШЬЯ II.2.13

ТАКЖЕ ИЗ ПРИНЯТИЯ ПРИСУЩНОСТИ ВСЛЕДСТВИЕ РАВЕНСТВА ПО ПРИЧИНЕ РЕГРЕССА В БЕСКОНЕЧНОСТЬ.

ТАКЖЕ ИЗ ПРИНЯТИЯ ПРИСУЩНОСТИ¹ следует присоединить к [положению предшествовавшей сутры] “отсутствие этого”² – в соответствии с основным предметом [обсуждения в этих сутрах]³ – опровержением учения об атомах [как причинах мира]. Итак, вы утверждаете, что из двух атомов возникает диада, присущая им и от обоих абсолютно отличная. Но утверждающий это не может обосновать учение об атомах как причинах [мира]. Почему? ВСЛЕДСТВИЕ РАВЕНСТВА ПО ПРИЧИНЕ РЕГРЕССА В БЕСКОНЕЧНОСТЬ. Ведь как диада, будучи абсолютно отличной от двух атомов, связуется с ними через такую разновидность связи, как присущность, так и [сама] присущность, будучи абсолютно отличной от того, чему она присущна, должна быть связуема с ними через разновидность связи в виде следующей присущности – ВСЛЕДСТВИЕ РАВЕНСТВА в абсолютной различности. Из этого же следует, что для каждой связи должна вводиться новая связь, и потому неизбежен регресс в бесконечность⁴.

Вайшешик. Но присущность, которая постигается через идею: “здесь”, постигается и как вечно связанная с тем, чему она присуща⁵,

¹ Для удобства читателя здесь и далее разрядкой выделены единицы комментируемого текста “Брахма-сутр”, а обычным шрифтом дан комментарий Шанкары.

² Браhma-сутра II.2.12 завершалась положением о том, что какую бы версию вайшешиковского объяснения соединения атомов в сложные материальные образования ни принять – через действие “невидимой силы” (*адришта*) или через простое их соединение – периодические созидания и разрушения мира будут необъяснимы (будут отсутствовать).

³ Подразумевается, что весь блок сутр II.2.11–17 посвящен опровержению атомистической космологии, отстаиваемой вайшешиками и составляющей альтернативу ведантскому учению о Брахмане как причине мира.

⁴ То же самое обоснование неизбежности регресса в бесконечность, которым чревато понятие ингеренции, проводится в комментарии к сутре II.1.18.

⁵ Вайшешик в шанкаровском диалоге ссылается на “Вайшешика-сутру”, в которой утверждается, что ингеренция является причиной идеи “А есть “здесь” (*iha*) в В”, где А соответствует следствию, а В – причине (VII. 2.29). В “Падартхадхармасанграхе” Прашастапады это положение равернуто в [373]: “Присущность – это такая связь между нераздельными вещами (*ayutasiddhānam*), [одна из коиx] является включаемым (*ādhāya*), а другая включающим (*ādāya*), которая является причиной идеи: “Это – здесь”. [Или, по-другому], присущностью называется такая связь, из которой происходит идея: “Это – здесь” в связи с нераздельными вещами, находящимися в соотношении включаемого и включающего, будь они субстанциями, атрибутами, движениями, универсалиями или партикуляриями, находящимися в причинно-следственных отношениях или вне их, и из которой следует отсутствие

а не как несвязанная или зависимая от другой связи. Потому для нее и не нужно вводить другой связи, которая сделала бы неизбежным регресс в бесконечность.

Адвайтист. [На это] следует ответить, [что это] неправильно. Ведь и контакт в таком случае должен быть навечно связан с теми вещами, которые вступают в контакт, а потому, как и присущность, не должен предполагать другой связи. И если контакт требует новой связи вследствие [его] отличности от контактирующих вещей, то тогда и присущность, вследствие ее отличности от вещей, [которым она присущна], требует новой связи.

Неправильно было бы сказать и то, что контакт требует новой связи [с контактирующими вещами] потому, что относится к классу атрибутов, а присущность не требует потому, что к этому классу не [принадлежит]⁶ – поскольку причина того, что оба [вида связи] этого требуют, одна и та же⁷ и поскольку терминологизация атрибутов⁸ не является [здесь] решающей. А потому для того, кто утверждает, что присущность является отдельной категорией⁹, регресс в бесконечность неизбежен. При неизбежности же регресса в бесконечность, когда все [звенья связи] “провисают” при “провисании” одного [звена], диада возникнуть из двух атомов не может.

По этой причине также¹⁰ учение о том, что конечные атомы являются причинами мира, следует признать несостоятельным.

чуждости [друг другу вещей] невездесущих и инаковых [по отношению друг к другу]. (см.: Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapādabāṣya by J. Bronkhorst and Y. Ramseier. Delhi, 1994. P. 86).

⁶ В “Вайшешика-сутрах” контакт (saṃyoga) и разъединение (vibhāga) составляют № 8 и 9 атрибутов, (I.1.5), и им следует почти вся дальнейшая традиция (за исключением единичных “реформаторов”) и вайшешики и ньяи, тогда как присущность (samavāya) составляет отдельную, по счету шестую, категорию онтологии вайшешики, следовательно, их категориальные статусы действительно совершенно различны.

⁷ Шанкара хочет сказать, что модель отношения “контакт – контактирующие объекты” ничем, несмотря на только что указанные “статусные” различия контакта и присущности, не отличается по “формату” от модели “присущность – объекты, связанные отношением присущности”...

⁸ В тексте: gunaparigbhāṣāyāśca...

⁹ В тексте: arthāntaram. Тут и в отдельных пассажах комментария к другой представленной здесь сутре Шанкара сокращает термин, означающий “катеорию” – padārtha до базового слова artha.

¹⁰ Шанкара косвенно ссылается на другие аргументы против атомистической космологии, развернутые им в комментариях к сутрам II.2.11–12.

И ВСЛЕДСТВИЕ НЕПРИЕМЛЕМОСТИ [ДОКТРИНА ВАЙШЕШИКОВ] ДОЛЖНА БЫТЬ ПОЛНОСТЬЮ ИГНОРИРУЕМА.

Хотя учение [санкхьяиков] о том, что Прадхана есть причина мира, и противоречит Ведам, некоторые риши, такие как Ману и прочие¹¹, включали его [в свои сочинения] с целью частичной поддержки [своих учений] о предсуществовании следствия в причине и прочих¹². Но это учение о конечных атомах как причинах мира ни в какой мере не было приемлемым ни для кого из компетентных, а потому ДОЛЖНО БЫТЬ ПОЛНОСТЬЮ ИГНОРИРУЕМО теми, кто следует Ведам.

Ведь эти вайшешики принимают в качестве основного своего предмета шесть категорий – называемых субстанция, атрибут, движение, универсалия, партикулярия и присущность – как абсолютно [взаимо] различные и имеющие [взаимо] различные характеристики. Наподобие того, как [взаиморазличны] человек, лошадь и заяц. Но приняв это в качестве истины, они допускают [одновременно] и

¹¹ Подразумевается, что дуалистическая космология ранней санкхьи была инкорпорирована в первую и последнюю главы знаменитых “Законов Ману” (“Манавадхармашастра”), а также в дидактические тексты “Махабхараты” и в ранние Пураны.

¹² Учение о предсуществовании следствия в причине (*саткарьявада*) является общим для санкхьи и веданты – с тем различием, что в санкхье эта доктрина означает возможность реальной актуализации следствия (этот мир), изначально (в конечном счете – безначально) заложенного в причину (первоматерия Прадхана-Пракрити), а в адвайта-веданте следствие (этот мир) оказывается нереальным в сравнении с причиной (Мировое сознание – Брахман). При всей значимости этого различия и санкхьяики и ведантисты в конечном счете признают только одну “вещь” в мироздании, в которую “заложены” все феномены. Им противостоит учение о непредсуществовании следствия в причине (*асаткарьявада*), отстаиваемое вайшешиками, в котором имплицитно признается различие между материей (глина) и формой (кувшин), для санкхьяиков и ведантистов в одинаковой степени (хотя и по разным основаниям) незначимое. Поэтому для вайшешиков следствие не предсуществует в причинах, но особым образом с ними связано и соотносится с ними как целое и части. Различие двух указанных концепций причинности, исключительно важное для всей индийской философии, документировано по крайней мере уже II в. до н.э. в “Махабхашье” Патанджали-грамматиста, хотя эти причинностные концепции получают здесь уже лингвофилософскую интерпретацию. Под “прочими” пунктами единства веданты и санкхьи следует, по мнению переводчика “Брахмасутра-бхашьи” Свами Гамбхирананды, понимать учение об изначальной (точнее, безначальной) сознательности Атмана (в вайшешике и ньяе она актуализируется только в познавательной ситуации – при контакте Атмана с “ментальным органом”, органами чувств и объектами) и его полной онтологической непричастности “окружающей” его психофизической организации (см.: *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya* / Transl. by Swami Gambhirananda. Calcutta, 1965. P. 396). Что же касается расхождений между адвайтой и санкхьей и в онтологии и в космологии, то они многократно обсуждались и в самой “Брахма-сутре” и в комментарии Шанкары до “параграфа” об атомизме вайшешиков.

то, что все прочие категории опираются на субстанцию. Но это несостоятельно. Почему? Потому что подобно тому, как в этом мире полностью взаиморазличные зайцы, травы, деревья и т.п. друг друга не “опираются”, так же [точно] и атрибуты и прочие категории не должны опираться на субстанции вследствие их полной взаиморазличности. Если же атрибуты и прочие категории опираются на субстанции, то поскольку они должны существовать при ее наличии и отсутствовать при ее отсутствии, одна субстанция через различие форм и т.д. должна быть референтом [всего] многообразия обозначений и идей. Как и в случае с Дэвадаттой, который, будучи одним, также является референтом [всего] многообразия обозначений и идей через различия в его состояниях¹³. Но в таком случае вайшешики должны принять доктрину санкхьяиков и вступить в противоречие с собственной¹⁴.

Вайшешик. Но разве мы не наблюдаем, что и дым опирается на огонь будучи иным сущим, чем огонь?

Адвайтист. Конечно, наблюдаем. Но именно из наблюдения различий между ними и устанавливается взаимоинаковость огня и дыма. В рассматриваемом же случае каждая субстанция воспринимается как наделенная своими специфическими атрибутами типа “белое одеяло”, “красная корова”, “синий лотос”, и потому различие между субстанцией и атрибутом не такое как между огнем и дымом¹⁵. Вследствие этого атрибут и имеет бытие субстанции. Таким же [точно] образом можно представить наличие бытия субстанции у движения, универсалии, партикулярии и присущности.

Если же вы возразите, что атрибут и прочие категории опираются на субстанцию вследствие их нераздельности¹⁶, то [сама эта] нераздельность должна быть отсутствием различности [между ними] либо в пространстве, либо во времени, либо в природе. Ни один [из этих вариантов,] однако, не проходит. Но [и при допущении] отсутствия различности ваша позиция опровергается. Почему? Потому что ткань, образуемая нитками, находится, [согласно вашей пози-

¹³ Эти многообразные “состояния” Дэвадатты – его различные характеристики, определяемые тем, каков угол зрения на него – будут обсуждаться позже в комментарии к этой же сутре.

¹⁴ Подразумевается, что если бы вайшешики учли эту критику, они могли бы, как и санкхьяики, прийти к прямому отрицанию своей философской позиции последовательного плюрализма – к тому, что существует одна только “вещь” (а не бесконечное множество их), наподобие Прадханы-Пракрити.

