
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ: АНАЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

2021. Том 5. Номер 1

Главный редактор – *В.К. Шохин* (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Научный редактор – *К.В. Карпов* (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь – *Т.С. Самарина* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

И.Г. Гаспаров (Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко, Воронеж, Россия)
Г. Гассер (Аугсбургский Университет, Аугсбург, Германия)
С. Гримм (Фордемский университет, Нью-Йорк, США)
Х.-П. Гроссханс (Мюнстерский университет, Мюнстер, Германия)
С. Дэвис (Колледж Маккены, Клермонт, США)
К. Кемп (Университет св. Фомы, Сент-Пол, США)
С.А. Коначева (Российский Государственный Гуманитарный Университет, Москва, Россия)
М. Мюррей (Колледж Франклина и Маршалла, Ланкастер, США)
Я. Саламон (Карлов Университет, Прага, Чехия)
М. Стобер (Университет Торонто, Торонто, Канада)
Р. Суинберн (Оксфордский университет, Оксфорд, Великобритания)
А.Р. Фокин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год

Выходит с 2007 г. под названием «Философия религии: Альманах» (ISSN 2513-8750), с 2017 г. под названием «Философия религии: аналитические исследования» (ISSN 2587-683X)

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15 августа 2017 г.

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), КиберЛенинка, Ulrich's Periodicals Directory

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

Адрес редакции: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 410

Тел.: +7 (495) 697-62-90

e-mail: phil_relig@iph.ras.ru

сайт: <https://frai.iph.ras.ru/>

На обложке: Птолемея Вселенная, гравюра из «Космографического стекла» Уильяма Каннингема, 1559 г.

PHILOSOPHY OF RELIGION: ANALYTIC RESEARCHES

2021. Volume 5. Number 1

Editor-in-Chief – *Vladimir K. Shokhin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Scientific Editor – *Kirill V. Karpov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Executive Editor – *Tatiana S. Samarina* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Stephen Davis (Claremont McKenna Colledge, Claremont, USA)

Alexey R. Fokin (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Igor G. Gasparov (Voronezh State Medical University named after N.N. Burdenko,
Voronezh, Russia)

Georg Gasser (Augsburg University, Augsburg, Germany)

Hans-Peter Grosshans (University of Muenster, Muenster, Germany)

Stephen Grimm (Fordham University, New York, USA)

Kenneth Kemp (University of St. Thomas, St. Paul, USA)

Svetlana A. Konacheva (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)

Michael Murray (Franklin & Marshall Colledge, Lancaster, USA)

Janusz Salamon (Charles University, Prague, Czech Republic)

Michael Stoeber (University of Toronto, Toronto, Canada)

Richard Swinburne (University of Oxford, Oxford, UK)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 2 times per year

First issue: 2007 (under the title “Philosophy of Religion: An Almanac”, ISSN 2313-8750); since August 2017 under the new title “Philosophy of Religion: Analytic Researches” (ISSN 2587-683X)

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-70692 on August 15, 2017

The journal is indexed in Russian Science Citation Index, CyberLeninka, Ulrich’s Periodicals Directory

All materials published in the *Philosophy of Religion: Analytic Researches* undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-62-90

e-mail: phil_relig@iph.ras.ru

website: <https://frai.iph.ras.ru/>

СОДЕРЖАНИЕ

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

<i>P. Dvořák. Metaphysical Principles at the Basis of Analogical Predication of God and Creatures.....</i>	5
--	---

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

<i>Ф.О. Нофал. Пространство в учениях мутакаллимов-классиков (VIII–XIII вв.).....</i>	18
<i>Г.П. Андреев. Метафизика и космология Маймонида в «Путеводителе растерянных» и в «Послании мудрецам Марсея».....</i>	32
<i>С.Л. Бурмистров. Пауль Дойссен как философ.....</i>	47
<i>Т.Н. Резвых. Немецко-русский философский диалог: Бог и мир у С. Франка и М. Шелера.....</i>	68

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

<i>Г. Оберхаммер. Встреча как категория религиозной герменевтики.....</i>	84
---	----

