



# СУЩНОСТЬ И СЛОВО

Сборник научных статей  
к юбилею профессора

Н. В. МОТРОШИЛОВОЙ



феноменология – герменевтика

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт философии

# СУЩНОСТЬ И СЛОВО

СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

К ЮБИЛЕЮ ПРОФЕССОРА

Н. В. МОТРОШИЛОВОЙ

«Феноменология-Герменевтика»

Москва

2009

ББК 87  
С 918

Издание осуществлено при финансовой поддержке РГНФ  
(проект № 08-03-16108д)

Составители и научные редакторы издания:  
М. А. Солопова и М. Ф. Быкова

С 918      Сущность и слово. Сборник научных статей к юбилею  
профессора Н. В. Мотрошиловой. – М.: “Феноменология –  
Герменевтика”, 2009. – 624 с.

ISBN 5-94478-004-5

В сборник «Сущность и слово» включены статьи, посвященные истории философии и методологии философского исследования. Среди авторов книги – видные ученые, работающие в ведущих отечественных и зарубежных научных центрах. Вместе их объединила юбилейная дата, отмечаемая в 2009 году – 75-летие видного российского философа и педагога профессора Нели Васильевны Мотрошиловой (Институт философии РАН). Многих авторов, участников сборника, связывает с юбилеем многолетнее плодотворное сотрудничество. Тексты иностранных авторов публикуются на языке оригинала.

ББК 87

В оформлении использованы фотоматериалы, предоставленные М. О. Новицким (передняя сторона обложки), Н. В. Кочетковым (задняя сторона) и М. А. Солоповой (фронтиспис).

© Коллектив авторов, 2009  
© “Феноменология-Герменевтика”, 2009  
© Федотова О. Л., Воробьева С. Г., оформление, 2009

## Мейстер Экхарт в контексте современных интерпретаций

XX век обнаружил для себя Мейстера Экхарта. К нему обращаются философы, теологи, литературоведы, представители естественных наук. Значимость монаха-доминиканца, родившегося в 1260 году в местечке Хоххайм близ г. Эрфурта (Тюрингия), учившегося в университете Парижа, преподававшего там, а позднее – в университетах Страсбурга и Кёльна и посмертно осужденного в 1329 году папской буллой, обусловлена одной из важнейших проблем мышления XX века кризисом традиционной рациональности и выступлением на авансцену многообразных иррационалистических течений, рассматривающихся их представителями в качестве альтернативы классической философии. Проблема рационального и иррационального, философского и религиозного (мистического) превращается в одну из центральных в современной философской мысли. Более того, в этих дискуссиях философии как таковой выносится приговор. Тема «конца философии» (или: «конца метафизики»), изживания традиционным философствованием самого себя в наше время необычайно популярна. Она представлена в «деструкции западноевропейской метафизики» Хайдеггером, взгляды которого нашли немало сторонников, а также в теориях французского пост-структурализма. Масштаб этих явлений не следует недооценивать. Интерес к творчеству по времени столь далеко от нас отстоящего мыслителя как Экхарт, обсуждение проблем философии которого происходит именно на фоне обозначенного кризиса традиционного философствования, далеко не случаен. То, что обычно называют мистицизмом Экхарта, предлагают зачастую рассматривать как «модель преодоления, выхождения за пределы метафизики»<sup>1</sup>, пытаясь таким образом определить смысл взаимоотношений между метафизикой, философией и религией, мистикой. Выясняется, что от понимания процессов, протекавших на рубеже XIII-XIV вв. в западноевропейской философии, во многом зависит решение вопроса о преимуществе того или иного образа мышления – рационализма (который ассоциируется со средневековой схоластикой) и современного иррационализма (чей прообраз видится в мистицизме средних веков)<sup>2</sup>.

Обращение к прошлому – единственный путь получения ответа на вопрос о духовном смысле всех этих событий. Знаменуют ли

они кризис современной культуры, поворотный пункт в ее развитии? Новые толкования не могут, поэтому, остановиться на настоящем - они распространяют свой «свет» и на прошлое, вскрывая в нем новые стороны, роднящие его с живыми силами современности. Толкование настоящего есть всегда одновременное перетолковывание прошлого. Как же и с чего начиналось обращение к Мейстеру Экхарту, ставшее ныне одной из центральных тем историко-философских исследований?

XX веку, породившему огромное многообразие вариантов интерпретации созданного средневековым мыслителем, предшествовала эпоха, применительно к которой говорить о каких-либо интерпретациях (предполагающих критическое изучение работ мыслителя) было бы неверно. Это - время преимущественно рецепции отдельных идей его наследия, ограниченное отсутствием достаточно полного корпуса трудов, на которые можно было бы опираться. Кроме того, имя Экхарта долгое время не упоминалось в связи с осуждением католической церковью его работ как еретических, с трудом доступными были также и отдельные его произведения. Несмотря на эту «забытость» (а может быть и благодаря ей), Экхарт постепенно оказывается чрезвычайно популярным персонажем не только в западноевропейской, но и в русской философии, привлекая к себе все большее внимание как пограничная фигура между западноевропейской и восточной традициями. В наследии немецкого мистика обнаруживают достаточно сильные мотивы восточных религий<sup>3</sup>.

Едва ли наследие другого мыслителя средневековья было подвергнуто столь взаимоисключающим интерпретациям в истории западной философии, как это суждено было учению Мейстера Экхарта. К оставшимся после него записям проповедей, трактатов обращались, как мы уже упоминали, теологи, философы, языковеды, писатели и даже демагоги<sup>4</sup>. Стремление истолковать созданное Экхартом в духе собственных идей и взглядов, заполучив, таким образом, эту эпохальную фигуру в союзники, присутствует в значительной части посвященных Экхарту размышлений. Наиболее значительные среди них принадлежат немецким мистикам Таулеру (1304-1361) и Сузо (1295-1366), голландцу Яну Рюисброку, Вильгельму Оккаму, Николаю Кузанскому, Баадеру, Гегелю, Шопенгауэру. Конкретизация и доказательство реальности всех этих связей Экхарта с более поздними религиозными и философскими настроениями - дело чрезвычайно сложное: в ряде случаев влияние немецкого мыслителя является опосредованным другими представителями мистической традиции, будучи ограниченным отсутствием целостного и доступного изучению корпуса сочинений Экхарта. Так, например, только через Франца фон Баадера знакомится Гегель с идеями Я. Беме и, соответственно, с Экхартом<sup>5</sup>.

«Проблема интерпретации философского наследия М. Эххарта не была решена с завершением процесса по его *делу*, – замечает один из его исследователей И. Дегенхарт, – можно было бы говорить о *непрекращающемся* процессе, который лишь начался в XIV-ом веке и который длится вплоть до сегодняшнего дня»<sup>6</sup>. Таким образом, и настоящее исследование можно в какой-то мере назвать продолжением этого процесса. Ведь значимым становится любой мыслитель для человека, для нации, для эпохи лишь тогда, когда перестает быть в исследовании «просто» объектом изучения и начинает восприниматься в свете возникающих перед современностью духовных запросов и проблем. Это не значит, что правомерно говорить о том или ином мыслителе средневековья только с точки зрения конкретных социально-политических задач общества, но означает, скорее, требование: уметь обнаружить в его творчестве инвариантные, вечные мотивы, которые именно в силу их вечного, всеобъемлющего характера требуют ответа от нас сегодняшних, требуют наших творческих усилий по их решению.

Именно в этой связи имеет смысл и разговор об истории рецепции взглядов Эххарта, поскольку каждая эпоха обзаводилась «своим» его образом. Отсюда и множественность современных интерпретаций эххартовской философии может быть понята не только как плюральность методов или подходов, но и как погружение в разные эпохи, разные традиции. Что же касается истории систематического изучения наследия Эххарта, завершившейся появлением современных исследований, то она является значительно более короткой. Весьма условно можно выделить несколько этапов этого процесса.

Начало **1-го этапа** датируется **1875** годом, когда под редакцией венского германиста Фридриха Пфайфера появляется первое собрание немецких проповедей, трактатов и афоризмов<sup>7</sup>. **2-ой этап** знаменуется появлением в **1886** г. исследований Денифле, включившего в поле рассмотрения и изучения также и латинские работы Эххарта. Сами латинские трактаты, однако, не издаются и не переводятся. В начале XX в. выходит в свет все больше изданий (главным образом – немецкоязычных). По достоинству эта важная часть наследия Эххарта была оценена очень не скоро: с начала XX в. набирают силу попытки представить Эххарта как конкретное воплощение *идеала* немецкости (А. Розенберг). **1924** год отмечен появлением «Трехчастного труда» (*Opus Tripartitum*) – главного произведения Эххарта на латинском языке, задуманного автором в качестве метафизики Евангелия. Через произведение, разделенное на три части – *opus propositionum* (философские положения), *opus quaestionum* (проблемы) и *opus expositionum* (комментарии и проповеди) красной нитью проходит идея бытия (*esse*), которая идентична с «*Ipsium esse*» Бога, в то время как творение обладает лишь

ограниченным бытием (*esse hoc et hoc*) и, следовательно, есть знак, трансцендирующий самого себя. Бытие же обнаруживает себя во всем различии существующего как «единое». Это издание вызвало оживленный интерес в сфере теологов и философов. По свидетельству Гадамера<sup>8</sup>, «*Opus Tripartitum*» очаровал и Хайдеггера – вероятно из-за предпринятого там «разложения» понятия субстанции и экхартовской мысли о том, что «Бог есть бытие». Все это прекрасно гармонировало с временным и вербальным пониманием Бытия у Хайдеггера. Однако лишь начиная с 1935 года можно говорить о начале 3-го этапа в изучении философского наследия М. Экхарта. В те годы начинается издание академического собрания латинских и немецких сочинений Экхарта, снабженное обширным критическим аппаратом<sup>9</sup>. Латинские работы становятся в полной мере доступными изучению.