¹⁵ Шанкара, вероятно, хочет сказать, что соотношение дыма и огня (подразумевается классический индийский силлогизм, по которому из наличия дыма на холме выводится наличие там и огня) соответствует соотношению “знака” и “означаемого”, тогда как субстанция и атрибут вследствие своей нераздельности должны образовывать у вайшешиков вообще одну вещь, а не две *взаимосвязанные*.

¹⁶ Здесь снова употребляется нормативное для обоснования присущности как отдельной вайшешиковской категории прилагательное *ayuta* – “не соединенные [внешне]”, которое противопоставляется *yuta* – “соединенные [через контакт]”.

ции,] в “месте” ниток, а не в “месте” ткани, а атрибуты ткани – белизна и т.д. – воспринимаются в “месте” ткани, а не ниток. Сказано же [у вас], что “субстанции производят другие субстанции, атрибуты – другие атрибуты”¹⁷.

Ведь эти [вайшешики] утверждают, что нитки, как субстанции-причины, производят ткань – как субстанцию-следствие, а белизна и прочие [атрибуты], локализованные в нитках, производят другие [аналогичные атрибуты], белизну и прочие, в ткани как субстанции-следствия. Это утверждение, однако, опровергается при наблюдении нахождения субстанций и атрибутов в одном “месте”.

Если же нераздельностью считать отсутствие раздельности во времени, то тогда и левый и правый рога коровы также надо будет считать нераздельными! Также и при такой трактовке нераздельности, как отсутствие различия в природе, различие в природе не возникнет у субстанции и атрибута, ибо они будут идентичны. И ложно будет то их различие, в соответствии с которым соединение у соединимых вещей есть контакт, а у нераздельных – присущность¹⁸. Ведь причина, существующая до следствия, не может находиться с ним в отношении нераздельности. Правда, [можно возразить, будто] данное утверждение означает, что одна из двух вещей, [вовлеченная] в отношении нераздельности – следствие, неотделимое [от причины], – соотносится с другой через присущность. Но даже и при этом у следствия, не имеющего предсуществования и не приобретшего еще [своей] природы, нет соединения с причиной, ибо соединение требует [существования] обоих факторов¹⁹.

Вайшешик. Но почему бы следствию не вступить в эту связь после [своего] появления?

¹⁷ Шанкара точно цитирует Вайшешика-сутру I.1. 8–9, но из данных сутр не следует та трактовка “локализации” субстанций и соответственно атрибутов причин и следствий, которую он из них выводит.

¹⁸ В связи с “нераздельностью” см. выше. Основной тезис Шанкары состоит в том, что добавление присущности к обычному контакту, составляющее важнейший компонент метафизики вайшешики, является чем-то вроде “умножением сущностей без достаточного основания” (ср. принцип экономии У. Оккама).

¹⁹ Адвайтист использует в полемических целях доктрину вайшешиков об отсутствии предсуществования следствия в причине (асаткарья-вада) – см. прим. 12. Смысл его аргумента в том, что если следствие еще не существует, когда существуют причины, никаких отношений между ними быть не может. Тот же аргумент приводится Шанкарой и в завершающей части его комментария к “Брихадараньякаупанишаде” I.2.1. Скорее всего он был заимствован им у близких ведантистам в трактовке причинности санкхьяиков, которые также употребляли его в полемике с вайшешиками. Так, в сравнительно позднем комментарии Вачаспати Мишры (IXв.) к “Санкхья-карике” (стих 9) “старцы санкхьи” (очевидно, что сравнительно древние авторитеты) цитируются как предложившие афоризм: «При несуществовании следствия у него нет связи с причинами, “привязанными” к существованию. Желаящий возникновения несвязного не найдет порядка» (см.: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра / Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995. С. 140).

Адвайтист. Потому что при [допущении] наличия следствия до соединения с причиной положение, согласно которому “нет ни контакта, ни разъединения следствия и причины – вследствие отрицания в таком случае нераздельности”²⁰, будет несостоятельным²¹. Поскольку же у субстанций-следствий, когда они еще только возникают и лишены действия, связь с вездесущими субстанциями – пространством и прочими – наблюдается только в виде контакта, то и с субстанцией-причиной [следствие] также будет связано только контактом, а не присущностью²². И невозможно обосновать, что какая бы то ни было связь – будь то контакт или присущность – может существовать вне наличия обоих связуемых вещей.

Вайшешик. Но пусть и без слова и идеи “связуемые” будет наличие слов и идей “контакт” и “присущность”.

Адвайтист. Это неверно, так как наблюдается, что даже при единстве [вещи она может быть причиной] многих слов и идей в зависимости от того, рассматривается ли она с внутренней или с внешней стороны. Например, один и тот же Дэвадатта в зависимости от того, рассматривается ли он в собственном или в соотносительном аспекте, является референтом многих слов и идей: “мужчина”, “брахман”, “знаток Вед”, “щедрый”, “ребенок”, “юноша”, “старец”, “отец”, “сын”, “внук”, “брат”, “зять” и т.д.²³ Равно как и одно однозначное число²⁴ может быть выражено разными словами и идеями –

²⁰ Шанкара опирается на “Вайшешика-сутры” VII. 2.14, где после системного исследования контакта и разъединения (VII. 2. 10–13) констатируется, что они не могут иметь места в отношениях между причиной и следствием (которые методом исключения требуют отношения присущности).

²¹ Адвайтист рассуждает следующим образом: поскольку следствие у вайшешиков и наиков от причины отлично и в ней не предсуществует (см. выше), то они должны быть для них разными вещами, а между таковыми может существовать только “внешнее” отношение – отношение контакта. Что же касается опровергаемого положения вайшешиков, то оно действительно противоречит их цитированной сутре, но нам неизвестно, чтобы они допускали возможность “автономного” существования следствия до его связи с причинами, так как это прямо противоречит их доктрине, и потому в данном случае Шанкара вменяет им то, за что они ответственности нести не могут.

²² Шанкара вновь пытается доказать, что отношение присущности является избыточным, игнорируя то различие, которое вайшешики проводили между отношением вещи с любыми “внешними” объектами, с одной стороны, и со своими причинами – с другой (см. выше). Различие же это было весьма существенным, так как именно между следствием и причиной вайшешиками признавалось отношение “вмещаемого” и “вмещающего” – отношение онтологического порядка, а не физического.

²³ Нельзя не отметить, что имплицитно предлагаемое сопоставление внутренних и внешних аспектов существования Дэвадатты противоречит основам учения самой адвайты, по которым любые характеристики Дэвадатты, в том числе и перечисленные, могут быть только внешними, ибо внутренняя сводится к тому, что он является Брахманом и только Незнание препятствует ему “реализовать” эту истину. Нет сомнения, что на это возражение адвайтисты ответили бы, что они отстаивают данное различие лишь на уровне “начальной”, а не “конечной” истины.

²⁴ В тексте: *rekhā*.

как единица, десятка, сотня, тысяча и т.д. – в соответствии с изменением его положения. Точно так же и соединяющиеся вещи могут и без слова и идеи “связуемые” быть выраженными через слова и идеи “контакт” и “нераздельность”. Но этого не происходит вследствие наличия других категорий²⁵. Так, вследствие ненаблюдаемости [референтов] других категорий, наделенных возможностью быть воспринятыми, можно заключить об их отсутствии.

Вайшешик. Но если слова и идеи, выражающие связь, означают [только] связуемые объекты, для этих слов и идей придется допустить вечное бытие²⁶.

Адвайтист. [Это неверно], исходя из сказанного выше, что [слова и идеи] рассматриваются в собственном и в соотносительном аспектах. Однако у атомов, Атмана и ума-манаса не может быть связи и вследствие отсутствия у них частей, ибо наблюдается, что контакт может быть только у одной вещи, имеющей части, с другой, имеющей части.

Вайшешик. Но у [этих] атомов, Атмана и ума-манаса могут быть воображаемые части²⁷.

Адвайтист. Это неверно, ибо если допустить [возможность] воображения несуществующей вещи, то можно доказать существование чего угодно. И вследствие отсутствия [в таком случае] обоснования [для того], почему только такие-то [и такие-то] несуществующие объекты могут воображаться, [независимо от того], противоречивы они или нет, а не [другие] также в дополнение к ним. Наконец, воображение – само себе хозяин и может быть сколь угодно избыточным. И нет основания для ограничения, по которому к шести воображаемым вайшешиковским категориям не могли бы быть добавлены другие воображаемые – сотня или тысяча. А потому что кому нравится, то и [будет считаться] установленным, и если один, жалостливый, пожелает, чтобы не было перевоплощения живых существ, в котором преобладает страдание, а другой, порочный, пожелает, чтобы и освободившиеся вновь рождались, кто сможет им воспрепятствовать?! Более того, диада, имеющая части, не может сочлениваться с двумя атомами, частей не имеющими – как и с пространством. Ведь пространство не может вступить в такое отношение с атомами земли и прочими по образцу лака и деревяшки.

²⁵ В данном случае, как и в комментарии к П. I. 13, имеет место замещение термина *padārtha* базовым словом *artha* (см. выше). Свами Гамбхирананда видел в этих “категориях” контакт и присущность (*Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya*. Transl. by Swami Gambhirananda. P. 399). Его пояснения, однако, мало помогают уточнению смысла этого явно не достаточно прозрачного пассажа.

²⁶ Причины, побудившие “шанкаровского вайшешика” к такому смелому утверждению, для нас не совсем прозрачны, но оно, несомненно, выражает вайшешиковский реализм (в средневековом смысле).

²⁷ “Шанкаровский вайшешик” вновь подставляет себя под огонь адвайтистской критики с “непрозрачными мотивами”, так как о воображаемых частях Атмана и т.д. ни в вайшешике, ни в ньяе речь не шла.

Вайшешик. Но по-другому субстанции следствия и причины не могут вступить в отношение “включаемого” и “включающего”²⁸ – потому и неизбежно [то, что вы называете] “воображением” присутствия.

Адвайтист. Это неправильно, вследствие [ошибки] порочного круга. Установление отношения “включаемого” и “включающего” [основывается] на различии между следствием и причиной, а установление различия между ними – на установлении отношения “включаемого” и “включающего”, как в случае с сосудом и джуджупой²⁹. И потому здесь [ошибка] порочного круга. Те же, кто отстаивают учение веданты, не признают ни различия между причиной и следствием, ни отношение “включаемого” и “включающего”, так как [они] считают, что следствие – это лишь состояние причины.

Далее, вследствие [своей] ограниченности атомы имеют столько частей, сколько частей света – 6, 8 или 10³⁰, – и имея, таким образом, части, должны быть вследствие этого невечными. А это значит, что [ваша] позиция, [по которой они могут быть] наделены вечностью и бесчастностью, устраняется.

Вайшешик. Но те части, которые, как вы “воображаете”, состояются из различения сторон света, и есть принимаемые нами атомы.

Адвайтист. Неправильно, потому что [все вещи], через степени грубых и тонких начал, [в конце концов] растворяются в конечной причине³¹. Как земля, более грубая в сравнении с диадами земли, распадается, так и более тонкая вещь, принадлежащая к роду земли, распадается на еще более тонкие, чем диада, а затем распадутся и атомы земли, поскольку принадлежат тому же “земляному роду”.

Вайшешик. Но пусть те вещи, которые распадается, распадутся только посредством деления на части³².

Адвайтист. Это не возражение, ибо мы допускаем возможность уничтожения и через растворение, как в случае с комом очищенного масла. И подобно тому как очищенное масло, золото и т.п., состоящие из неразложимых частиц, при контакте с огнем теряют

²⁸ В связи с трактовкой следствия и причины в качестве “включаемого” и “включающего” см. прим. 5.

²⁹ Джуджупа – дерево с ягодными плодами, которое, по индийским представлениям, может вступать с чашей в такую “конфигурацию”, при которой они определяют положение друг друга.

³⁰ Максимальное число направлений, сторон света (*диск*), признаваемое вайшешиками – это 10: восток, юго-восток, юг, юго-запад, запад, северо-запад, север, северо-восток, низ и верх (Падартхадхармасанграха [73]), из которых можно вычесть достаточно много промежуточных. Подробнее об этом аспекте пространственной рамки мироздания вайшешиков см.: *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики (по “Собранию характеристик категорий” Прашастапады). М., 2003. С. 141–152.

³¹ Подразумевается, в Брахмане.

³² Такая постановка вопроса устраивает вайшешиков потому, что в результате допущения прогрессирующего деления вещей на каком-то этапе придется сделать останковку на неделимых уже атомах.

твердость, становясь жидкими, так и [ваши] конечные атомы потеряют [свою] форму и т.д., “растворяясь” в конечной причине. Равным образом и появление следствия осуществляется не только через соединение частей: это можно наблюдать в случае появления таких следствий, как творог или лед, которые образуются и без соединения частиц молока или воды.

Потому и верно, что это учение о конечных атомах как причинах мира должно полностью игнорироваться – и за отсутствием солидной аргументации, и по причине несовместимости со свидетельствами Шрути об Ишваре как причине мира³³, и, следовательно, неприемлемости [его] для [истинно] сведущих начиная с Ману, которые держались Шрути – благородных и стремившихся к благу. Таково должно быть завершение [этой] сутры.

³³ Здесь типичная полемическая необъективность, так как в трактате Прашастапады, авторитетность которого в традиции вайшешики вряд ли уступала авторитетности сутр, в специальных “параграфах” [57–58] демонстрируется космическое значение Божества-Махешвары как движущей причины мира, организующей соединение атомов в протяженные вещи. А именно, после описания характеристик четырех материальных стихий (земля, вода, огонь, ветер), место Божества в космосе описывается следующим образом: “В конце столетия по исчислению жизни Брахмы, когда настоящий Брахма достигает освобождения, у Махешвары, господина всех миров, возникает желание разрушить [все существующее], чтобы дать отдых на ночь всем существам, уставшим от сансары. Тогда прекращается действие адришт всех атманов, связующих тела, индрии и великие элементы, и по желанию Махешвары действиями, происходящими из соединений атманов и атомов, осуществляется разъединение атомов, являющихся причинами тел и индрий, и после прекращения этих соединений эти [тела и индрии] разлагаются до конечных атомов. Так, великие элементы земля, вода, огонь и ветер разрушаются – каждый предыдущий в каждом последующем. Затем конечные атомы пребывают разъединенными, а атманы все это время “соответствуют” отпечаткам дхармы и недхармы. Затем снова непосредственно после возникновения у Махешвары желания созидать мир ради того, чтобы живые существа снова могли испытать опыт жизни, вследствие взаимосоединения атомов ветра в соответствии с адриштами, [начинающими вновь] действовать по отношению к каждому атману, возникает движение, организующее их поэтапно в диады и т.д., пока на небе не появится великий ветер, пребывающий [там] со [своим могучим] дуновением. Непосредственно после этого в том ветре возникают атомы воды, [из которых] постепенно образуется великий океан, пребывающий в течении, затем в том океане из атомов земли – великая земная поверхность и, наконец, в том же великом океане из атомов огня через последовательность диад и т.д. возникает великое пламя, которое, не будучи ничем подавляемо, пребывает в [великом] свечении”. (см.: Complete Word Index to the Printed Editions of the *Prāśastapādabhāṣya* by J. Bronkhorst and Y. Ramseier. P. 10). Разумеется представленная концепция является деистической, но настаивать на том, что здесь “несовместимость со свидетельствами Шрути об Ишваре как причине мира” можно только находясь на позициях “предзанятых” и из соображений конкуренции. Не забудем, что Шанкара постоянно пытается доказать во всех случаях полемики с другими брахманистскими школами (начиная с санхьи), что только веданта и притом в его трактовке “совместима со свидетельствами Шрути”.

БИБЛИОГРАФИЯ

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В РОССИИ В 2003–2004 гг.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ОБОБЩАЮЩИЕ ВОПРОСЫ ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

- Визгин В.П.* На пути к другому: От школы подозрения к философии доверия. – М.: Яз. слав. культуры, 2004. – 795 с. – Указ. имен: с. 781–795.
- Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс–Традиция, 2003. – 528 с.
- Гриненко Г.В.* История философии: Учеб. для студентов вузов. – М.: Юрайт, 2004. – 685 с.: схем., табл. – Библиогр.: с. 666. Указ.: с. 675–685.
- Историко-философский ежегодник, 2003 / РАН. Ин-т философии; Редкол.: Н.В. Мотрошилова (глав. ред.) и др. – М.: Наука, 2004. – 430 с. – Работы по истории философии, вышедшие в России в 2002 г.: с. 408–424.
- Канке В.А.* История философии: Мыслители, концепции, открытия: Учеб. пособие. – М.: Логос, 2003. – 431 с. – Предм. указ., имен. указ.: с. 421–431.
- Мареев С.Н., Мареева Е.В.* История философии: Общ. курс: Учеб. пособие для вузов. – М.: Акад. проект, 2004. – 880 с. – (Gaudeamus).
- Потемкин А.В.* Метафилософские диатрибы на берегах Кизитеринки. – Ростов н/Д: Рост Издат, 2003. 574 с., ил.
- Столович Л.И.* Мудрость и знание // Вопр. философии. – М., 2003. – № 11. – С. 151–159.
- Шемакин Я.Г.* В поисках смысла: Из истории философии и религии: Кн. для чтения. – М.: Рипол Классик, 2003. – 431 с. – Библиогр. в конце отд. глав.

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Апполонов А.В.* Латинский авероизм XIII в. / РАН. Ин-т философии. – М., 2004. – 215 с. – Библиогр.: с. 194–198.
- Апполонов А.В.* О переводе “Суммы теологии” Фомы Аквинского // Вопр. философии. – М., 2004. – № 6. – С. 170–173.
- Белеятдинов Р.Р.* Диалектический метод и проблема универсалий в “Металогике” Иоанна Солсберийского // Методология науки: Проблемы и история. – М., 2003. – С. 85–96.

- Васильев В.А.* Платон о благе и добродетели // Социально-гуманитарные знания. – М., 2004. – № 3. – С. 155–169.
- Васильев В.А.* Сократ о благе и добродетели // Там же. – № 1. – С. 276–290.
- Вергаузен Р.М.А., Зайцев Е.А.* Проблема логического отрицания у Аристотеля и Васильева // Вопр. философии.– М., 2004. – № 8. – С. 82–98.
- Гаджикурбанов А.Г.* Идея самопревосхождения в доктрине Платона // Этическая мысль. – М., 2003. – Вып. 4. – С. 50–66.
- Гайденок В.П., Смирнов Г.А.* Трансформация принципов аристотелевской онтологии в томизме // Историко-философский ежегодник, 2003. – М.: Наука, 2004. – С. 25–52.
- Приложение: *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 44, 45, 47. С. 53–86.
- Горан В.П.* Аристотель как источник сведений о философии ранних пифагорейцев // Вестн. НГУ. Сер. философии и права. – Новосибирск, 2004. – Т. 2, вып. 1. – С. 140–152.
- Кессиди Ф.Х.* Идеи и люди: Ист.-филос. и соц.-полит. этюды / РАН. Ин-т философии. – М., 2003. – 227 с.
- Кошкарян М.С.* Платон. Шекспир: Слово и онтологическое обоснование справедливости. – М.: Изд-во гуманит. лит., 2003. – 301 с.
- Майданов А.С.* Некоторые парадигмы и приемы мифологического мышления // Философия науки. – М., 2003. Вып. 9. – С. 7–42.
- Меркулов И.П.* Древняя “магия слова” и эволюция искусства аргументации // Там же. – С. 43–88.
- Месяц С.В.* Абсолют в античной философии // Историко-философский ежегодник, 2003. – М., Наука, 2004. – С. 5–24.
- Месяц С.В.* Трактат Аристотеля “О памяти и припоминании” // Вопр. философии. – М., 2004. № 7. – С. 158–160.
- Михаленко Ю.П.* Политический идеал Платона в контексте реальной истории / РАН. Ин-т философии. – М., 2003. – 207 с. – Библиогр.: с. 202–206.
- Орлов Е.В.* Аристотелевский эссенциализм и проблема “формулировки проблем” // Вестн. НГУ. Сер. философии и права. – Новосибирск, 2004. – Т. 2, вып. 1. – С. 161–169.
- Игумен Петр (Пиголь).* Святогорский томос в исихастских спорах XIV в. и его значение // Филос. науки. – М., 2004. – № 9. – С. 45–50.
- Цепенникова Э.Г.* Педагогика пифагорейцев и ее социокультурные основания // Вестн. НГУ. Сер. Философии и права. – Новосибирск, 2004. – Т. 2, вып. 1. – С. 153–160.

ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

- Антонова И.К.* Марксизм вне политики: Источники, генезис и структура работ Маркса и Энгельса по естествознанию. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 189 с. – (Размышляя о марксизме). – Библиогр.: с. 179–189.

- Аркан Ю.Л.* Очерки социальной философии романтизма: Из истории нем. консервативно-романтической мысли. – М.: Наука, 2003. – 380 с.
- Барбашина Э.В.* Кант и современные философские исследования // Вестн. НГУ. Сер. философии и права. – Новосибирск, 2004. – Т. 2, вып. 1. – С. 230–231.
- Барбашина Э.В.* Что есть метафизика в философии Канта? // Там же. – С. 170–176.
- Бойко В.А.* Философия Канта в России // Там же. – С. 232–238.
- Васильев В.В.* История философской психологии: Зап. Европа – XVIII в. – Калининград, 2003. – 559 с. – (Stoa Kantiana: И. Кант и нем. философия XVIII в.; 6). – Рез. англ. Библиогр.: с. 540–557. Имен. указ.: с. 534–539.
- Гаврюшин Н.К.* Демифологизация религии и эстетический экumenизм: Яков Фриз и его школа // Вопр. философии. – М., 2004. – № 4. – С. 170–179.
- Горан В.П.* Кант в истории философии // Вестн. НГУ. Сер. философии и права. – Новосибирск, 2004. – Т. 2, вып. 1. – С. 225–229.
- Грачев М.В.* Иоганн Вольфганг Гете как гносеолог и науковед. – М., 2003. – 281 с. – Библиогр.: с. 276–281.
- Коняев С.Н.* Рефлексия ученых над эволюционными процессами в научном мышлении XVI–XX вв. // Философия науки. – М., 2003. – Вып. 9. – С. 148–179.
- Корзо М.А.* Проблемы нравственного реформирования общества в эпоху раннего Нового времени // Этическая мысль. – М., 2003. – Вып. 4. – С. 89–102.
- Кротов А.А.* Локк и Мальбранш // Филос. науки. – М., 2004. – № 2. – С. 75–84.
- Крулов А.Н.* И.Г. Фихте и Берлинская Академия Наук // Вопр. философии. – М., 2004. – № 8. – С. 145–153.
- Майданский М.Д.* Объективная телеология Спинозы // Историко-философский ежегодник, 2003. – М.: Наука, 2004. – С. 136–145.
- Никитаев В.В.* Методология и власть: Кант // Методология науки: Проблемы и история. – М., 2003. – С. 106–143.
- Ойзерман Т.И.* Кант и телеология // Историко-философский ежегодник, 2003. – М.: Наука, 2004. – С. 146–157.
- Осинов В.И.* Мировоззрение естествоиспытателей XIX в. и философия: Монография. – Архангельск: Помор. ун-т, 2004. – 654 с.
- Претель М.Д.* От “философии марксизма” к философии Маркса. – 2-е изд., испр. – М.: УРСС, 2003. – 174 с. – (Размышляя о марксизме).
- Самарская Е.А.* Маркс, Гегель и коммунизм // Вопр. философии. – М., 2004. – № 8. – С. 70–81.
- Славин Б.Ф.* О социальном идеале Маркса. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 124 с. – (Размышляя о марксизме).
- Соболева Е.А.* Психологические аспекты критицизма И. Канта // Филос. науки. – М., 2004. – № 5. – С. 28–40.