Акцент, столь часто делаемый именно на латинских трудах Мейстера Экхарта, не случаен. Для дальнейшего хода изложения окажется чрезвычайно важным различие немецких и латинских работ: оно служит зачастую одной из основ для отнесения Экхарта то к мистицизму, то к схоластике. История появления немецких проповедей, сентенций и афоризмов, вошедших в немецкоязычные работы Мейстера Экхарта примерно такова. В 1267 году Папа Римский Климент IV возложил на проповедников доминиканского ордена обязанность особым образом заботиться о воспитании слушательниц женских монастырей. Братья ордена получили указание проповедовать согласно степени учености пасты<sup>10</sup>. Обозначенное направление деятельности потребовало перехода с латинского языка и латинской учености на немецко-язычную культуру. Вся эта либерализация шла, по-видимому, в русле общих реформ церкви, направленных на сохранение и упрочение ее влияния<sup>11</sup>. В этих условиях и происходит наложение абстрактных теологических и моралистических формул на личную религиозную жизнь и приводит к привнесению в проповедь более личной и интимной атмосферы. Этому и способствует немецкий язык, на котором проповедует Экхарт. Возникает возможность объявления внутренней религиозности основой и единственным условием возможности достижения Бога и, соответственно, принижения роли «внешних добродетелей» и церковных институтов<sup>12</sup>. Создаются условия для распространения мистицизма, утверждающего возможность непосредственного единения души с Богом (или: «возвращения» ее к Нему). В вышесказанном содержится уже первый вариант объяснения феномена Экхарта как «пересаживания схоластической спекуляции на почву немецкого языка и немецкой культуры»<sup>13</sup>. Так, посредством существования латинских работ, слушателям проповедей незнакомых<sup>14</sup>, обосновывается «включенность» Экхарта в схо-

ластическую традицию, а немецкие работы (проповеди) служат свидетельством оригинальности Эххарта как мыслителя.

Хотя до некоторой степени это противопоставление не лишено оснований и немецкие проповеди и трактаты в содержательном плане явно стоят в тени экзегетических латинских работ, у немецких исследователей существует твердая уверенность в единстве замысла Эххарта и, следовательно, в том, что по основным параметрам мышления существенных различий между двумя основными астами эххартовского творчества не существует<sup>15</sup>, поскольку паства Эххарта, не имея доступа к латинским текстам, была вынуждена понимать проповедь из нее самой. Или – в лучшем случае – в контексте с другими речами проповедника.

Однако не только применительно к западноевропейской философии, католицизму или протестантизму позволительно говорить о широкой популярности Эххарта. Любопытные выводы напрашиваются, если мы проанализируем влияние немецкого мыслителя на отечественную философскую традицию. Оно достаточно заметно. Наиболее часто обсуждают мистические аспекты философского наследия В. С. Соловьева<sup>16</sup> (в частности, его учение о Софии). Влияние Эххарта было опосредовано немецким мистиком Якобом Бёме (1575–1624)<sup>17</sup>, которого русский философ, – по крайней мере, в своих записях относящихся к Лондонскому периоду жизни, – наряду со Сведенборгом причисляет к представителям «наиболее оного и высшего теософического выражения старого христианства»<sup>18</sup>. Об общей популярности Бёме в России в тот период достаточно характерно свидетельствует наличие большого количества переводов его произведений<sup>19</sup>.

В произведениях Н. А. Бердяева появляются гораздо более развернутые и частые ссылки на немецкий мистицизм и отдельных его представителей. Выясняется, что М. Эххарт необходим Бердяеву для реализации его философской программы<sup>20</sup>. Обнаруживается также, что стихийная религиозность, существующая, по мнению Бердяева, в русском народе, сродни мистике Эххарта и Беме. Это открытие настолько захватывает русского мыслителя, что он упоминает об этом по меньшей мере дважды<sup>21</sup>. А в «Самопознании» даже признается, что Эххарт, Беме и Ангелус Силезиус ему «ближе, чем учителя церкви»<sup>22</sup>. Нам представляется, что это признание является весьма примечательным. Бердяев лишь более прямым образом высказывает то, что другими представителями русской религиозной философии, возможно, смутно сознавалось, а именно: давнее и прочное родство с немецким мистицизмом. Осознание этого родства не связывается у Бердяева с упадком или кризисом культуры – наоборот, он утверждает, что именно в «эпоху пробуждения (выделено мной. – И. М.) в России» обнаруживается интерес к мистике и оккультизму<sup>23</sup>.

В данном случае меня больше интересует сам факт наличия в русской философии подобного рода утверждений, чем обсуждение их правомерности. Даже при беглом сравнении работ других русских мыслителей с известными к тому времени изданиями проповедей и трактатов Экхарта становится очевидной родственность идей немецкого мистика и С. Л. Франка, прежде всего – в его книге «Непостижимое». Здесь буквально на каждой странице угадывается Экхарт – как в понимании Франком самого «Непостижимого», которое есть одновременно «Божество» и «Святыня», так и в самом этом различении Божества и Бога, которое являлось (об этом речь впереди) одной из основных идей Мейстера Экхарта<sup>24</sup>. Впрочем, и сам Франк упоминает имя Экхарта, причисляя его к плеяде «великих мистиков»<sup>25</sup>.

Тема влияния немецкой мистики на русскую религиозную философию является, безусловно, предметом специального рассмотрения. Здесь же нам хотелось бы, во-первых, обратить внимание на феномен Мейстера Экхарта и его традиции, которая смогла оказаться столь значимой для русской религиозной философии и, с другой стороны, отметить некоторую однозначность восприятия этого мыслителя в русской традиции: абсолютно во всех трудах учение Экхарта отождествляется с мистицизмом. Так, несколько раз выделяет это С. Н. Булгаков в кн. «Свет Невечерний», где он относит немецкому мыслителю небольшое, но почетное место, заявляя что в Экхарте «как в зерне заложено все духовное развитие Германии, с ее реформацией, мистикой, философией, искусством: в Эккегарте заключена возможность и Лютера, и Я. Беме, и Шеллинга, и Гегеля, и Шопенгауэра, и Гартмана – Дрекса, и Вагнера, и даже – Р. Штейнера»<sup>26</sup>. Интересно, что значение Экхарта в мировой философии им скорее «угадывается», не будучи еще в полной мере прослеженным, ибо тут же формулируется задача: «выяснить подлинный тип его (т.е. Экхарта) творчества». Булгаков конкретизирует проблему следующим образом: «Что это? Мистическое озарение, или метафизическая спекуляция, к ним приклепляющаяся философия или проповедь, или же ни то, ни другое?»<sup>27</sup>

Задача эта, и по сей день не решенная, актуальности своей не потеряла: говоря о философии (или теологии) Экхарта, мы неизбежно больше узнаем об отечественной культуре. Не существует ли на самом деле это «избирательное сродство» между русской духовной традицией и немецкой культурой, в котором мистика, ведущая свою линию от неоплатонизма, играла бы роль посредующего звена? Именно таким вопросом задавался видный исследователь русской религиозной философии Д. Чижевский. Описывая духовную ситуацию в России в XVIII–XIX вв., он называет существование у русских «живого эсхатологического сознания» одной из важнейших причин, по которым немецкий мистицизм оказался столь

влиятельным в России<sup>28</sup>. Решение всех этих вопросов могло бы значить чрезвычайно много для смыслоопределения русской культуры и если бы выяснилось, что связи, в которых она подозревается, действительно существуют, то анализ немецкой мистики мог бы многое в ней прояснить.

От необходимости поисков этой проясненности нельзя уклониться, особенно ввиду пугающих выводов, напрашивающихся после прочтения работ еще одного русского философа – В. Ф. Эрн – Он привносит драматизм во все наши рассуждения, когда выстраивает недвусмысленно говорящую саму за себя линию «от Канта к Крупну». «Великий процесс внутреннего осознания германской идеи», шедший от Экхарта к Канту, завершается, согласно Эрну, милитаризмом<sup>29</sup>. И если теперь, говоря об Экхарте, мы будем иметь в виду эту «метафизическую спесь», первое (!) проявление которой Эрн приписывает немецкому мыслителю, то возможное влияние Экхарта на традицию русской философии начинает внушать некоторые опасения: что означало бы тогда для русской культуры воздействие этого чуждого западного мыслителя, столь близкого к милитаризму, а идеологами фашизма отождествлявшегося с провозвестником арийской идеи<sup>30</sup>.

Влияние (использование) тех или иных фигур, символов может дать возможность сделать косвенные заключения о тенденциях философской культуры, ее использующей. Помогает понять происходящие в современной мировой философии процессы. Через наиболее «популярные» темы в современных исследованиях, а также через то, вокруг чего дискуссии ведутся с наибольшей остротой, просвечивает характер проблем, которые волнуют философскую общественность сегодня. На основании же этого интереса, испытываемого современными исследователями, значительно легче делать выводы о том состоянии, в котором находится философия в современном мире.

Характер философствования Мейстера Экхарта и привлекательность его идей породили невероятно многообразное количество интерпретаций его наследия. Их влияние и вклад в современную философскую культуру таково, что продвижение к «подлинному» Экхарту возможно теперь только вместе с ними, наряду с ними, в полемике с ними. Если говорить о типологии самих интерпретаций, то достаточно отчетливо обозначаются две большие группы: «философская» и «теологическая»<sup>31</sup>. Философы изучают Экхарта главным образом в контексте идеалистической философии XX века, что зачастую ведет к «осовремениванию» образа немецкого мыслителя; «религиозное» и «спекулятивное» затушевывается. В свою очередь теологические интерпретации различны в зависимости от той или иной конфессии. Для протестантов характерно в целом сдержанное отношение к «мистицизму»<sup>32</sup>. Католиков значи-

тельно чаще интересует выявление «христианской составляющей» творчества Экхарта и ответу на вопрос о правомерности осуждения его папской буллой в 1329 году: действительно ли подрывает Экхарт единство католической церкви? В этом ряду исследований преобладают темы вечности мира, учения о бытии и понимания благодати. Вопрос о принадлежности католической или протестантской традиции, впрочем, не является центральным – чаще всего проблема формулируется, предельно широко, напоминая формулировку С. Булгакова, стремившегося определить *тип* философского творчества Мейстера Экхарта.