- Судаков А.К. Этика совершенства в нравственной системе И. Канта // Этическая мысль. – М., 2003. – Вып. 4. – С. 67–88.
- Шохин В.К. Аксиологический дискурс в “Основоположении к физике нравов” Ф.-Э. Бенеке // История философии. – М., 2003. – № 10. – С. 77–100.
- Юревич А.В. Социально-психологические предпосылки мышления Нового времени // Философия науки. – М., 2003. – Вып. 9. – С. 127–147.
- Яковенко Б.В. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте. – СПб.: Наука, 2004. – 455 с., 1 л. портр. – (Слово о сущем; Т. 46). – Библиогр.: с. 410–438.

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

- Академику В.С. Степину – 70 лет // Вопр. философии. – М., 2004. – № 9. – С. 16–79.
- Амелина Е.М. Русская теократия: (Об обществ. идеале в рус. религиозной философии конца XIX – начала XX в.) // Социально-гуманитарные знания. – М., 2004. – № 2. – С. 261–276.
- Андреев А.П., Селиванов А.И. Русская традиция. – М.: Алгоритм, 2004. – 319 с. – (Нац. интерес).
- Андреева И.С. Русская диотима: Пиамы Павловны Гайдено // Филос. наследование. – М., 2004. – № 1. – С. 147–171.
- Ань Цинян. Академик Ойзерман: Новые размышления о марксистской философии // Вопр. философии. – М., 2004. – № 5. – С. 78–84.
- Бальбуров Э.А. Поэтическая философия русского космизма: Учение, эстетика, поэтика / РАН. Сиб.отд.-ние. Ин-т филологии. – Новосибирск, 2003. – 240 с.: ил. – Библиогр.: с. 232–239.
- Белов В.Н. Философия Германа Когена и русское неокантианство // Историко-философский ежегодник, 2003. – М., Наука, 2004. – С. 333–352.
- Бирюков Б.В., Борисов О.А. С.А. Яновская – мыслитель, исследователь, педагог // Вопр. философии. – М., 2004. – № 5. – С. 133–142.
- Бонецкая Н.К. Русские странники // Там же. – С. 111–117.
- Бубнов Н.Ю. Боян “Слово о полку Игореве” и исландский скальд Эгиль Скаллагримссон // Там же. – М., 2003. – № 12. – С. 126–139.
- С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Междунар. науч. конф., посвящ. 130-летию со дня рождения, 5–7 марта 2001 г. / Сост.: М.А. Васильева, А.П. Козырев. – М.: Рус. путь, 2003. – 522 с.: ил. – (Б-ка фонда “Рус. зарубежье”: Материалы и исслед.; Вып. 4). – Библиогр. в примеч.
- Вторые историко-философские чтения общества Зеньковского // Историко-философский ежегодник, 2003. – М.: Наука, 2004. – С. 366–407.
- Голиков А.К. Особенности русской либеральной традиции в решении проблем свободы, личности и государственности // Социально-гуманитарные знания. – М., 2004. – № 3. – С. 241–249.

- Гурвич-Лишнер С.Д.* “Я его формировал...”: О творческих связях философской прозы Герцена и Чаадаева // *Вопр. философии.* – М., 2003. – № 11. С. 93–111.
- Гутлин М.Н.* Понятие духа и духовной жизни в философии И.А. Ильина // *Социально-гуманитарные знания.* – М., 2004. – № 2. – С. 334–340.
- Евразийское пространство: Звук, слово, образ / РАН. Науч. совет “История мировой культуры” и др.; Отв. ред. В.В. Иванов; Сост.: Л.О. Зайонц, Т.В. Цивьян. – М.: Яз. слав. культуры, 2003. – 581 с.: ил. – (Язык. Семиотика. Культура). – Библиогр. в конце тем.
- Ермишин О.Т.* В поисках “русского мировоззрения” // *Филос. науки.* – М., 2004. – № 3. – С. 96–104.
- Ермишин О.Т.* О двух концепциях русской философии: (В.В. Зеньковский, Б.В. Яковенко, Г.Г. Шпет) // *Там же.* – № 2. – С. 149–158.
- Ермишин О.Т.* Экзистенциальная трактовка русской мысли: (Л. Шестов, Н.А. Бердяев) // *Там же.* – № 5. – С. 103–111.
- Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов / РАН. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. – М., 2003. – Вып. 1. – 623 с. – Библиогр.: с. 617–619.
- И.А. Ильин : pro et contra: Личность и творчество И. Ильина в воспоминаниях, документах и оценках рус. мыслителей и исследователей: Антология / Сев.-Зап. отд-ние Рос. акад. образования, Рус. христиан. гуманит. ин-т; Отв. ред. Д.К. Бурлака; Сост., вступ. ст., примеч. И.И. Евлампиева. – СПб., 2004. – 895 с. – (Рус. путь). – Указ. имен: с. 878–892.
- К 75-летию со дня рождения Г.П. Щедровицкого // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 3. – С. 133–183.
- К 80-летию со дня рождения Э.В. Ильенкова // *Там же.* – № 3. – С. 56–110.
- Кантор В.К.* Владимир Соловьев: Имперские проблемы всемирной теократии // *Там же.* – № 4. – С. 126–144.
- Карцева Г.А.* Ритмические первоосновы человека и общества в научной культуре Серебряного века // *Филос. исследования.* – М., 2004. – № 1. – С. 187–200.
- Карцева Г.А.* Ритмология в философско-религиозном космизме Серебряного века // *Там же.* – С. 201–211.
- Катъшевцева Е.В., Любутин К.Н.* Социальная философия А. Зиновьева: К осмыслению концепции общества // *Социально-гуманитарные знания.* – М., 2004. – № 1. – С. 305–328.
- Келле В.Ж.* Философ, журналист, общественный деятель: (К 75-летию И.Т. Фролова) // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 9. – С. 80–90.
- Киселев В.Н.* Проблема социальной самоидентификации философствующей личности в современной институциональной философии России / МГУ им. М.В. Ломоносова. Фак. гос. упр. Каф. философии и методологии науки. – М.: МАКС пресс, 2003. – 342 с.

- Китаев В.А.* Либеральная мысль в России (1860–1880 гг.). – Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2004. – 380 с. – (Серия “Монографии”; Вып. 1).
- Клебанер В.С.* К возвращению Владимира Базарова // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 6. – С. 75–93.
- Ковалева Н.Е.* Путь в Шамбалу: Духов. миссия семьи Рерихов. – М.: Рипол Классик, 2004. – 320 с., ил. – (В поисках истины).
- Козырев А.П.* “Женщина с профилем Наполеона” и судьбы русского гнозиса // *Историко-философский ежегодник*, 2003. – М.: Наука, 2004. – С. 158–190.
- Коновалова Е.Н.* Знание как решение “загадки о человеке”: (В.И. Несмелов) // *Человек в современных философских концепциях.* – Волгоград: Принт, 2004. – Т. 1. – С. 151–155.
- Кормин Н.А.* Соловьев: Метафизика символа // *Ориентиры.* – М., 2003 – Вып. 2. – С. 114–129.
- Кормин Н.А.* Философская эстетика Владимира Соловьева / РАН. Ин-т философии. – М., 2004. – Ч. 2. Онтологические предпосылки. – 212 с.
- Кочеров С.Н.* Русская идея: Сущность и смысл / Нижегород. гос. пед. ун-т. – Нижний Новгород, 2003. – 186 с.
- Куракина О.Д.* Софийная эстетика русского космизма // *Ориентиры.* – М., 2003. Вып.2. – С. 91–113.
- Лауров С.Б.* Лев Гумилев: Судьба и идеи / Сост. Е.М. Гончарова. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 598 с.: ил., [8] л. ил. – (Б-ка истории и культуры). – Библиогр. в примеч. указ.: с. 589–597.
- Лазарева А.Н.* Идеи соборности и свободы в русской религиозной философии / РАН. Ин-т философии. – М., 2003. – 153 с. – Библиогр. в примеч.
- Лазарева А.Н.* Из истории нравственно-религиозной мысли: Гоголь и Соловьев // *Филос. исследования.* – М., 2004. – № 1. – С. 172–186.
- Лахути Д.Г.* Сталин и логика // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 4. – С. 164–169.
- Лебедев С.В.* Русский панславизм второй половины XIX в.: Люди и идеи // *Социально-гуманитарные знания.* – М., 2004. – № 1. – С. 329–342.
- Левин Г.Д.* Опыт философского покаяния // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 6. – С. 160–169.
- Лескин Д., свящ.* Спор об имени Божиим: Философия имени в России в контексте афон. событий 1910-х годов. – СПб.: Алетей, 2004. – 368 с. – (Византийская б-ка. Исследования).
- Летопись русской философии, 862–2002 / А.Ф. Замалеев, А.В. Малинов, Т.В. Орлова, М.В. Иванова; СПб. гос. ун-т; Ред.-сост. А.Ф. Замалеев.* – СПб.: Летний сад, 2003. – 346 с. – Библиогр.: с. 341–342.
- Летцев В.М.* Личность как средоточие мировоззренческих исканий В.В. Зеньковского // *Вопр. философии.* – М., 2003. – № 12. – С. 140–146.