И вот в решении этой проблемы достаточно отчетливо различаются два принципиально различных типа исследований. *Первый* делает акцент на *мистицизме* как характеристике экхартовского мышления. Сообразно тому, уделяющие больше внимания проблеме *Божества и Бога*, рассматривающие *мистическое единство* человека и Бога через полноту божественного бытия. Для *второго* «ключевые» темы совсем другие: *человеческая свобода*, восходящее к Аристотелю *учение об интеллекте*.

#### Вариант первый: «мистицизм», «сократическое христианство»

«У Экхарта вовсе не идет речь, – утверждает А. Хаас, – о свободе человека или об оправдании человеческого достоинства. И свобода и интеллект коренятся у него в бытии Бога»<sup>33</sup>. Такова точка зрения традиционных исследователей немецкого мыслителя. Значимым является здесь прослеживание сходства основных идей философии Экхарта с платонизмом, самым тесным образом связанным с ортодоксальным христианством и, соответственно, определение его мистики – либо как «абerrации» христианских воззрений, либо просто как оригинальный вариант их трактовки. Впрочем, «линия континуальности» ведется не только от Платона или неоплатоников. Говорят также и о «сократическом христианстве». Призыв, некогда начертанный на дельфийском храме, «познай самого себя», представляется А. Хаасу идеей-формулой, позволяющей воссоздать органичную картину единого процесса, охватывающего собой значительную часть исторического развития философии, в первую очередь античность и средние века. Отмечая роль Сократа в росте популярности античного изречения, Хаас связывает, тем не менее, широкое его распространение с сатирами Ювенала (60-140 гг.), познакомившими с призывом *γινῶθι σαυτόν* более широкую публику<sup>34</sup>. «Древний завет “познайте себя” нам дан небесами», – звучит у римского поэта. Правда, пафос еще предельно далек от христианства и мистицизма, поскольку подразумевает, скорее, требование соразмерять свои потребности с финансовыми возможностями и может трактоваться лишь в утилитарном плане: «Меру свою надо

знать, наблюдательным быть и в великом Деле, и в малом, и даже когда покупаешь ты рыбу» (XI, 35). Но затем он все чаще употребляется и в чисто религиозном контексте – Бернардом Клервосским, Гуго и Ришаром Сен-Викторскими, Августином. Отзвуки этой идеи, причем сформулированной именно таким образом, можно найти, как утверждает Хаас практически в любой эпохе любой из европейских культур<sup>35</sup>. Секрет столь великой жизненности этого девиза не только в том, что он является удачной императивной формулировкой одной из главнейших потребностей человеческой духовности, *γνώθι σαυτόν* оказывается по своей природе столь глубоко «подходящим» христианству, что ряд крупных исследователей полагают возможным говорить о «христианском сократизме» или даже о «сократическом христианстве».<sup>36</sup> Поскольку христианское мировоззрение базируется на признании тварности мира, Бога как основы и принципа мироздания, тождественном истине, благу, красоте; постижение истины возможно только в боге, через бога и божественную благодать. Поэтому, при «наслоении» христианского миропонимания на идущие из античности мотивы – подчеркивание необходимости для души познания себя самой и сопутствующий тому тезис: «я знаю, что ничего не знаю» (Сократ) древнее языческое (!) требование *γνώθι σαυτόν* оказывается чрезвычайно актуальным. Оно выступает в качестве мотива, неустанно побуждающего душу стремиться восполнить недостающее ей знание. Христианская онтология указывает здесь один только возможный путь: обращение, связь, поиски *единства* с Богом, Всевышним, Абсолютом, воплощающим в себе всю полноту знания. Самостоятельно решить проблему самопознания человек оказывается не в силах<sup>37</sup>. Отношение между «знающим» богом и человеком, только и знающим о своем «незнании» приобретает, поэтому, характер напряженного поиска последним истины своей души<sup>38</sup>, который может мыслиться по-разному, в том числе и мистически. «Здесь уже не уместно положение греческой софистики “человек есть мера всех вещей”, – считает Хаас, – применительно к средним векам она могла бы быть переформулирована так: “мера всех вещей есть бог”». Действительно, почти буквально это звучит уже в «Законах» Платона: «пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом бог»<sup>39</sup>. Да уже и в «Апологии» Сократ говорит: «А в сущности, афиняне, мудрым-то оказывается бог, и своим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немногого или вовсе даже ничего...» (23 а 7). В средневековье это понимание бога как средоточия мудрости и знания никак не ослабляется, а, наоборот, усиливается, с чем отчасти связана утрата наукой о природе своего прежнего значения: «Ибо безусловной реальностью для христианской теологии является только бог, а изучение творения имело смысл разве что с точки зрения постижения всемогущества и мудрости творца,

но не имело прямой связи с познанием бога, ни с главным делом человека – спасением души»<sup>40</sup>. Значимость самопознания растет в той мере, в какой сужается область познания мира. Философ средневековья находится в неизбежной устремленности к богу.

Но доказана ли этой *устремленностью* и *актуальностью* самопознания мистичность *γνώσις αὐτόν*? Ведь отношение к богу, в котором оказывается душа человека, вовсе не означает еще необходимости *тождества* бога и человека, их мистического единства. Однако познание может иметь также и онтологическое значение наполнения души истинно сущим, уподобления ему, в этом уподоблении стирающим всякие границы между душой и высшей реальностью. Мы находим эту возможность в теории познания платонизма и неоплатонизма). Действительно, возможность мистицизма Экхарта заложена уже в теории знания Платона, продолженной в неоплатонизме. Противоположность чувственного и разумного, в которой обычно видят одну из характерных черт гносеологии платонизма, не является на самом деле абсолютной. Разница между чувственным и разумным познанием, понимаемым как различные виды активности души, заключается лишь в усматриваемом предмете. Но поскольку резкой противоположности предметов познания не существует, то и различие между ними может быть только градуальным. Знание чувственное есть знание низшего порядка, но, по существу, оно однородно со знанием разумным. Следовательно, в объекте чувственного знания, поскольку оно однородно с чистым умозрением, должна присутствовать известная реальность, хотя бы и ослабленная, низведенная на низшую ступень и смешанная с «небытием».

Этот первый элемент сходства чувственного и рационального в платонизме дополняется еще одной особенностью его теории познания. Непосредственность и интуитивность присуща как чувственному, так и рациональному познанию. Характерно это и для опосредованных его форм (каковой, например, является дискурсивность платоновской диалектики). Ведь поскольку все материально-предметное бытие определяется в платонизме идеей, то ее осмысливающая функция направлена не только на отдельные *элементы* содержания познания (явления, вещи), как то было характерно для раннего платонизма, но также и на *структуру* познаваемого мира, которая определяется не только отдельными идеями вещей и явлений, но и их взаимоотношениями, т.е. идеями отношений (в диалогах «Софист», «Теэтет», «Парменид»).

Тогда сущность идеи структурных отношений мира познается так же непосредственно и интуитивно как и сущность идеи отдельных вещей и основа дискурсивного знания (т.е. знания через отношения) должна быть *непосредственной, интуитивной*. Высшая цель познания заключена в том, чтобы дать предмет познающему

без всяких дополнительных вспомогательных средств, во всей его непосредственной реальности. Например, в созерцании, как у Платона: «...ты увидел бы, - говорит Сократ Главкону, - не образ того, о чем мы говорим, а *самое истину*»<sup>41</sup>. Эта цель может быть осуществлена лишь если знание охватывает предмет во всей его полноте и реальности, т.е. когда содержание знания есть *сам предмет*, когда становится бессмысленным говорить о «знании о...», но знание и его предмет, знание и бытие становятся тождественными. Также и у Экхарта познающая (себя) душа становится тождественной богу, неотличимой от него.

Из чего же слагается этот путь поисков истинного знания? Он не ограничивается одним только теоретическим мышлением, включая также и аскезу, религиозно-нравственное очищение от «скверны» чувственности. Чувственность провозглашается в платонизме источником зла и заблуждения, поэтому первым шагом на пути к истинному знанию является отказ от внешнего материального мира. Являясь целиком и полностью негативным, он имеет лишь предварительное, техническое значение. Душа человека должна затем обратить свои взоры внутрь, и именно в этом созерцании, или - как уже у раннего Платона - припоминании рождается знание<sup>42</sup>. Знание возникает из созерцания идей. Поскольку же сущностная природа души родственна идеям, то душа познает (или: припоминает) *свою собственную* истинную сущность. Истинное познание, т.е. познание идей, оказывается самопознанием. Самопознание, однако, оказывается чем-то большим, чем познанием идей. Познание обозначило бы только логический аспект рассматриваемого процесса. Онтологически же это есть наполнение души истинно-сущим. Требуемое вначале отрешение от чувственного мира не означает сужения доступной душе сферы познания, наоборот, именно такое «замыкание на себя» выводит душу за пределы области индивидуальных субъективных переживаний и раскрывает ей не только стоящий «над» ней мир идей, но и лежащий «ниже» ее чувственный мир, который впервые предстает для души в его подлинном облике.

Все только что рассмотренное составляет, согласно интерпретации Хааса, основу философствования Экхарта. Глубоко платонистический мотив необходимости возвращения души к истокам, «знания» своих основ присущ и основной теме его размышлений.

### Проблема нищеты духом у Экхарта

Философская программа Экхарта выдвигает значительно более радикальные требования, чем отказ от чувственности в платонизме. Согласно Экхарту, душа должна забыть, оставить себя самое. И это связано, как ни странно, с осознанием душой своего благод-

ства, своей вечной природы: «Итак, если она (душа) познает свою собственную красоту, то она должна уйти (от себя)»<sup>43</sup>.

Душа должна оставить все: себя, все вещи и даже добродетели, ведь они, в их «динамическом» понимании Экхартом, важны не тем, что ими обладают, но тем, что их практикуют<sup>44</sup>. Душа должна стать такой, какой она была, когда ее не было – если и не физически, то, во всяком случае в этическом аспекте обладания<sup>45</sup>.

Необходимость «выхода» и оставления себя диктуется, самим Богом. «Бог так желает чтобы ты вышел из себя самого (поскольку ты тварь), – проповедует Экхарт, – словно все его блаженство зависит от этого». Поэтому, наибольшая честь, которая может быть оказана душой Богу, заключалась бы в том, чтобы она покинула себя и осталась бы «себя лишенной» (*seiner ledig stehe*). Размышления Экхарта становятся понятными в более широком контексте: то, что Бог есть «Бог» – всего лишь человеческое творение. Но как только душа теряет характер своей тварности, Бог становится «свободным» и «возвращается» самому себе. Важен этот аспект и для души, ведь «покуда душа имеет Бога и верит в него, и знает его, она далека от него»<sup>46</sup>, заменяя подлинного бога сотворенным.

Столь радикально заявленное покидание душой себя и всего ее окружающей может вызвать на первый взгляд обоснованные упреки в асоциальности мистицизма<sup>47</sup>. Не означает ли эта отрешенность от вещей на самом деле безразличия и холодности к делам мира, напоминающих автаркию стоицизма? Послушаем, как говорит об этом сам Экхарт в своих проповедях. Для него отрешенность и свобода от вещей является высшей формой достойного участия человека в делах мира: лишь те «могут заботиться о мире, которые умеют непоколебимо стоять среди мирской суеты»<sup>48</sup>. Ведь «заботиться» означает для Экхарта: занимать активную, творческую позицию в жизни, не уподобляться пассивности вещей. Творить же в жизни могут только те, «которые находятся среди вещей, но ими не поглощены. Вплотную к ним они стоят, но держатся за них так, как будто стоят они там наверху ... совсем близко к вечности»<sup>49</sup>. Оказывается, что «мирское дело совершенно настолько же нужно (выделено нами. – И. М.), как и всякая погруженность в Бога» и «быть свободным от дел» Экхарт считает непозволительным<sup>50</sup>. Очевидно, что асоциальность – по крайней мере философии Экхарта – доказать было бы весьма непросто.

Только что рассмотренный этап движения души Экхарт называет смертью духа. Второе требование Экхарта, которое должна выполнить человеческая душа, он называет, по аналогии со смертью души, «смертью Бога»<sup>51</sup>. Необходимо отказаться и от Христа. В нем, божьем сыне, прообраз всех тварей и образ отца, на котором держится все тварное бытие. Но уже сам образ предполагает подобие, сходство и различие. Целью же души должно быть последнее, неразличимое

единство и полнота. Следовательно, необходимо пройти *и через этот* прообраз, поскольку он вообще является образом.

Слова Христа – «никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня» – Экхарт склонен толковать динамически – как прохождение сквозь Христа<sup>52</sup>, как смерть в Господе и, таким образом, *вторую* смерть духа<sup>53</sup>. Лишь после прохождения души через все эти виды смерти, она становится подлинным «Ничто»<sup>54</sup>, окончательно лишаясь всякой сущности. Выход к изначально божественной природе становится возможным. Здесь Экхарт начинает настойчиво говорить о «божестве», но уже не о «Боге»<sup>55</sup>, подразумевая не собственно творца в его явленном, обращенном «вовне», миру, триединстве, но в аспекте его абсолютного единства. «Бог и божество не схожи как небо и земля», – утверждает немецкий мыслитель. Они «различествуют как дело и неделание»<sup>56</sup>. «Для этого и должна душа покинуть <себя>, – подводит итог своим размышлениям Экхарт, – чтобы она могла прийти в себе к осознанию самой себя»<sup>57</sup>.

Мы рассмотрели, *что* происходит (или: что должно происходить), по Экхарту, в процессе осознания душой своей высшей природы. Рассмотрение того, *как* это происходит окончательно ставит точку в нашем рассмотрении его под углом зрения идеи самопознания. Остановимся на двух ключевых для «вознесения» души терминах в размышлениях Экхарта: нищеты духом и отрешенности (*Abgeschiedenheit*). Возможность единства с богом существует для Экхарта только там, где царят единство и простота, где нет места духовной *жизни*, всегда подразумевающей изменение (или развитие). Полная отрешенность, и освобождает человека от самого себя и от вещей, делает его «нищим духом», подразумевая тройное: отказ от желаний, воления, обладания знанием. «Тот нищ, кто ничего не хочет, ничего не знает и ничего не имеет», – поясняет Экхарт. Поясним это подробнее.

Ничего не желать, т.е. быть нищим волей – значит для человека «желать так мало, как он желал тогда, когда он не был». Ничего не знать означает быть таким, каким человек был когда «не жил ни в каком отношении, ни для себя, ни для правды, ни для Бога». Душа должна освободиться – если мы попытаемся придать этому высказыванию современное звучание – от включенности в поиск истины, от связывающих ее стереотипов «знания – незнания», захваченности представлениями и мнениями. Ничего не иметь – значит быть отрешенным от воли бога, т.е. «чтобы человек оставался настолько свободен от воли Бога и всех дел его, что если бы Бог захотел проявиться в душе, то должен был бы Сам стать обителем, где будет Он действовать». Очень важен в этой цитате Экхарта акцент на активности Бога. «Требование отрешенности и нищеты духом относится, – считает Хаас, – ко всем родам (ступеням) познания Бога. Человек должен «очистить пространство», в котором Бог сам смог

бы указать ему путь»<sup>58</sup>. Лишь тогда проявление бога в душе было бы абсолютно не стеснено ничем и стало бы возможным полное единство. Отрешенность тянет человека в чистоту (Lauterkeit), из нее - в простоту (Einfaltigkeit) и в свою очередь из нее - в неизменность (Unwandelbarkeit) и вызывает родство (Gleichheit) человека и бога. Только родство это, как полагает Хаас, должно «появиться в благодати» ибо благодать забирает человека прочь от всех временных вещей и прочищает его от всего преходящего». Это и есть событие подлинного единения с Богом (Gleich-Werdens mit Gott)<sup>59</sup>, которое «не является каким-то определенным Даром Бога, но есть рождение им самого себя в душе человека»<sup>60</sup>. Хаас представляет опыт, описываемый Экхартом, как целиком и полностью руководимый Богом. Слияние с Высшим, мистическое единство с ним является неизбежным следствием этой парадигмы и, следовательно, вывод, делаемый о типе экхартовского философствования однозначен: «мистицизм». Хаас полагает, что мистиком следует называть, человека, особенно интенсивным образом желающего узнать и познать бога. Мистика же есть само это «экзистенциальное познание Бога, запечатленное в опыте восприятия Его большей частью в форме ощущаемого единения с Ним»<sup>61</sup>. Однако, как раз это и составляет суть проблемы, в решении которой коренным образом расходятся две большие группы исследователей.

### Вариант второй: не мистика, но «интеллектуализм»

Нестандартные подходы к изучению философского наследия Мейстера Экхарта, находящиеся в оппозиции только что очерченному, наилучшим образом представлены двумя немецкими исследователями К. Флашем и Б. Мойзишем. Их тоже заботит тип философствования Мейстера Экхарта. Главным образом на основании рассмотрения Экхарта в традиции таких мыслителей как Аристотель, Альберт Великий и Дитрих Фрайбергский оказывается возможным представить совершенно новую картину Экхарта как мыслителя. В результате ставится под сомнение то основное, с чего начиналось наше знакомство с немецким философом, тот символ, под которым он вошел в историю мировой культуры, а именно - «мистицизм».

Апплицировать понятие «мистика» на мысль Экхарта неверно, заявляет в 1984 году Мойзиш на симпозиуме, посвященном западноевропейской мистике, в процессе работы которого, кстати, с предельной отчетливостью обнаружилась противоположность двух подходов<sup>62</sup>. «Я не считаю термин “мистика” излишним, - делает аналогичное признание Флаш, - но вредным только в исследовании Экхарта»<sup>63</sup>.

Следует заметить, что сомнения в правомерности употребления 73 спорного термина мы находим и у других исследователей<sup>64</sup>. Не встречаются они, как правило только в англо- и, как мы уже виде-

ли, в русскоязычной литературе. Присмотримся повнимательнее к вопросу о сущности мистического, стараясь определить, насколько правомерен отказ Флаша от его использования.

#### ЧТО ЕСТЬ МИСТИКА?

Действительно ли Экхарт может быть безоговорочно отнесен к мистицизму на основании приведенного выше определения мистики Хаасом как «экзистенциального познания Бога и запечатленного в опыте восприятия его...»? В чем бы заключалась тогда «экзистенциальность» описываемого Экхартом опыта? Не в этих ли словах из его проповеди: «...если ты думаешь, что скорее достигнешь Бога через углубление, благоговение, расплывчатые чувства и особое приношение, чем в поле у костра или в хлеву, ты не делаешь ничего иного, как если бы ты взял Бога, обернул вокруг Его головы плащ и сунул бы Его под лавку». Важность «экзистенциального» эта цитата, скорее, отрицает. Мы уже видели: главным для Экхарта является отказ от знания, сознавания ощущения чего-либо, обладания, желания, – от всего, что может быть обозначено как «жизнь души». И свидетельств тому можно было бы найти в его текстах достаточное количество. «У Экхарта переживание экстазов, особых состояний, видений, явлений и т.п. не играет никакой роли», – заключает Д. Мит<sup>65</sup>.