- Лишаев С.А.* История русской философии: Курс лекций: Учеб. пособие. – Самара: Самар. гуманитар. акад., 2003. – Ч. 1. – 274 с. – Библиогр.: с. 266–272.
- Макаров В.Г.* Русский философ Николай Сетницкий: от КВЖД до НКВД // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 7. – С. 136–157.
- Малявин С.Н.* История русской социально-философской мысли: Учеб. пособие для студентов вузов. – М.: Дрофа, 2003. – 256 с. – (Высш. образование). – Библиогр.: с. 244–247. Имен. указ.: с. 248–251.
- Марача В.* Московский методологический кружок: Основные идеи и формы организации интеллектуальных практик // *Филос. науки.* – М., 2004. – № 1. – С. 59–82; № 2. – С. 103–124. – (Памяти Г.И. Щедровицкого).
- Митрохин Л.Н.* Из бесед с академиком Ойзерманом // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 5. – С. 33–77.
- Моисеев В.И.* Логика Добра: Нравств. логос В. Соловьева. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 398 с.: табл.
- Наседкин Н.Н.* Достоевский: Энциклопедия. – М.: Алгоритм, 2003. – 799 с.: ил. – (Рус. писатели). – Библиогр.: с. 797–798.
- Наука в России: Современное состояние и стратегия возвращения / Отв. ред.: Е.В. Семенов и др.* – М.: Логос, 2004. – 376 с.
- Николаев И.В., Зырянов Н.А.* Анти-Спиркин. – М.; СПб., 2003. – 173 с.
- Ойзерман Т.И.* Марксизм и утопизм. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 568 с.
- Орлов В.* Мысли из пепла // *Филос. науки.* – М., 2004. – № 9. – С. 51–68.
- Очерки русской культуры XIX в. / Редкол.: Л.В. Кошман. (рук. проекта) и др.* – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2003.
- Общественная мысль.* – 527 с.: ил. – Библиогр. в конце разд. Указ. имен: с. 517–526.
- Павлов А.Т.* Было ли в России в начале XX в. религиозно-философское возрождение? // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 9. – С. 163–169.
- Познающее мышление и социальное действие: Наследие Г.П. Щедровицкого в контексте отеч. и мировой филос. мысли / Ред.-сост. Н.И. Кузнецова.* – М.: Ф.А.С.-Медиа, 2004. – 543 с.: ил.
- Попов Г.А.* Что стоит за вопросом о жизни и смерти в религиозно-философском учении Л.Н. Толстого? // *Филос. науки.* – М., 2004. – № 3. – С. 48–62.
- Порус В.Н.* В. Соловьев и Л. Шестов: Единство в трагедии // *История философии.* – М., 2004. – № 2. – С. 148–159.
- Резниченко А.И.* Категория Имени и опыты онтологии: Булгаков, Флоровский, Лосев // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 8. – С. 134–144.
- Розин В.М.* Два сновидения автора, в которых Г.П. Щедровицкий беседует с Платоном и Кантом // *Филос. науки.* – М., 2004. – № 3. – С. 105–121.

- Салмина И.Ю.* В.И. Вернадский как представитель естественно-научного космизма // Человек в современных философских концепциях. Волгоград: Принт, 2004. – Т. 1. – С. 191–195.
- Сендеров В.А.* Неоевразийство: Реальности, опасности, перспективы // Вопр. философии. – М., 2004. – № 6. – С. 22–37.
- Сиземская И.Н., Новикова Л.И.* Идеи воспитания в русской философии XIX – начала XX в. – М.: РОССПЭН, 2004. – 271 с., ил.
- Симпозиум “Антропология Николая Бердяева” // Человек в современных философских концепциях. – Волгоград: Принт, 2004. – Т. 1. – С. 550–610.
- Сироткина И.Е.* Свобода воли: Герцен-отец против Герцена-сына // Человек. – М., 2004. – № 1. – С. 68–75.
- Соколов Б.В.* Булгаков: Энциклопедия. – М.: Алгоритм, 2003. – 607 с.: ил. – (Рус. писатели). – Библиогр.: с. 596–607.
- Соколова А.А.* Философия ценностей Н.А. Бердяева // Человек в современных философских концепциях. – Волгоград: Принт, 2004. – Т. 1. – С. 63–68.
- Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. – Иваново, 2003. Вып. 6. – 287 с.
Вып. 7. – 238 с.
- Сохряков Ю.И.* И.А. Ильин – религиозный мыслитель и литературный критик / РАН. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. – М., 2004. – 251 с.
- Стайнер П.* Tropos logicos: Философия истории Густава Шпета // Вопр. философии. – М., 2004. – № 4. – С. 154–163.
- Субетто А.И.* Ноосферизм / Петров. акад. наук и искусств и др. – СПб.: Астерион, 2003.
Т. 1: Введение в ноосферизм. – 537 с. – Библиогр. в конце разд.
- Тахо-Годи А.А., Тахо-Годи Е.А., Троицкий В.П.* А.Ф. Лосев – философ и писатель: К 110-летию со дня рождения / РАН. Науч. совет “История мировой культуры”. – М.: Наука, 2003. – 396 с.: ил., [9] ил. – Библиогр.: с. 378–392.
- Тимс Г.А.* Метафизика половой любви как металюбовь: (От А. Шопенгауэра к Вл. Соловьеву) // Вопр. философии. – М., 2004. – № 4. – С. 145–153.
- Тяпин И.Н.* Основные философские проблемы в трактовке русского анархизма // Социально-гуманитарные знания. – М., 2004. – № 5. – С. 274–284.
- Устьян А.Р.* Политическая концепция неовизантизма / Ин-т социал. наук. – М., 2003. – 435 с.
- Хазиев В.С.* Гуманизм евразийской идеи и практики // Социально-гуманитарные знания. – М., 2004. – № 2. – С. 327–333.
- Хайруллин К.Х.* Философия космизма / Казан. гос. педун-т. – Казань: Дом печати, 2003. – 369 с. – Библиогр. в примеч.
- Черный Ю.Ю.* Философия пола и любви Н.А. Бердяева. – М.: Наука, 2004. – 132 с.

- Черняев А.В.* Философское формирование Георгия Флоровского // Историко-философский ежегодник, 2003. – М.: Наука, 2004. – С. 191–226.
- Швырев В.С.* Мой путь в философию // Философия науки. – М., 2004. – Вып. 10. – С. 222–248.
- Щедрина Т.Г.* “Я пишу как эхо другого...”: Очерки интеллект. биографии Г. Шпета. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 416 с., ил.
- Элен П.* Семен Франк как политический мыслитель // Вопр. философии. – М., 2003. – № 11. – С. 135–150.
- Юлина Н.С.* Философская ситуация в России // История философии. – М., 2003. – № 10. – С. 6–23.
- Юревич А.В.* Звездный час гуманистических наук: социогуманитарная наука в современной России // Вопр. философии. – М., 2003. – № 12. – С. 113–125.
- Юревич А.В.* Социально-психологические особенности российского научного мышления // Философия науки. – М., 2003. – Вып. 9. С. 287–308.
- Юшкевич П.С.* Столпы философской ортодоксии / Вступ. ст. А.П. Юшкевича; Общ. ред. А.А. Юшкевича. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 126 с.

ПУБЛИКАЦИИ

- Базаров В.А.* Философские проблемы, идеи, дискуссии, проекты: Из сохранившихся архивных материалов / Предисл., публ. и примеч. В.С. Клебанера // Вопр. философии. – М., 2004. – № 6. – С. 94–130.
- Бердяев Н.* Судьба России: Сочинения. – М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2004. – 736 с. – (Антология мысли).
- Бердяев Н.А.* Опыт парадоксальной этики. – М.: Фолио, 2003. – 702 с. – (Philosophy).
- Древнерусская космология / А.В. Григорьев, И.М. Денисова, В.В. Мильков и др.; РАН. Ин-т философии. – СПб: Алетейя, 2004. – 479 с.: ил. – (Памятники древнерус. мысли: Исслед. и тексты). – Библиогр. в примеч.
- Зеньковский В.В.* Об образе Божием в человеке // Вопр. философии. – М., 2003. – № 12. – С. 147–161.
- Ильин И.А.* Собрание сочинений / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Рус. кн., 2003.
- Аксиомы религиозного опыта: Исследование, Т. 2. – 607 с. – Указ.имен: с. 585–606.
- Ильин И.А.* Собрание сочинений / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Рус. кн., 2003.
- Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека, Т. 2: Учение о человеке. – 600 с. – Указ. имен: С. 593–600.
- Ильин И.А.* Религиозный смысл философии. – М.: АСТ, 2003. – 695 с. – (Philosophy). – Библиогр. в примеч.

- Ильин И.А.* Поющее сердце: Кн. тихих созерцаний. – М.: Лептапресс, 2004. – 336 с. – (Религ. филос. сер. “Испытание мудростью”).
- Ильин И.А.* Я вглядываюсь в жизнь: Кн. раздумий. – М.: Атласпресс, 2003. – 298 с. – (Испытание мудростью).
- Карсавин Л.П.* Евразийская идея в материалистической оболочке // Филос. науки. – М., 2004. – № 9. – С. 69–73.
- Кропоткин П.* Анархия, ее философия, ее идеал. – М.: Эксмо, 2004. – 864 с. – (Антология мысли).
- Леонтьев К.* Записки отшельника. – М.: АСТ, 2004. – 238 с. – (Философия. Психология).
- Лопатин Л.М.* Статьи по этике. – СПб.: Наука, 2004. – 359 с. – (Этич. мысль). – Указ. имен: с. 353–358.
- Лосев А.Ф.* Дополнения к “Диалектике мифа”: (Новые фрагменты) / Публ. А.А. Тахо-Годи; Предисл., подгот. рукописи и примеч. В.П. Троицкого // Вопр. философии. – М., 2004. – № 8. – С. 115–133.
- Нация и империя в русской мысли начала XX века / Сост., вступ. ст., примеч. С.М. Сергеева. – М.: Пренса: Скимень, 2004. – 352 с.
- Петров М.К.* История европейской культурной традиции и ее проблемы. – М.: РОССПЭН, 2004. – 775 с., 1 л. портр. – (Философы России XX в.). – Библиогр.: с. 767–773.
- Рерих Н.К.* Знак эры / Сост. Н. Ковалева. – М.: РИПОЛ Классик, 2004. – 496 с. – (В поисках истины).
- Рерих Н.* Пути благословения. – М.: ЭКСМО, 2004. – 800 с. – (Великие посвященные).
- Рерих Н.* Семь великих тайн Космоса: Сочинения. – М.: ЭКСМО, 2004. – 960 с. – (Антология мысли).
- Розанов В.В.* Собрание сочинений / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 2003.
- Т.[15]: Русская государственность и общество: Статьи 1906–1907 гг. – 526 с.: ил. – Указ. имен: с. 512–522.
- Розанов В.В.* Собрание сочинений / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 2004.
- [Т. 17]: В нашей смуте : Статьи 1908 г. Письма к Э.Ф. Голлербаху. – 429 с.: портр. – Указ. имен: с. 402–426.
- Толстой Л.Н.* Закон насилия и закон любви: О пути, об истине, о жизни / Сост. и предисл. О.А. Дорофеева. – М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2004. – 942 с. – (Из истории философии и религии).
- Толстой Л.* Пора понять: Избр. публицист. ст. – М.: ВК, 2004. – 488 с.
- Толстой Л.Н.* Философский дневник, 1901–1910 / Сост., вступ. ст. и коммент. А.Н. Николюкина. – М.: Известия, 2003. – 543 с., 1 л. портр. – (Мыслители России).
- Трубецкой С.Н.* Метафизика в Древней Греции. – М.: Мысль, 2003. – 590 с., 1 л. портр. – (Философское наследие; Т. 134). – Библиогр. в примеч. Указ.: с. 511–588.