Но тогда термин «мистика» приобретает совершенно иную окраску: он уже не требует особого статуса для своего носителя, будто бы причастного к «божественной тайне», «соединившегося с Богом» *особым*, для других недоступным, эзотерическим образом. Правда, остается еще сам факт единства с Богом, который сложно отрицать. По-видимому, Хаас все-таки именно это, а не «экзистенциальность» опыта считает основной характерной чертой мистики. Но тогда все зависит от того, как понимать это единство. Ведь если мистическое лишается всех чувственных и эзотерических характеристик, как у Экхарта, то в нем и отпадает необходимость: события «описываются» и без него. Примером может служить философия Гегеля, в которой происходит перенесение мистического в сферу деятельности мышления: «...мистическое, несомненно, есть нечто таинственное, но оно таинственно лишь для рассудка... потому что принципом рассудка является абстрактное тождество, а принципом мистического – конкретное единство тех определений, которые рассудок признает истинными лишь в их раздельности и противоположности». Как видим, «единство» сохраняется в качестве принципа мистического, но только понимается уже рационалистически, т.е. через призму разума – как единство *определений*. Вообще «все разумное мы ... должны вместе с тем назвать мистическим...», заключает Гегель<sup>66</sup>.

Итак, гегелевское понимание мистического примечательно тем, во-первых, что оно смоделировало ситуацию с интерпретациями

Экхарта, о которых пойдет сейчас речь: также, как и Гегелю не понадобилось более специальное понятие мистического после отождествления им мистического со спекулятивным и разумным, так отказались от него Мойзиш и Флаш, когда обнаружилось, что различие Божества и Бога у Экхарта подчиняется изложению в терминах аристотелевской философии и восходящего к Аристотелю учению об Уме.

Внимание к определению мистического у Гегеля привлекает и тот факт, что само выражение «немецкая мистика» было введено в оборот как раз в гегелевском кругу<sup>67</sup>. Не имелся ли тогда в виду именно этот мистицизм разума? В этом случае ближе к ядру проблемы оказались бы представители подхода, отрицающего мистику, рассматривающие творчество Экхарта через призму проблемы разума, интеллекта. Определение природы мистического должен быть продолжен за счет привлечения самых разнообразных его пониманий и трактовок<sup>68</sup>. Все многообразие понимания мистического сводится, в основном, к четырем разновидностям: 1) «*Экзистенциальное*» понимание, сущность которого наиболее точно сформулирована С. С. Аверинцевым: «религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного “единения” с Абсолютом, а также совокупность теологических и философских доктрин, осмысляющих и регулирующих эту практику»<sup>69</sup>. 2) «*Рационалистическое*» понимание: мистическое как выходящее за пределы рассудка, но доступное мышлению в его спекулятивной (диалектической) форме (Гегель). 3) «*Литературоведческое*» понимание: близкое к обыденному понимание мистического как метафорического, наполненного нарочитыми парадоксами, темными и загадочными аналогиями и отождествлениями, которые рождаются, скорее, в личных ассоциациях автора, чем в процессе рациональной аргументации. 4) «*Апофатически-лингвистическое*», исходящее из невозможности именованя Бога (традиция, идущая от псевдо-Дионисия Ареопагита), а также невозможности выражения определенных областей бытия в языке (Витгенштейн)<sup>70</sup>.

Остановимся на попытке вычлениить, отделить в Экхарте философское от мистического, предпринятой с позиций именно этого понимания мистики. Она демонстрирует, что и среди сторонников рассмотрения Экхарта как эзотерического христианского мыслителя все более ощущается необходимость рассмотрения *философского* аспекта его творчества.

В попытках объяснить природу мистического опыта часто ссылаются на происшествия, якобы имевшие место с мыслителями средних веков. Одна из подобных, как говорят, приключилась 6 декабря 1273 года в Неаполе<sup>71</sup>. В процессе напряженной работе над третьей частью «Суммы теологии», Фома Аквинский вдруг прекратил писать, чтобы потом уже больше никогда не взяться за пе-

ро. В тот день, день святого Николая, ему было видение. На настойчиво повторяемые просьбы братьев продолжить работу, он якобы отвечал: «Я больше не могу. Я увидел нечто. И теперь все, что я написал, для меня все равно что солома». Разумеется, негативный процесс прекращения письма («молчание») интерпретируется как мистическое в *четвертом* смысле – как то «Нечто», что не только есть, и способно заставить замолчать, перестать писать, но что также рождает соответствующее «Слово» и являет нам себя в этом Слове. Молчание Фомы интерпретируется как Слово Того, о чем он молчал, в этом смысле и следует понимать часто встречающееся у Экхарта тезис: «Я говорю не от Бога. Сама Истина говорит моими словами»<sup>72</sup>.

Аналогичную фигуру умолчания предлагают усмотреть в самой структуре наследия Экхарта: латинские труды (дающие образ Экхарта-схоласта) и немецкие проповеди и трактаты (скорее подходящие по образ Экхарта-мистика). Полагают, что в немецкоязычных проповедях мы имеем дело с языковым событием совершенно особого рода, радикально отличным от латинских произведений. То, о чем Экхарт молчит в латинских трудах и *являет себя в проповеди*, позволяя, тем самым, говорить о комплиментарном характере этих частей экхартовского творчества. К тому же, в отличие от «ортодоксальных» латинских трактатов, немецкие проповеди Экхарта уже по своему жанру были более «склонны к ереси».

#### ПРОБЛЕМА «ИНТЕЛЛЕКТА КАК ТАКОВОГО»

Важнейшие высказывания, которые, по мнению Флаша и Мойшиша, обосновывают постановку вопроса об «интеллекте самом по себе» в центр изучения творчества Мейстера Экхарта, относятся к началу XIV-го века, ко времени пребывания немецкого философа в Париже. В своих парижских работах Экхарт признается, что теперь он «больше не придерживается мнения, будто Бог познает, потому что существует, но <наоборот> что он есть, *потому что познает*». Поясняя свою мысль, Экхарт недвусмысленно отождествляет Бога с разумом, интеллектом: «Бог есть разум и разумное познание, духовное познание есть основа Его бытия»<sup>73</sup>.

Это заявление оказалось чрезвычайно важным для последующего развития философской мысли, ознаменовав собой начало новой эпохи, в которой мышлению, разуму приписывалась «онтологизирующая» сила. Так, если обратиться к значительно более поздним философским системам, то у Декарта, например, именно мышление (*cogito*) обосновывает несомненность индивидуального существования, придавая ему статус онтологической реальности<sup>74</sup>.

Безусловно, мысль Экхарта невозможно противопоставить традиционной схоластике. В трудах Экхарта заметно влияние его старшего современника – Фомы Аквинского, для которого так же как и для всей традиционной схоластики «первичная сущность по

необходимости должна быть всецело актуальной и не допускать в себе ничего потенциального»<sup>75</sup>. В соответствии с этим Бог должен пониматься как акт, и в первую очередь – как акт творения, ибо именно в творении происходит полная актуализация первичной сущности. В творении же Бог мыслит самого себя – тоже достаточное привычное для средневековой схоластики утверждение<sup>76</sup>.

Экхарт также согласен понимать Бога динамически – как акт, однако предложенное им трактовка заметно отличается от традиционной. В *Quaestio Parisensis I* он рассматривает соотношение бытия и мышления и утверждает приоритет разума по отношению к тем или иным образом определенному бытию и даже – бытию Бога. Более того – для Экхарта оказывается столь важным освободить интеллект от бытия и всего бытийственного, ограничивающего его абсолютность, что он толкует разум как не соотношенное ни с чем не-бытие. Божественный разум как не-бытие превосходит любую степень бытия чтобы, как объясняет эти размышления Мойзиш, «в своей абсолютной отделенности от (*Geschiedenheit von*) *любого* бытия быть в состоянии познавать *все* бытийное и служить ему основой». Так, по аналогии с божественным интеллектом, и глаз, если он желает увидеть цвет, «должен раньше освободиться от всякого цвета»<sup>77</sup>.

В такой форме средневековое учение о ни с чем не связанном, «беспримесном» интеллекте восходит к аристотелевскому учению об уме, в котором мы встречаем аналогичные размышления о его природе: «...поскольку ум может мыслить все, ему необходимо быть ни с чем не смешанным, чтобы... властвовать над всем, то есть чтобы <все> познавать. Ведь чуждое, являясь рядом с умом, мешает ему и заслоняет его»<sup>78</sup>.

Флаш видит в возрождении этой аристотелевской тенденции у Экхарта выражение исторической необходимости, предопределившей движение философской мысли XIV в.: отделение мышления от всего природного, подчеркивание его особой, «неприродной» сущности должно было предшествовать «объективации» природы в философии Нового времени. «Денатурализация интеллекта и превращение природы в объект <познания> были лишь двумя сторонами одного и того же процесса» – замечает по этому поводу Флаш<sup>79</sup>.

Легко заметить, что только что изложенное вполне позволяет говорить о себе в терминах и понятиях традиционных интерпретаций наследия Мейстера Экхарта. Свобода божественного Интеллекта от бытия и всего бытийственного может быть понята как то самое покидание душой самой себя, о котором мы уже говорили, как требование отрешенности, диктуемое самим Богом.

Это означает: либо интеллект *уже* – по природе своей – отделен от всего природного и бытийного, становясь, таким образом, *основой* всего бытия и в этом смысле – Богом.

Тогда исчезает 'мистицизм', ибо выясняется, что «интеллект как интеллект» *един*. Он различается только как божественный **Интеллект** – интеллект действующий [intellectus agens] и как человеческий **Интеллект** – интеллект потенциальный [intellectus possibilis]. Причастность Богу не требует, потому, поисков мистического единения – единство это дано уже «онтологически» – ведь, как мы помним, бог и «есть разум и разумное познание», т.е. интеллект.

Возможен, однако, и другой вариант: «человеческий интеллект «питается» от Божественного бытия, и являет собой лишь силу, «искорку» (viinkelîn), которую Бог способен принять в свое бытие». Вот тогда, при нарушении онтологической исключительности Интеллекта и понимании его как «акциденции» Бога, становится необходимым *экзистенциальное* самопознание души, которое наполняет ее истинной, бытийной сущностью.