- Тургенева А.* Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гетеанума // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 5. – С. 118–132.
- Устрялов Н.* Национал-большевизм. – М.: ЭКСМО: Алгоритм, 2003. – 656 с. – (Жизнь идей).
- Федотов Г.П.* Собрание сочинений: В 12 т. – М.: Мартис: Sam&Sam, 2004.
- Т. 11: Русская религиозность, ч. 2: Средние века, XIII–XV вв. – 387 с. – Библиогр. в примеч. Указ. имен: с. 360–366.
- Федотов Г.* Святые Древней Руси. – СПб.: Сатисъ: Держава, 2004. – 301 с.
- Флоренский П.А.* Собрание сочинений / Свящ. П. Флоренский; Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева) и др. – М.: Мысль, 2004. – (Филос. наследие; Т. 133).
- Философия культа: (Опыт православной антропологии). – 686 с.: портр. – Библиогр. в примеч. Указ.: с. 625–684.
- Флоренский П.* Введение в историю античной философии: (Продолжение) // *Филос. науки.* – М., 2004. – № 1. – С. 37–58; № 2. – С. 125–148; № 3. – С. 76–95; № 4. – С. 87–104; № 5. – С. 91–102.
- Флоренский П.* Вопросы религиозного самопознания. – М.: АСТ, 2004. – 237 с. – (Философия. Психология).
- Фохт Б.А.* Избранное: (Из филос. наследия). – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 455 с. – Библиогр. в коммент. Имен. указ.: с. 441–454.
- Франк С.Л.* С нами Бог / Сост. и авт. предисл. А.С. Филоненко. – М.: АСТ, 2003. – 751 с. – (Philosophy). – Библиогр. в примеч.
- Франк С.* Смысл жизни. – М.: АСТ, 2004. – 157 с. – (Философия. Психология).
- Хомяков А.С.* Избранные статьи и письма. – М.: Городец, 2004. – 480 с. – (Классики отеч. философии).
- Чичерин Б.Н.* Социология / Подгот. текста, вступ.ст., указ. имен, библиогр. работ Б.Н. Чичерина А.С. Кокорева. – Тамбов: Тамбов. полиграфиздат, 2004. – 468 с.
- Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. – М.: АСТ, 2004. – 222 с. – (Философия. Психология).
- Щедровицкий Г.П.* Московский методологический кружок: Развитие идей и подходов. – М.: Путь, 2004. – 351 с. – ил. (Из архива Г.П. Щедровицкого; Т. 8).

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ СТРАН ВОСТОКА

- Главева Д.Г.* Традиционная японская культура: Специфика мировосприятия / РАН. Ин-т Дал. Востока. – М.: Вост. лит., 2003. – 264 с., [2] л. ил. – Библиогр.: с. 229–237 и в коммент. Указ.: с. 238–263.
- Ефремова Е.* Проблема бессмертия в мусульманском аристотелизме // *Филос. науки.* – М., 2004. – № 5. – С. 72–90.

- Калкаев Е.Г.* “Совершенная мудрость” в философии Чжоу Дуньи: (Пример неоконфуцианской антропологической концепции) // Историко-философский ежегодник, 2003. – М.: Наука, 2004. – С. 227–244.
- Калкаева А.Б.* “Ритуал” и “музыка” в философии Лян Шумина // Филос. науки. – М., 2004. – № 5. – С. 54–71.
- Канаева Н.А.* Проблема выводного знания в Индии; *Заболотных Э.Л.* Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных противников. – М.: Вост. лит., 2002. – 326 с. – Библиогр.: с. 312–323.
- Лайтман М.* Богоизбранность: В 2 т. – М.: Древо жизни, 2003. Т. 1. – 569 с. – (Каббала. Тайное учение).
- Лысенко В.Г.* Ранний буддизм: Религия и философия: Учеб. пособие / РАН. Ин-т философии. – М., 2003. – 246 с.
- Мартыненко Н.П.* “Вэнь-цзы” и истоки китайской культуры // Вопр. философии. – М., 2004. – № 9. – С. 106–117.
- Накорчевский А.А.* Японский буддизм: История людей и идей: (От древности к раннему средневековью: Магия и эзотерика). – СПб.: Азбука–классика: Петербург. Востоковедение, 2004. – 384 с. – (Мир Востока).
- Тимошук А.С.* Эстетический принцип организации пуранических текстов в древнеиндийской традиции // Ориентиры. – М., 2003. – Вып. 2. – С. 182–195.
- Торчинов Е.А.* Даосизм: “Дао-Дэ Цзин”. – СПб.: Азбука–классика: Петербург. Востоковедение, 2004. – 256 с. – (Мир Востока).
- Торчинов Е.А.* Даосские практики. – 2-е изд. – СПб.: Азбука–классика: Петербург. Востоковедение, 2004. – 256 с. – (Мир Востока).
- Шохин В.К.* Первый опыт трехуровневой стратификации реальности в индийской философии: (По тексту “Ланкаватара-сутры”) // Историко-философский ежегодник, 2003. – М.: Наука, 2004. – С. 245–274.

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Актуальные проблемы современной западной философии: Сб. науч. тр. / Рос. акад. гос. службы при Президенте Рос. Федерации, Волгогр. акад. гос. службы; Ред. В.В. Свитачева – Волгоград, 2004. – 299 с. – Библиогр.: с. 295–299.
- Артемьева О.В.* Генри Сиджвик о высшем благе // Этическая мысль. – М., 2003. Вып. 4. – С. 121–144.
- Афанасьев В.В.* Политическая философия Освальда Шпенглера / Моск. гос. обл. ун-т. – М., 2003. – 149 с. – Библиогр.: с. 132–147.
- Баллаев А.Б.* “От Гегеля к Ницше” Карла Левита // История философии. – М., 2003. – № 10. – С. 234–242.
- Бейсенова Г.А.* Мишель Фуко: Образование–знание–власть // Социально-гуманитарные знания. – М., 2004. – № 3. – С. 250–261.
- Бибихин В.В.* Витгенштейн и Хайдеггер: Один эпизод // Историко-философский ежегодник, 2003. – М.: Наука, 2004. – С. 315–332.

- Блауберг И.И.* Анри Бергсон. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 671 с.: портр. – Библиогр.: с. 646–657. Указ. имен: с. 658–668.
- Богатырева Е.А.* Немецкая философия на рубеже веков: Концепции искусства и культуры. – М.: Рос. ин-т культурологии, 2004. – 136 с.
- Васильева Т.В.* Семь встреч с М. Хайдеггером. – М.: Савин С.А., 2004. – 335 с.: ил. – Библиогр.: с. 333–335.
- Вдовина И.С.* Жан Лакруа об истоках персонализма: (По страницам кн.: Лакруа Ж. Персонализм: Истоки. Основания. Актуальность. Париж, 1972) // История философии. – М., 2003. – № 10. – С. 219–233.
- Вдовина И.С.* Левинас и Э. Гуссерль // Там же. С. 101–115.
- Гаджикурбанова П.А.* Страх и ответственность: Этика технологической цивилизации Ганса Йонаса // Этическая мысль. – М., 2003. Вып. 4. – С. 161–178.
- Дмитриев А.Н.* Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа 1920–1930 гг. – М.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге; М.: Летний сад, 2004. – 528 с. – (Тр. фак. полит. наук и социологии Европ. ун-та в Санкт-Петербурге; Вып. 10).
- Круглый стол “Макс Шелер и современная философия человека” // Человек в современных философских концепциях. – Волгоград: Принт, 2004. – Т. 1. – С. 524–550.
- Кузнецов М.М.* Теодор В. Адорно – философ неидентичности // История философии. – М., 2003. – № 10. – С. 24–49.
- Томас Кун и современная философия науки // Философия науки. – М., 2004. – Вып. 10. – С. 3–127.
- Содержание: *Оурицов А.П.* Т. Кун: между агиографией и просопографией. С. 3–28; *Маркова Л.А.* Томас Кун вчера и сегодня. С. 29–48; *Розов М.А.* К построению модели науки. С. 49–68; *Розин В.М.* Типы и структура “нормальных” научных работ. С. 69–85; *Касавин И.Т.* Роберт Бойль и начало эмпирического естествознания. С. 86–117; *Краевский В.* О научном методе в философском познании. С. 118–127.
- Лифинцева Т.П.* Категория “мужество быть” в философии и теологии П. Тиллиха // История философии. – М., 2003. – № 10. С. 50–67.
- Маркова Л.А.* Логика смысла Ж. Делеза вместо откровения религии? // Наука – философия – религия: В поисках общего знаменателя. – М., 2003. – С. 227–261.
- Мачульская О.И.* Проблема обоснования морали в рефлексивной философии Ж. Набера: (Опыт реконструкции) // История философии. – М., 2003. – № 10. – С. 116–120.
- Никоненко С.В.* Английская философия XX в. – СПб.: Наука, 2003. – 770 с. Библиогр.: с. 748–757. Указ. имен: с. 758–767.
- Новичкова Г.А.* Антропологическая интерпретация педагогики О.Ф. Больнова // Вопр. философии. – М., 2004. – № 5. С. 155–160.

- Огурцов А.П., Платонов В.В.* Образы образования: Западная философия образования, XX век / РАН. Ин-т философии. – СПб.: РХГИ, 2004. – 520 с.
- Пигалев А.И.* Бог и обратная связь в сетевой парадигме Грегори Бейтсона // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 6. – С. 148–159.
- Соболева М.Е.* О некоторых подходах к онтологической проблематике в современной немецкой философии // *Историко-философский ежегодник*, 2003. – М., Наука, 2004. – С. 291–314.
- Соболева М.Е.* “Трансцендентальный прагматизм” К.-О. Апеля. Проблема языка // *Вопр. философии.* – М., 2003. – № 12. – С. 162–176.
- Солонин Ю.Н., Аркан Ю.Л.* Герман фон Кайзерлинг: Метафизика нового мира // *Филос. науки.* – М., 2004. – № 1. – С. 83–104.
- Терещенко Н.А., Шатунова Т.М.* Постмодерн как ситуация философствования. – СПб.: Алетейя, 2003. – 191 с.: ил. – (Интеллектуальная история в текстах и исследованиях). – Библиогр.: с. 186–190. Имен., предм. указ.: с. 181–185. Рез. англ.
- Философы двадцатого века / Отв. ред. И.С. Вдовина.* – М.: Искусство XXI век, 2004. – (Философские тетради).
Кн. 2. – 367 с.
- Фокеев Ф.В.* Плюралистическая гипотеза в прагматизме У. Джеймса // *История философии.* – М., 2003. – № 10. – С. 121–139.
- Хлуднева С.В.* Артур Лавджой и “Великая цепь Бытия” // Там же. С. 243–251.
- Человек в круге экзистенциализма // Человек в современных философских концепциях.* – Волгоград: Принт, 2004. – Т. 1. – С. 518–625.
- Черняк В.С.* Математика и реальность: Концепция Ф. Гонсета: (В контексте истории математик первой половины XX в.) // *Методология науки проблемы и история.* – М., 2003. – С. 144–165.
- Черняков А.Г.* Черный квадрат: О кн. Н.В. Мотрошиловой “Идеи Г” Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 2. – С. 160–176.
- Шестаков В.П.* Философия в Кембридже // Там же. – № 5. – С. 143–149.

ПЕРЕВОДЫ

- Августин Аврелий.* Исповедь. – М.: Канон ОИ “Реабилитация”, 2003. – 463 с. – Хронологический список сочинений Августина: с. 453–460.
- Августин, блаженный.* О бессмертии души. – М.: АСТ, 2004. – 511 с. – (Philosophy).
- Арендт Х.* Люди в темные времена / Пер. с англ. и нем. Г. Дашевского, Б. Дубина; Моск. школа полит. исслед. – М., 2003. – 311 с.: портр. – (Культура. Политика. Философия). – Библиогр. в примеч. Указ. имен: с. 307–310.