Нам бы не хотелось сейчас однозначно судить о правомерности или неправомерности того или иного подхода. Наследию Эхкарта не свойственна однозначность размышлений и монизм взглядов. Один из путей разрешения этого противоречия предлагает К. Альберт, более склонный говорить о «мистицизме» Эхкарта. Он указывает на то, что все высказывания Эхкарта, позволяющие делать вывод об «анти-мистичности» его философствования относятся исключительно к Парижскому периоду его творчества<sup>80</sup>. Затем Эхкарт якобы возвратился к мысли, что «Бог есть бытие», а не разум<sup>81</sup>.

Но и здесь многое остается неясным. Не сохраняет ли это «возвращение» к первоначальному воззрению те же самые характеристики бытия, которые, скорее, могут свидетельствовать о его интеллектуалистическом не-бытийственном характере? Именно такое решение указанной сложности предлагает Флаш<sup>82</sup>. Он напоминает часто используемую Эхкартом в своих поздних немецких проповедях аналогию с картиной: «понять» картину означает понять ее как не-сущее, т.е. как образ отсутствующего, не-существующего здесь-и-теперь, и в этом смысле – отрицающего самого себя. Следовательно, подлинное понимание бытия, которое есть, по Эхкарту, Бог, предполагает такое толкование которое совершает отрицание, негацию бытийственного. Бытие есть тогда *небытие*, также как и Бог, который, как заключат Флаш, есть «не обремененный Бытием» Интеллект.

Полное и окончательное разрешение этого спора возможно только после анализа *всей совокупности* латинских и немецких трудов Мейстера Эхкарта, установления их хронологической последовательности и – в пределах возможного – установления подлинности каждой из частей обширного корпуса работ Мейстера Эхкарта. Для нас здесь значимым является установление принципиальной смысловой многозначности наследия Эхкарта, выявившей-

ся в результате критического сопоставления двух возможностей анализа его работ.

### Примечания

<sup>1</sup> Gall R. S. *Mysticism and Ontology: A Heideggerian Critique of Caputo* // *The Southern Journal of Philosophy*. 1986. Vol. XXIV. No. 4. P. 464.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 465.

<sup>3</sup> См. работы: *Stephenson G. Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts* (Dissertation). Bonn 1954; *Meister Eckhart*. Hrsg. v. Mieth. Freiburg i. Br., 1979. S. 30.

<sup>4</sup> См. главу III «Мистика и поступок» из книги: *Rosenberg A. Der Mythos des 20. Jahrhunderts*. München, 1941. S. 216-259.

<sup>5</sup> В творчестве Беме происходило становление диалектических категорий, которые затем, в той или иной форме, были использованы в диалектике Гегеля. См.: *Piorczynski J. Jakob Böhme als Vorläufer der Hegelischen Absolutenlehre* // *Reports on Philosophy*. 1985. No.9. P. 33-39.

<sup>6</sup> *Degenhardt I. Studien zum Wandel des Eckhartbildee*. Leiden, 1967. S. XVI.

<sup>7</sup> *Meister Eckharts Schriften und Predigten*, übers. u. hrsg. v. H. Büttner (Diederichs). (Рус. пер.: Духовные проповеди и рассуждения Мейстера Экхарта / Пер.с нем. М. В. Сабашниковой). М: «Мусаргетъ», 1912 (репринт); а также практически идентичное с русским изданием: *Meister Eckharts Mystische Schriften*. Hrsg. v. Landauer G. Berlin, 1920. См. также: *Майстер Экхарт. Об отрешенности* / Пер. с нем. и лат. М. Реутина. СПб., 2001.

<sup>8</sup> *Gadamer H-G. Auf dem Rückgang zum Anfang* // *Gesammelte Werke*. Bd.3, Tübingen, 1987. S. 406.

<sup>9</sup> Периодизация дана по кн.: *Meister Eckhart* Hrsg.v. D. Mieth. S. 27-30.

<sup>10</sup> См. подробнее: *Bracken, Ernst von, Meister Eckhart:Legende und Wirklichkeit. Beiträge zu einem neuen Eckhartbild*, S.29-30.

<sup>11</sup> *Flasch K. Einführung in die Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt, 1989. S. 118-121.

<sup>12</sup> Так, задолго до Реформации, было осуществлено – по крайней мере в виде локального явления – то освобождение человека от «внешней религиозности», о котором писал К.Маркс, характеризуя последствия деятельности Лютера. См.: *Маркс К., Энгельс Ф., Сочинения*. Т. 1. С. 422-423.

<sup>13</sup> *Bracken E. Meister Eckhart*. S. 30.

<sup>14</sup> См.: *Scheeben H. C. Über die Predigtweise der deutschen Mystiker* // *Altdeutsche und altniederländische Mystik*. Hrsg. v. K. Ruh. Darmstadt, 1964. S. 100-112.

<sup>15</sup> *Marenholtz E.A. Das glüchnisse Meister Eckharts: Form, Inhalt und Püktion* (Kleine Studie zur negativen Metaphorik). Bern, 1981. S. 23-24.

<sup>16</sup> Ср. статью А. П. Козырева «Рациональное и мистическое в философии Вл. Соловьёва» в данном издании.

<sup>17</sup> О влиянии Экхарта на Беме следовало бы говорить особо. Чисто декларативно упомянуто оно в кн.: *Wehr G. Alle Weisheit ist von Gott*. Aachen, 1980. S-34, где автор заявляет, что «Бёме есть важнейшее связующее звено в ряду мыслителей от Экхарта до Гегеля». На наш взгляд, эта преемственность прослеживается, например, в идее Бога как Бездны (Ungrund).

- <sup>18</sup> Цит. по: Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 121. Там же (С. 90) содержится косвенное свидетельство о характере знакомства В.С.Соловьева с текстами Я. Бёме.
- <sup>19</sup> Труды Беме были полностью переведены на русский язык украинцем С. Гамалеей (1743-1822) в конце XVIII века. См.: *Tschizewskij D. Russische Geistesgeschichte. Tübingen, 1974. S. 178.*
- <sup>20</sup> Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1951. С. 38. Интересно также вспомнить, что достаточно большая секта российских почитателей могла назвать «нашим духовным отцом» также и немецкого мистика Якоба Бёме, об этом см.: *Tschizewskij, Die Russische Geistesgeschichte... S.170-185.*
- <sup>21</sup> Бердяев Н. А. Русская Идея. Париж, 1971.С. 201 и Бердяев Н. А., Самопознание. М.,1991. С. 201.
- <sup>22</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. С.88.
- <sup>23</sup> Там же. С. 140.
- <sup>24</sup> Эту мысль отмечает и Бердяев: Экзистенциальная диалектика. 40-41
- <sup>25</sup> Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Мюнхен, 1971.
- <sup>26</sup> Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1917. С. 162.
- <sup>27</sup> Там же.
- <sup>28</sup> См.: *Tschizewskij D. Jakob Böhme in Russland // Russische Geistesgeschichte... S.198* (автор рисует картину широчайшей распространенности мистических веяний в России: предполагается, что и сама идея «Священного Союза» Александра I была теснейшим образом связана с его мистическим мировоззрением, (С. 184). Вспомним также, что на «эсхатологичности» сознания русского человека неоднократно настаивал и Бердяев.
- <sup>29</sup> Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 316.
- <sup>30</sup> При этом, правда, немного успокаивающе звучит очередное обличительное упоминание Эрном имени Мейстера Эххарта, стереотипное по своей структуре и степени информативности предыдущим: «У Канта есть предки, – сообщает Эрн на страницах 308 и 327, – Эххарт, Лютер, Беме» . Возникает надежда, что то, о чем у Эрна «нет времени говорить» (С. 308), возможно, и не достигло степени ясности, достаточной для выражения его – пусть даже и схематизированном виде – в нескольких кратких предложениях. Не исключено, таким образом, что линия Эххарт – Кант – Крупп еще нуждается в своем обосновании, ибо в более поздних работах Эрна оно отсутствует, (об этом см. *Stäglich D. Vladimir P. Ern (1882-1917) Sein philosophisches und publizistisches Werk. Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte des beginnenden 20.Jahrhunderts. Bonn, 1967. S. 146.*) Из отечественных исследований последних лет следует упомянуть: *Хорьков М. В. Майстер Эххарт. Введение в философию великого рейнского мистика. М.: Наука, 2003; Реутин М. Ю. Учение о форме у Майстера Эххарта. К вопросу о сходстве богословских учений Иоанна Эххарта и Григория Паламы. М., 2004.*
- <sup>31</sup> Ср.: *Stephenson G. Op. cit. S. 4-8.*
- <sup>32</sup> По мнению Штеффенсона, оно обусловлено «специфически протестантским ощущением жизни».
- <sup>33</sup> *Naas Al. M. Geistliches Mittelalter. Preiburg Schweiz, 1984, S.[3]-[27].*
- <sup>34</sup> Сатиры, кн.4, сатира XI, 27 / Римская сатира. М., 1989.

<sup>35</sup> Haas A. Op.cit. S. 10-27.

<sup>36</sup> Хаас ссылается на следующие работы: *Gilson E. L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris, 1948. S. 214-233; *Morris C. The Discovery of the Individual 1050-1200*. New York, 1973. S.64-95; *Böhm V. Sokrates im 18.Jahrhundert*. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewußtsein. Leipzig, 1929. S. 19.

<sup>37</sup> Эта схема, полагающая невозможность непосредственного знания и необходимости в связи с этим процесса, предполагающего выход познающего из себя и возвращения затем – но уже в ином качестве – повторится затем во многих философских системах, в том числе и в диалектике Гегеля.

<sup>38</sup> Интересно замечание, которое делает в этой связи Хаас (S.[12]): по сути, «христианское преодоление языческой мудрости (а подразумевается здесь борьба против политеизма. – И. М.) происходит с помощью *ее же собственных тел*», – т.е. с помощью актуализации идеи самопознания.

<sup>39</sup> Платон. Сочинения. М., 1972. Т. 3. Ч. 2; Законы. Кн. 4, 716 с.

<sup>40</sup> Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 403.

<sup>41</sup> Платон. Сочинения. М., 1968. Т. 3 (1). С. 344.