- Аристотель*. О памяти и припоминании / Пер. и примеч. С.В. Месяца // *Вопр. философии*. – М., 2004. – № 7. – С. 161–168.
- Арон Р.* Избранное: Измерения ист. сознания: Пер. с фр. – М.: РОССПЭН, 2004. – 528 с. – (Книга света).
- Баиляр Г.* Избранное: Поэтика пространства: Пер. с фр. – М.: РОССПЭН, 2004. – 376 с. – (Книга света).
- Беме Я.* Сорок вопросов о душе: Пер. с англ. – М.: София, 2004. – 304 с.
- Бертронг Д. и Э.* Конфуцианство: Пер. с англ. – М.: ФАИР – пресс, 2004. – 304 с., ил. – (Грандиоз. мир).
- Больцано Б.* Учение о науке: (Избранное) / Пер. с нем. Б.И. Федорова. – СПб.: Наука, 2003. – 518 с., [1] л. портр. – (Слово о сущем; Т. 45). – Список основных тр. Б. Больцано: с. 485–488. Список публ. Б.И. Федорова, посвящ. Б. Больцано: с. 489–493. Предм. указ.: с. 477–484.
- Бринтон К.* Истоки западного образа мысли / Пер. с англ. и примеч. В. Франка. – М.: Моск. школа полит. исслед., 2003. – 430 с. – (Культура. Политика. Философия). – Библиогр. в примеч. Имен. указ.: с. 423–428.
- Бульман Р.* Избранное: Вера и понимание: В 2 т.: Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – 752 с. – (Книга света).
- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Складнева. – СПб.: Фонд “Ун-т”: Владимир Даль, 2004. – 399 с. – (Классика философии).
- Дао Дэ Цзин*. Книга пути и благодати: Пер. с кит. – М.: ЭКСМО, 2004. – 400 с. – (Антология мудрости).
- Делез Ж.* Переговоры, 1972–1990: Пер. с фр. – СПб.: Наука, 2004. – 234 с.
- Жильсон Э.* Избранное: Христиан. философия: Пер. с фр. – М.: РОССПЭН, 2004. – 704 с. – (Книга света).
- Жильсон Э.* Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV в.: Пер. с фр. – М.: Республика, 2004. – 678 с. – Библиогр. в примеч. Указ. имен: с. 659–676.
- Иоанн Солсберийский*. Металогика, Кн. 1. Гл. 15–16 // *Методология науки: Проблемы и история*. – М., 2003. – С. 97–105.
- Иоанн Скотт Эриугена*. Перифьюсеон. Кн. 2. Фрагмент 523D–545B / Пер. и вступ. ст. В.В. Петрова // *Историко-философский ежегодник*, 2003. – М.: Наука, 2004. – С. 87–121.
- Приложение: Преподобный Максим Исповедник*. О различных трудных местах (апориях) у святых Дионисия и Григория к Иоанну / Пер. С.В. Месяца), С. 122–128.
- Каидзука С.* Конфуций: Первый учитель Поднебесной: Пер. с англ. – М.: Центрополиграф, 2003. – 269 с. – (Nomen est omen).
- Кожев А.* Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высш. практ. шк. / Подборка и публ. Р. Кено; Пер. с фр. А.Г. Погоняло. – СПб.: Наука, 2003. – 792 с. – (Сер.: Слово о сущем; Т. 44).

- Койре А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX в.: Пер. с фр. – М.: Модест Колеров, 2003. – 304 с. – (Исслед. по истории рус. мысли; Т. 9).
- Конзе Э.* Буддизм: сущность и развитие / Пер. с англ. И. Беяева; Под ред. С.В. Пахомова. – СПб.: Наука, 2003. – 287 с. – Библиогр.: с. 283–284.
- Конфуций.* Суждения и беседы / Пер. с кит., коммент., послесл. П.С. Поповой; Подгот. текста, избр. коммент., общ. ред. Р.В. Грищенко. – СПб.: СЗКЭО “Кристалл”; М.: ОНИКС, 2004. – 192 с.
- Конфуций.* Уроки мудрости: Сочинения: Пер. с древнекит. / Сост., вступ. ст. и коммент. М.А. Блюменкранца. – М.: ЭКСМО; Харьков: Фолио, 2003. – 958 с.: ил. – (Антология мысли). – Библиогр. в примеч.
- Коплстон Ф.* От Фихте до Ницше / Пер. с англ., вступ. ст. и примеч. В.В. Васильева. – М.: Республика, 2004. – 542 с. – Библиогр.: с. 503–529. Указ. имен: с. 530–537.
- Крафт В.* Венский кружок: Возникновение неопозитивизма: Глава новейшей истории философии: Пер. с англ. – М.: Идея-пресс, 2003. – 224 с.
- Крстева Ю.* Избранные труды: Разрушение поэтики: Пер. с фр. – М.: РОССПЭН, 2004. – 656 с. – (Книга света).
- Крстева Ю.* Силы ужаса: Эссе об отвращении. – СПб.: Алетейя; Харьков: Ф-пресс, ХЦГИ, 2003. – 251 с. – (Гендер. исслед.)
- Кьеркегор С.* Жизнь. Философия. Христианство: Пер. с англ. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. – 242. с.: ил. – Библиогр. в примеч.
- Лакруа Ж.* Избранное: Персонализм. – М.: РОССПЭН, 2004. – 608 с. (Книга света).
- Лаоцзы Дао-Дэ цзин, или Трактат о Пути и Морали / Пер. с древнекит., предисл. и послесл. Л.И. Кондрашовой. – М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2003. – 225 с.: ил. – (Симфония разума).*
- Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода: Пер. с фр./ Сост. С.Я. Левит. – М.: РОССПЭН, 2004. – 752 с. – (Книга света).
- Либера А.де.* Средневековое мышление: Пер. с фр. – М.: Праксис, 2004. – 368 с. – (Historia rerum).
- Лукач Г.* История и классовое сознание: Исслед. по марксистской диалектике / Пер. с нем. С. Земляного. – М.: Логос-Альтера, 2003. – 413 с.: ил. – Имен. указ.: с. 405–413.
- Маритен Ж.* Избранное: Величие и нищета метафизики: Пер. с фр. – М.: РОССПЭН, 2004. – 608 с. – (Книга света).
- Марсель Г.* Пятая лекция. Рефлексия первой и второй ступени. Экзистенциальный ориентир / Предисл. Г.М. Тавризян // История философии. – М., 2003. – № 10. – С. 140–163.
- Мейнеке Ф.* Возникновение историзма: Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – 480 с. – (Книга света).
- Морандо К.* “Шестов и Батай”: согласие на философию трагедии / Пер. О. Тимофеевой // Историко-философский ежегодник, 2003. – М.: Наука, 2004. – С. 353–364.

- Никлаи К.Ф.* Вотум против принятия Фихте в Берлинскую Академию Наук // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 8. – С. 154–161.
- Ницше Ф.* Странствия разума: Пер. с нем. / Ред. – сост. С.В. Супрунова. – Калининград: Яantar.сказ, 2004. – 320 с.
- Ошо Догэн: Великий мастер дзэн: Поиск и обретение / Пер. с англ. – Киев; М.: София, 2004. – 320 с. – (О мастерах дзен).
- Пифагор.* Золотой канон. Фигуры эзотерики: Перевод. – М.: ЭКСМО, 2003. – 448 с. – (Антология мудрости).
- Петр Абеляр.* Апология. Против Бернарда / Пер. Д.К. Маслова // *Историко-философский ежегодник*, 2003. – М.: Наука, 2004. – С. 129–135.
- Платон.* Избранные диалоги: Пер. с древнегреч. / Сост. и коммент. В.В. Шкоды. – М.: АСТ, 2004. – 508 с. – (Philosophy).
- Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в филос. антропологию: Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с. – (Книга Света).
- Плотин.* Влияют ли на нас звезды // *Человек.* – М., 2004. – № 3. – С. 118–131.
- Плотин.* Об ощущении и памяти (IV в. [41]) / Предисл. и пер. Д.В. Бугая // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 7. – С. 169–173.
- Плотин.* Первая эннеада / Пер. с древнегреч., вступ. ст. и коммент. Т.Г. Сидаша, Р.В. Светлова. – СПб.: Абышко, 2004. – 319 с. – (Plotiniana).
- Плотин.* Третья эннеада / Пер. с древнегреч. вступ. ст. Т.Г. Сидаша, Д.Ю. Сухова. – СПб.: Абышко, 2004. – 480 с. – (Plotiniana).
- Поппер К.Р.* Предположения и опровержения: Рост науч. знания: Пер. с англ. – М.: АСТ: Ермак, 2004. – 638 с.
- Рамачарака.* Жизнь души: Перевод. – М.: Амрита. – Русь, 2004. – 128 с.
- Рамачарака.* Пути достижения индийских йогов: Перевод. – М.: Амрита–Русь, 2004. – 288 с.
- Рамачарака.* Хатха-йога: Йогийская философия физ. благосостояния человека. – М.: Амрита–Русь, 2004. – 206 с.
- Рассел Б.* Автобиография // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 5. – С. 150–154.
- Рассел Б.* История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней: Пер. с англ. – М.: Мир: Акад. проект, 2004. – 1008 с. – (Концепции).
- Сведенборг Э.* Тайны небесные: Перевод. – М.: АСТ: Ермак, 2003. – 555 с. – (Philosophy).
- Сенека Л.А.* Нравственные письма к Луцилию. – М.: АСТ, – 2004. – 408 с. – (Философия. Психология).
- Сибаяма Д.* Цветок безмолвствует: Очерки дзэн: Пер. с англ. – СПб.: Наука, 2003. – 237 с.
- Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502 / Пер. с нем., коптского, доп. примеч. и главы А.С. Четверухина. – СПб.: Алетейя, 2004. – 448 с. – (Востоковедение: Учеб. пособия и материалы).

- Субири Х.* Сократ и греческая мудрость // История философии. – М., 2003. – № 10. – С. 178–198.
- Судзуки Д.Т.* Дзэн и японская культура: Пер. с англ. – СПб.: Наука, 2003. – 522 с., ил.
- Философы из Хуайнани, или Хуайнаньцзы /* Пер. с кит., вступ. ст., примеч., указ. Л.Е. Померанцевой. – М.: Мысль, 2004. – 430 с. – (Филос. наследие).
- Фишер К.* История новой философии: Введ. в историю новой философии: Фрэнсис Бэкон: Пер. с нем. / РАН. ИНИОН. – М.: АСТ: Ермак, 2003. – 541 с. – (Philosophy).
- Фома Аквинский.* Учение о душе: Пер. с латин. – СПб.: Азбука-Классика, 2004. – 478 с.
- Френч М.* Трансцендентность и троичность: Пер. 2 гл. кн. М. Френча “Премудрость в личности” / Вступ. ст. Н.К. Бонецкой // Вопр. философии. – М., 2003. – № 11. – С. 112–134.
- Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности: Пер. с нем. – М.: АСТ, 2004. – 635 с. – (Philosophy).
- Фромм Э.* Бегство от свободы: Человек для себя: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2004. – 571 с.
- Фуко М.* Использование удовольствий: История сексуальности: Пер. с фр. – СПб.: Акад. проект, 2004. Т. 2. – 431 с. – Библиогр.: с. 422–429.
- Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек: Пер. с англ. – М.: АСТ: Ермак, 2004. – 588 с. – (Philosophy).
- Фуллер С.* Карл Поппер и воссоединение левого рационализма // Вопр. философии. – М., 2004. – № 7. – С. 110–124.
- Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Ю. Новикова. – М.: АСТ, 2003. – 605 с. (Philosophy). – Библиогр.: с. 533–578.
- Хейзинга Й.* Человек играющий: Ст. по истории культуры / Пер. с нидерл. и сост. Д.В. Сильвестрова. – 2-е изд., испр. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 487 с. – (Б-ка истории культуры). – Библиогр. в примеч. Указ. имен: с. 466–482.
- Честертон Г.К.* Вечный человек: Пер. с англ. – М.: ЭКСМО; СПб.: Мидгард, 2004. – 701 с. – (Антология мысли).
- Чиа Мантэк, Чиа Мэниван.* Дао – пробуждение света: Пер. с англ. – Киев; М.: София, 2003. – 480 с.
- Шиллер Ф.* Наши человеческие истины: Пер. с англ. В. Голышева / Моск. школа полит. исслед. – М., 2003. – 342 с.: портр. – (Культура, политика, философия). – Библиогр. в примеч. Имен. указ.: с. 338–340.
- Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. / Пер. с нем. и примеч. И.И. Маханькова. – М.: Айрис-пресс, 2003. – (Б-ка истории культуры). Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. – 612 с.: ил. – Указ. имен: с. 599–609.
- Шпенглер О.* Пессимизм?: Пер. с нем. – М.: Крафт+, 2003. – 297 с. – (Нить времен).