<sup>42</sup> Платон. Сочинения. Т.1. С. 384-393.

<sup>43</sup> Примерно такой перевод средневерхненемецкой цитаты C'Ist daz also, daz si bekennet ir eigen Schönheit, so sol si gen aus» – см.: Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik. Hrsg.v. F.Jostes. Berlin, N.Y., 1972,), перевод которой на современный немецкий язык, по видимому, отсутствует, следует после реконструкции возможного ее звучания на немецком языке: «Wenn also die Seele ihr eigenen Schönheit wahrnimmt, soll sie ausgehen». (Идеи «нищеты», «необладания» в современном неофрейдизме. Ср. Фромм Э. Иметь или быть. М., 1986, с.89-94.)

<sup>44</sup> Эххарт М. Духовные проповеди и размышления. М., 1991. С. 25.

<sup>45</sup> Haas Al. Geistliches Mittelalter. S. 64.

<sup>46</sup> «als lang als di sele got hat und got bekennt und got weiz, so ist si verre von got» – Jostes 93, 20ff.

<sup>47</sup> Mehlis G. Das Gebiet der Mystik // Logos. 1924-1925. Bd. 13. S.243.

<sup>48</sup> Эххарт М. Духовные проповеди... С. 110.

<sup>49</sup> Там же. С. 111.

<sup>50</sup> Meister Eckhart und seine Jünger. S. 93, 27.

<sup>51</sup> Ibid. S. 94, 7.

<sup>52</sup> От Иоанна Святое Благовествование, 14,6.

<sup>53</sup> Откровение Иоанна Богослова, 14,13: «отныне блаженны мертвые, умирающие в Господе» (выделено нами).

<sup>54</sup> «Ничто» в его божественном смысле – так, как Эххарт говорит о нем на с.100-106 (см. «Духовные проповеди»), а не как лишенное Бога «ничто» (см. С. 50 того же издания).

<sup>55</sup> Meister Eckhart und Seine Jünger... S. 92, 24ff.

<sup>56</sup> Эххарт М. Духовные проповеди... С. 29-30.

<sup>57</sup> «Dor um sol di sele auz gen -.. uf daz si kum in sich in ein bekenrtruzze ir selbs.», Jostes 96,12 ff.

см. Мейстер Эххарт, Духовные проповеди... С. 128, а также: Meister Eckhart. Deutsche und Lateinische Werke. Deutsche Werke. Bd.2. S. 489, 2 - 492, 2 и 494, 4ff. Мейстер Эххарт, Духовные проповеди... С. 130 там же.

<sup>58</sup> Haas Al. Geistliches Mittelalter. S. 322.

<sup>59</sup> Gleichheit или Gleichnis («gleichnis» – в средневерхненемецком) у Экхарта может обозначать «тождество», «равенство», «подобие», «родство», «сходство», «аналогичность».

<sup>60</sup> Ibid. S.324. Подтверждения именно этого тезиса нигде в самих текстах Экхарта нами не было найдено. Экхарт говорит исключительно о *личных* усилиях человека, в результате которых отрешенность его души позволяет ей добиться наивысшего родства с богом («родства» – в смысле *готовности* к божьей благодати). Поэтому на наш взгляд, было бы точнее говорить, что родство реализуется в благодати, *вызывая* рождение богом в установившейся «тишине» души своего Слова, что в экхартовской терминологии фактически означает слияние с Абсолютом, см.: Экхарт М. Духовные проповеди. С. 11-13.

<sup>61</sup> Haas Al. Geistliches Mittelalter. S. 185; 324.

<sup>62</sup> Mojsisch B. Dynamik der Vernunft bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart // Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg. Hg. v. K. Ruh. Stuttgart, 1986. S. 199.

<sup>63</sup> Flasch K. Procedere ut imago // Abendländische Mystik... S. 131.

<sup>64</sup> См., напр.: Marenholts E.A. 1981, S. 27: «Вероятно, следовало бы полностью отказаться от современного термина 'мистика' ввиду его чрезвычайной смысловой многозначности, и заняться непредвзятым анализом текстов, которые мы называем "мистическими"».

<sup>65</sup> Mieth D. Gotteserfahrung und der Weg in die Welt // Meister Eckhart. Hrsg. v. D. Mieth, Freiburg. i. Br., 1979, S-39. *Экхарт М. Духовные проповеди...* С. 24-25. (выделено нами)

<sup>66</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 212.

<sup>67</sup> Об этом см. в: Schönberger R. Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Berlin, N.Y., 1986. S. 163, со ссылкой на: Rosenkranz K., Vorländer H., Philosophie des Mittelalters // Geschichte der Philosophie. Bd. II, Hamburg 1974. S 110.

<sup>68</sup> Определение Альбертом мистики как «особой формы человеческого поведения, в процессе единия души (духа) с последней, высшей реальностью» (Albert K. Philosophie der Philosophie. S. 217-219), или уже упоминавшееся определение Хааса принципиально от него не отличаются. Упоминается оно и в: Schönberger R. Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. S.163.

<sup>69</sup> Философский энциклопедический словарь. М.,1983. С.376.

<sup>70</sup> См. афоризм 6-522 «Логико-философского трактата»: «существует невыразимое в языке. Оно являет себя. Это есть мистическое».

<sup>71</sup> В изложении: Ueda S. Meister Eckharts Predigten // Abendländische Mystik. S. 33-35.

<sup>72</sup> Deutsche Werke. Bd. II. S.506. Аналогичная фраза и в переводе Сабашниковой. С. 135).

<sup>73</sup> Meister Eckhart: Die Deutsche und lateinische Werke. Lateinische Werke. Hrsg.v.J.Koch u.a., 1936, Bd.V, S.40: «Non ita videtur raihi modo, ut quia sit, i deo intelligat, sed quia intelligit, idep est». (Цит. по: Albert K. Philosophie der Philosophie... S.321 и Mojsisch B. Meister Ekchart. S. 21).

<sup>74</sup> В «cogito ergo sura» Декарта легко угадывается «intelligit, ideo est» (мыслит, а потому существует) Экхарта.

- <sup>75</sup> Сумма теологии I, q 36 1c // Антология мировой философии. Т. 1. 4. 2, М., 1969. С. 833.
- <sup>76</sup> *Mojsisch B. Meister Eckhart.* S. 23.
- <sup>77</sup> *Экхарт М.* Духовные проповеди... С. 50.
- <sup>78</sup> *Аристотель.* О душе (Кн. 3, гл. 4) // Аристотель. Сочинения. Т. 1, М., 1976. С. 433.
- <sup>79</sup> *Flasch K.* Das Philosophische Denken im Mittelalter. Stuttgart, 1984. S. 411.
- <sup>80</sup> *Albert K.* Philosophie... S. 551.
- <sup>81</sup> *Haas A. M.* Einführung // Abendländische Mystik... S. 2.
- <sup>82</sup> *Flasch K.* Das Philosophische Denken im Mittelalter... S. 409.

## Наши авторы

АПРЕСЯН Рубен Грантович, доктор философских наук, профессор, зав. сектором этики Института философии РАН (Москва).

БЫКОВА Марина Федоровна, доктор философских наук, профессор философии Университета штата Северной Каролины (США).

ВАН ДЕР ЦВЕРДЕ Эверт, доктор философии, профессор философского факультета Наймегенского университета (Нидерланды).

ВАСИЛЬЕВ Вадим Валерьевич, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

ВДОВИНА Ирена Сергеевна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (Москва).

ВЕСТФАЛЬ Кеннет, доктор философии, профессор Кентерберийского университета графства Кент (Великобритания).

ГРОМОВ Михаил Николаевич, доктор философских наук, зав. сектором русской философии Института философии РАН (Москва).

ГУСЕЙНОВ Абдусалам Абдулкеримович, академик РАН, профессор, директор Института философии РАН (Москва).

ДЛУТАЧ Тамара Борисовна, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва).

ДОБРОХОТОВ Александр Львович, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой истории и теории мировой культуры Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

КЛЯЙН Ханс-Дитер, доктор философии, академик Австрийской Академии наук, профессор философии Венского университета (Австрия).

КОЗЫРЕВ Алексей Павлович, кандидат философских наук, доцент кафедры русской философии Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

КРУГЛОВ Алексей Николаевич, доктор философских наук, профессор кафедры зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

ЛЕКТОРСКИЙ Владислав Александрович, академик РАН, академик РАО, профессор, зав. отделом эпистемологии и логики Института философии РАН (Москва).

МЕЛИХ Штефен, доктор философии, зав. отделом Фонда Александра фон Гумбольдта (Германия).

МЕЛИХ Юлия Биляловна, доктор философских наук, профессор кафедры философии естественных факультетов философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

МИРОНОВ Владимир Васильевич, доктор философских наук, декан философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

МИХАЙЛОВ Анатолий Арсеньевич, академик Белорусской Академии наук, профессор, ректор Европейского гуманитарного университета (Вильнюс, Литва).

МИХАЙЛОВ Игорь Анатольевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (Москва).

МОЛЧАНОВ Виктор Игоревич, доктор философских наук, профессор, руководитель центром учебно-научного центра феноменологической философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

ОЙЗЕРМАН Теодор Ильич, академик РАН, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва).

ПОДОРОГА Валерий Александрович, доктор философских наук, профессор, зав. сектором аналитической антропологии (Москва).

РЕЗВЫХ Петр Владиславович, кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета Дружбы народов (Москва)

РОКМОР Том, доктор философии, профессор Университета Дюкейн (США).

РУТКЕВИЧ Алексей Михайлович, доктор философских наук, профессор, зав. сектором западной философии Института философии РАН (Москва).

СИНЕОКАЯ Юлия Вадимовна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (Москва).

СТЕПАНЯНЦ Мариэтта Тиграновна, доктор философских наук, профессор, зав. сектором восточных философий Института философии РАН (Москва).

СТЕПИН Вячеслав Семенович, академик РАН, профессор, главный научный сотрудник, научный руководитель Института философии РАН (Москва).

ТУШЛИНГ Буркхард, доктор философии, профессор-эмеритус Марбургского университета (Германия).

ХЕНРИХ Дитер, доктор философии, профессор-эмеритус Мюнхенского университета (Германия).

ХЕСПЕ Франц, доктор философии, научный сотрудник Технического университета (г. Брауншвейг, Германия).

ХЁСЛЕ Витторио, доктор философии, профессор кафедры немецкого и русского языка и литературы Университета Нотр Дам (США).

ХИНСКЕ Норберт, доктор философии, профессор Трирского университета (Германия).

ХЮНИНГ Дитер, доктор философии, научный сотрудник Университета г. Майнц (Германия).

ЧЕРНЯКОВ Алексей Григорьевич, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии Санкт-Петербургской Высшей религиозно-философской школы (Санкт-Петербург).

# Оглавление

<i>М. Ф. Быкова, М. А. Солопова. Н. В. Мотрошилова: философ по профессии и образу жизни</i> .....	4
---	---

## **I. ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ. КУЛЬТУРА**

<i>Миронов В. В. Оправдание метафизики</i> .....	8
<i>Степин В. С. Конструктивно-прогностические функции философии и наука XXI столетия</i> .....	34
<i>Лекторский В. А. Вопросы в философии, науке и образовании</i> .....	51
<i>Ван дер Цверде Э. Идеи в работе</i> .....	61
<i>Степанянц М. Т. Восток в контексте истории философии</i> .....	81
<i>Апресян Р. Г. Наставления и история Ахикара</i> .....	96
<i>Кляйн Х.-Д. Идея избранности Израиля с религиозно-философской точки зрения</i> .....	115
<i>Громов М. Н. О методологии изучения древнерусской философии</i> .....	124
<i>Хёсле В. В чем исток исключительной литературной ценности русской литературы XIX века?</i> .....	144

## **II. МЫСЛИТЕЛИ. ЭПОХИ. ПРОБЛЕМЫ**

<i>Тушлинг Б. Субстанция как субъект. Аристотель, Лейбниц, Кант, Гегель</i> .....	162
<i>Гусейнов А. А. Этика до Канта и после</i> .....	181
<i>Хюнинг Д. Чезаре Беккариа и уголовно-политическое Просвещение</i> .....	207
<i>Длугач Т. Б. Свобода в тисках фатума (от Гольбаха к Хайдеггеру)</i> .....	221
<i>Васильев В. В. Кант и споры об идеализме</i> .....	242
<i>Хенрих Д. Композиция и способ обоснования «Критики чистого разума»</i> .....	267
<i>Хинске Н. «Забывтая видимость». О некоторых аспектах отношений между Ламбертом и Кантом</i> .....	284
<i>Михайлов А. А. К истокам одной забытой полемики. Гаман versus Kant</i> .....	293
<i>Хеспе Фр. Право человечества и структура учения о праве</i> .....	305
<i>Быкова М. Ф. О концепции духа у Гегеля</i> .....	328
<i>Ойзерман Т. И. Быть или не быть? (К вопросу о второй основной идее «Феноменологии духа»)</i> .....	348
<i>Вестфал К. Сознание, скептицизм и критика категориальных концепций в «Феноменологии духа» Гегеля</i> .....	357

<i>Резвых П. В.</i> Генетизация трансцендентального идеала в «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинга.....	377
<i>Рокмор Т.</i> О Гегеле, Гуссерле и эпистемологической феноменологии.....	402
<i>Черняков А. Г.</i> Онтология как математика: Гуссерль, Бадью, Плотин.....	415
<i>Молчанов В. И.</i> О пространстве и времени внутреннего опыта.....	437
<i>Руткевич А. М.</i> Койре о Гегеле.....	457
<i>Вдовина И. С.</i> Проблема личности: П. Рикер – Э. Мунье.....	476
<i>Михайлов И. А.</i> Мастер Экхарт в контексте современных интерпретаций.....	493
<i>Круглов А. Н.</i> Первый курс по кантовской философии в России.....	517
<i>Доброхотов А. Л.</i> Антиномия права и нравственности в философии Вл. Соловьева.....	530
<i>Козырев А. Н.</i> Рациональное и мистическое в философии Вл. Соловьева.....	541
<i>Мелих Ю. Б.</i> Личность, лик, лик другого: опыт необычного историко-философского сопоставления (Левинас, Киркегор, Флоренский, Карсавин).....	551
<i>Синеокая Ю. В.</i> По ту сторону бесконечного тупика (проблема культуры в философии Серебряного века).....	572
<i>Подорога В. А.</i> Искусство эпиграфики (М. Мамардашвили читает М. Пруста).....	583
<i>Мелих Ш.</i> О сотрудничестве Н. В. Мотрошиловой и Фонда Гумбольдта.....	594
Библиография трудов Н. В. Мотрошиловой.....	597
Наши авторы.....	615

# Inhalt

<i>Bykova M. F., Solopova M. A. Nelly V. Motroshilova: Philosophin von Beruf und im Lebensweise</i> .....	4
---	---

## I. PHILOSOPHIE. GESCHICHTE. KULTUR

<i>Mironov V. V. (Moskau) Rechtfertigung der Metaphysik</i> .....	8
<i>Stiopin V. S. (Moskau) Die konstruktiv-prognostische Funktionen der Philosophie und die Wissenschaft des 21. Jahrhunderts</i> .....	34
<i>Lektorsky V. A. (Moskau) Fragen in der Philosophie, Wissenschaft und Bildung</i> .....	51
<i>Van der Zweerde E. Wirkende Ideen</i> .....	61
<i>Stepanianz M. T. (Moskau) Der Orient im Kontext der Philosophiegeschichte</i> .....	81
<i>Apresian R. G. (Moskau) Lehren und Geschichte Ahikars</i> .....	96
<i>Klein H.-D. (Wien) Israels Erwählung in religionsphilosophischer Sicht</i> ...	115
<i>Gromov M. N. (Moskau) Zur Methodologie der Untersuchung altrussischer Philosophie</i> .....	124
<i>Hösle V. (Notre Dame, Indiana) Woher rührt der außerordentliche literarische Wert der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts?</i> .....	144

## II. DENKER. EPOCHEN. PROBLEME

<i>Tuschling B. (Marburg) Die Substanz ist das Subjekt: Aristoteles, Leibniz, Kant, Hegel</i> .....	162
<i>Guseinov A. A. (Moskau) Die Ethik vor und nach Kant</i> .....	181
<i>Hüning D. (Mainz) Cesare Beccaria und die kriminalpolitische Aufklärung</i>	207
<i>Dlugatsch T. B. (Moskau) Freiheit in den Fängen des Fatums (von Holbach bis Heidegger)</i> .....	225
<i>Vasiliev V. V. (Moskau) Kant und die Idealismusdebatte</i> .....	246
<i>Henrich D. (München) Komposition und Begründungsart der „Kritik der reinen Vernunft“</i> .....	267
<i>Hinske N. (Trier) „Der vergessene Schein.“ Zu einigen Aspekten der Beziehungen zwischen Lambert und Kant</i> .....	284
<i>Michailov A. A. (Vilnius) Zur Geschichte einer vergessenen Polemik. Hamann versus Kant</i> .....	293
<i>Hespe F. (Braunschweig) Das Recht der Menschheit und die Einteilung der Rechtslehre</i> .....	305
<i>Bykova M. F. (Raleigh, North Carolina) Über Hegels Konzeption des Geistes</i> .....	328
<i>Oizerman T. I. (Moskau) Sein oder nicht sein? (Zur zweiten Hauptidee der «Phänomenologie des Geistes»)</i> .....	348

<i>Westphal K.</i> (Kent, Great Britain) Bewußtsein, Skeptizismus und die Kritik der kategorischen Begriffe in der «Phänomenologie des Geistes» von 1807.....	357
<i>Rezvykh P. V.</i> (Moskau) Die genetische Umdeutung des transzendentalen Ideals in Schellings "System des transzendentalen Idealismus" .....	377
<i>Rockmore T.</i> (Pittsburgh, Pennsylvania) Über Hegel, Husserl und die epistemologische Phänomenologie .....	402
<i>Cherniakov A. G.</i> (Sankt Petersburg) Ontologie als Mathematik: Husserl, Badiou, Plotin .....	415
<i>Molchanov V. I.</i> (Moskau) Raum, Zeit, und innere Erfahrung .....	437
<i>Rutkevich A. M.</i> (Moskau) Alexandre Koyré über Hegel .....	457
<i>Vdovina I. S.</i> (Moskau) Das Problem der Persönlichkeit: P. Ricoeur – E. Mounier .....	476
<i>Mikhaylov I. A.</i> (Moskau) Meister Eckhart im Lichte modernen Interpretationen .....	493
<i>Kruglov A. N.</i> (Moskau) Der erste Kurs zur kantischen Philosophie in Rußland.....	517
<i>Dobrokhotov A. L.</i> (Moskau) Die Antinomie von Recht und Sitten in Vladimir Solovievs Philosophie .....	530
<i>Kozyrev A. N.</i> (Moskau) Das Rationale und das Mystische in Vladimir Solovievs Philosophie .....	541
<i>Mehlich Ju. B.</i> (Moskau) Person, Antliz, das Antlitz des Anderen: die Erfahrung eines ungewöhnlichen philosophie-geschichtlichen Vergleichs (Lévinas, Kierkegaard, Florensky, Karsavin).....	551
<i>Sineokaia Ju. V.</i> (Moskau) Jenseits vom unendlichen Sackgasse (das Problem der Kultur in der Philosophie vom "silbernen Zeitalter" .....	572
<i>Podoroga V. A.</i> (Moskau) Die Kunst der Epigraphik (Merab Mamardashvili liest Marcel Proust).....	583
<i>Mehlich St.</i> (Bonn) Über die Zusammenarbeit zwischen N. V. Motroshilova und der Alexander von Humboldt Stiftung .....	594
Werke von N. V. Motroshilova .....	597
Autoren dieses Bandes .....	615