- Шри Ауробиндо*. Собрание сочинений: Пер. с англ. – СПб.: АДТИ, 2003.
- Т. 20. ч. 1: Письма о Йоге. – 304 с.
- Т. 21. ч. 2: Письма о Йоге. – 352 с.
- Штайнер Р.* Познание существа человека в отношении его тела, души и духа: О ранних состояниях Земли / Пер. с нем. А. Демидова. – М.: Энигма, 2003. – 228 с.: ил., [6] л. ил. – (Докл. для строителей гетеанума; Библ. № 347).
- Штайнер Р.* Теософия: Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека: Пер. с нем. – М.: Амрита-Русь, 2004. – 160 с.
- Штайнер Р.* Эгоизм в философии / Пер. с нем. А.И. Друнова. – 2-е изд., испр. – М., 2004. – 148 с.
- Эко У.* Отсутствующая структура: Введение в семиологию / Пер. с ит. В. Резника, А. Погоняйло. – СПб.: Симпозиум, 2004. – 543 с.: ил. – Имен. указ.: с. 531–538.
- Эриксен Т.Б.* Августин: Беспокойное сердце / Пер. с норвеж. Л. Горлиной. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 375 с., [4] л. цв. ил. – Библиогр.: с. 348–359. Алф. указ.: с. 360–369.
- Юнгер Ф.Г.* Восток и Запад: Эссе: Пер. с нем. СПб.: Наука, 2004. – 370 с. – (Слово о сущем).
- Ямвлих.* О египетских мистериях / Пер. с древнегреч., коммент., послесл. И.Ю. Мельниковой. – М.: Алетейя, 2004. – 208 с.
- Ясперс К.* Ницше: Введение в понимание его философствования / Пер. с нем. Ю. Медведева под ред. М. Ермаковой. – СПб.: Университет: Владимир Даль, 2004. – 628 с. – (Мировая Ницшеиана). – Библиогр.: с. 618–627.
- Ясперс К.* Сократ // История философии. – М., 2003. – № 10. – С. 199–218.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

Гаджикурбанова Полина Аслановна – канд. филос. наук, научный сотрудник Института философии РАН (ИФ РАН)

Гайдено Виолетта Павловна – канд. филос. наук, старший научный сотрудник ИФ РАН

Смирнов Георгий Александрович – доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института социально-экономических проблем народонаселения РАН

Апресян Рубен Грантович – доктор филос. наук, зав. сектором этики ИФ РАН

Доброхотов Александр Львович – профессор, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры МГУ им. М.В. Ломоносова

Ахутин Анатолий Валерианович – кандидат химических наук, доцент Российского государственного гуманитарного университета

Хоружий Сергей Сергеевич – доктор физ.-мат. наук, директор Института синергической антропологии

Прокофьев Андрей Вячеславович – канд. филос. наук, старший научный сотрудник сектора этики ИФ РАН

Хорьков Михаил Львович – канд. филос. наук, доцент Российского университета Дружбы Народов

Михаэль Габель – профессор фундаментальной теологии и философии религии Эрфуртского университета (Германия)

Руткевич Алексей Михайлович – профессор, декан философского факультета университета “Высшая Школа Экономики”.

Паршин Алексей Николаевич – член-корреспондент РАН, заведующий отделом Математического института РАН им. В.А. Стеклова

Лысков Анатолий Павлович – профессор Калининградского государственного университета им. Иммануила Канта

Визгин Виктор Павлович – доктор филос. наук, главный научный сотрудник ИФ РАН

Петер Элен – профессор мюнхенской Высшей школы философии (Германия)

Лысенко Виктория Георгиевна – доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник ИФ РАН

Шохин Владимир Кириллович – доктор филос. наук, зав. сектором философии религии ИФ РАН

Назарова Оксана – докторант мюнхенской Высшей школы философии (Германия)

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Мотрошилова Н.В.</i> Двадцать лет спустя	5
---	---

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Гаджикурбанова П.А.</i> Стоическое учение о бестелесном в интерпретации Э. Брейе, А.Ф. Лосева и Ж. Делёза	9
<i>Гайденко В.П., Смирнов Г.А.</i> Рациональное и символическое измерения онтологии Фомы Аквинского	29
<i>Приложение:</i> Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга III. Отрывки (пер. с лат. В.П. Гайденко)	61
<i>Апресян Р.Г.</i> Понятие “надлежащее” в “Теории нравственных чувств” Адама Смита	88
<i>Доброхотов А.Л.</i> Кант о бытии: трансфигурация темы	108

ПАМЯТИ КОЛЛЕГИ

<i>Хоружий С.С.</i> Входя в мир Бибихина	121
<i>Ахутин А.В.</i> Философ В.В. Бибихин	126
<i>Бибихин В.В.</i> Чтение философии. Парменид. Лекция 6	134

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Прокофьев А.В.</i> Иное совершенство, иная дисциплина (индивидуальный и социальный смысл морали сквозь призму философии Ф. Ницше)	153
<i>Хорьков М.Л.</i> Ранний Хайдеггер и поздний Шелер: прерванный диалог ...	176
<i>Макс Шелер.</i> Философские фрагменты из записных книжек последнего года жизни (пер. с нем. М.Л. Хорькова)	185
<i>Михаэль Габель.</i> Человек – движение к божественному? (пер. с нем. М.Л. Хорькова)	204
<i>Руткевич А.М.</i> Философия природы Марселя Конша	219
<i>Марсель Конси.</i> Трагическая мудрость (пер. А.М. Руткевича)	245

<i>Марсель Кони. Какая философия нужна для завтрашнего дня?</i> (пер. А.М. Руткевича).....	231
---	-----

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Паршин А.Н. Лестница отражений (от гносеологии к антропологии).....</i>	269
<i>Лысков А.П. Николай Сергеевич Арсеньев. Жизненный путь и творческое наследие русского мыслителя.....</i>	287
<i>Арсеньев Н.С. Статьи из сборника “Из жизни духа” (Варшава, 1935).....</i>	301
Внутренний смысл творчества Достоевского	301
Владимир Соловьев	306
Завет целостного духа (славянофилы и мы)	314
<i>Визгин В.П. Семен Франк и Габриель Марсель: притяжение и отталкивание.....</i>	320
<i>Петер Элен. Николай Кузанский и Семен Франк (пер. с нем. О. Назаровой).....</i>	331

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ВОСТОКА

<i>Лысенко В.Г. Движение или действие: грамматическая традиция и вайшешика.....</i>	358
<i>Шохин В.К. Шанкара и катериальная система вайшешиков (“диалог” несовместимых онтологий).....</i>	386
<i>Приложение: Брахмасутрабахья</i>	406
БИБЛИОГРАФИЯ.....	415
Работы по истории философии, вышедшие в России в 2003–2004 гг.	415
Авторы выпуска	434

CONTENTS

<i>Motroshilova N.V.</i> Twenty years after	5
---	---

HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

<i>Gadjikurbanova P.A.</i> , Losev, Bréhier, Deleuze on the Stoic Theory of Incorporeal	9
<i>Gaidenko V.P.</i> , <i>Smirnov G.A.</i> The Rational and symbolical Dimensions in ontology of St. Thomas Aquinas.....	29
<i>Appendix: St. Thomas Aquinas.</i> Summa contra gentiles, Lib. III. Fragments (transl. from Latin by V. P. Gaidenko).....	61
<i>Apresyan R.G.</i> The Concept “Propriety” in “The Theory of Moral Sentiments” by Adam Smith.....	88
<i>Dobrokhotov A.L.</i> Kant on Being: the Transfiguration of the Theme	108

REMEMBERING V.V. BIBIKHIN

<i>Khoruzhiy S.S.</i> Entering the World of Bibikhin.....	121
<i>Akhutin A.V.</i> Philosoph V.V. Bibikhin.....	126
<i>Bibikhin V.V.</i> The Reading of Philosophy. Parmenides (Lecture 6).....	134

WESTERN PHILOSOPHY OF XX CENTURY

<i>Prokofiev A.V.</i> A Different Perfection, a Different Discipline (Individual and Social Purport of Morality through the Prism of Nietzsche’s Philosophy).....	153
<i>Khorkov M.L.</i> The Earlier Heidegger and the Later Scheler: Breaking Dialogue...	176
<i>Max Scheler.</i> Philosophical Fragments from the Latest Notebooks (transl. by M.L. Khorkov)	185
<i>Michael Gabel.</i> The Man – a Movement to the Divine? (thansl. by M.L. Khorkov)	204
<i>Rutkevich A.M.</i> The Philosophy of Nature of Marcel Conch.....	219
<i>Marcel Conch.</i> The tragic Wisdom (transl. by A.M. Ruthevich)	245
<i>Marcel Conch.</i> Philosophy for Tomorrow (transl. by A.M. Ruthevich)	231

HISTORY OF RUSSIAN PHYLOSOPHY

<i>Parshin A.N.</i> The Stairs of Reflections	269
<i>Liskov A.P.</i> Nikolai Arseniev (Life and Inheritance of the Russian Thinker).....	287
<i>Arseniev N.S.</i> Inner Sense of Dostoevsky's Works	301
<i>Arseniev N.S.</i> Vladimir Soloviev.....	306
<i>Arseniev N.S.</i> The Legacy of the Integral Spirit (Slavophiles and We)	314
<i>Vizgin V.P.</i> S.L. Frank and G. Marcel: Attraction and Repulsion.....	320
<i>Peter Ehlen.</i> Nicolas of Cusa and Semen Frank (transe by O.Nazorova).....	331

HISTORY OF ORIENTAL PHILOSOPHY

<i>Lyssenko V.G.</i> Action and movement: Grammatical Tradition and Vaisesika.....	358
<i>Shokhin V.K.</i> Shankara and the categorial system of the Vaisheshikas.....	386
<i>Appendix:</i> Brahmasutrabhashya	406
BIBLIOGRAPHY	415
Bibliography of Russian Works in the History of Philosophy 2003–2004.....	415
Authors of the Issue.....	434

Научное издание

Историко-
философский
ежегодник?
2005

*Утверждено к печати
Ученым советом
Института философии РАН*

Зав. редакцией *Г.И. Чертова*
Редактор *В.С. Егорова*
Художественный редактор *Т.В. Болотина*
Технический редактор *Т.В. Жмелькова*
Корректоры *Е.А. Желнова, Т.А. Печко*

Подписано к печати 07.11.2005
Формат 60 × 90 ¹/₁₆. Гарнитура Таймс
Печать офсетная
Усл.печ.л. 27,5. Усл.кр.-отт. 27,5. Уч.-изд.л. 30,0
Тираж 450 экз. Тип. зак.

Издательство “Наука”
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90
E-mail: secret@naukaran.ru
www.naukaran.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП “Типография “Наука”
119034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 5-02-033410-3



9 785020 334106