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

<i>А.В. Ложкина. Этикоонтология в буддизме тхеравады: дискуссия о «благом поступке» и «дурном поступке» в «Катхаватху» I.1.200–I.1.216.....</i>	107
<i>Приложение: Перевод фрагментов «Первой беседы о добродетели» из «Вопросов дискуссии» («Катхаватху I.1.200, I.1.201, I.1.212»)</i>	
<i>Перевод с пали и комментарии А.В. Ложкиной</i>	
<i>И.В. Лупандин. Франсиско Суарес о знании Богом будущих контингентных событий.....</i>	124
<i>Приложение: Франсиско Суарес. О знании Богом будущих контингентных событий (1-й вопрос 2-й книги)</i>	
<i>Перевод с латинского и комментарии И.В. Лупандина</i>	

РЕЦЕНЗИИ

<i>Б.В. Фауль. «Души мы или тела?» Субстанциональный дуализм Р. Суинберна.....</i>	152
<i>С.А. Коначева. Крест и слава в постметафизической перспективе.....</i>	161
<i>В.К. Шохин. Почему так затруднен диалог между аналитиками и «постметафизиками»? (реплика).....</i>	173

TABLE OF CONTENTS

CONCEPTS AND CATEGORIES

Petr Dvořák. Metaphysical Principles at the Basis of Analogical Predication of God and Creatures.....5

THE HISTORICAL PARADIGMS

Faris O. Nofal. The Space in Mutakallimūn Teachings (VIII–XIII cent.).....18
Gennady P. Andreev. Maimonides' Metaphysics and Cosmology
in "The Guide for Perplexed" and in "The Epistle to the Sages of Marseille"32
Sergey L. Burmistrov. Paul Deussen as a Philosopher.....47
Tatyana N. Rezvykh. German-Russian Philosophical Dialogue:
God and the World in S. Frank and M. Scheler.....68

CONTEMPORARY DISCOURSES

Gerhard Oberhammer. Encounter as a Category of the Religious Hermeneutics.....84

TEXTS AND INTERPRETATIONS

Anastasiya V. Lozhkina. Ethics and Ontology in the Theravāda Buddhism:
Talks on ethically good and bad deeds in "Kathāvatthu" I.1.200–I.1.216.....107
Appendix: "Kathāvatthu" I.1.200, I.1.201, I.1.212
(Transl. from Pāli and Comments by *Anastasiya Lozhkina*)
Ivan V. Lupandin. Francisco Suarez on God's Knowledge of Future Contingent Events....124
Appendix: *Francisco Suarez*. On God's Knowledge of Future Contingent Events
(the First Question of the Second Book)
(Transl. from Latin and Comments by *Ivan Lupandin*)

REVIEWS

Bogdan V. Faul. "Are We Souls or Bodies?" R. Swinburne's Substantial Dualism.....152
Svetlana A. Konacheva. Cross and Glory in Post-Metaphysical Perspective.....161
Vladimir K. Shokhin. Why is the Dialogue between Analytic Philosophy
and "Postmetaphysicians" so Difficult? (remark).....173

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

P. Dvořák

Metaphysical Principles at the Basis of Analogical Predication of God and Creatures*

Petr Dvořák – PhD., Institute of Philosophy, Czech Academy of Sciences, Jilská 1, Prague 1, 110 00, Czech Republic; e-mail: petr.dvorak@flu.cas.cz

The aim of the paper is to reconstruct the key metaphysical presuppositions on which Thomas Aquinas grounds his analogical predication of God and creatures. By doing so one can get a better grip on what analogical predication means in Aquinas and how a term predicated of God differs in meaning from that ascribed to creatures, e.g. the term “wise”. First, there are two kinds of predication of a property based on the mode of ontological realization of the property in God and creatures (essential predication and predication based on participation). These differences in modes of realization translate into the semantics of predication (the meaning of the copula and the subject and predicate terms). The properties in God and in creatures respectively are related by the relationship of exemplar causation. The property in God is not directly apprehended by the intellect but is partially understood based on the property in creatures. The latter, being apprehended by a human mind, must be qualified by negation and making eminent.

Keywords: Thomas Aquinas; theory of predication; analogy; exemplar causation; participation

Citation: Dvořák P. “Metaphysical Principles at the Basis of Analogical Predication of God and Creatures”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 5–17.

It is common knowledge that according to Aquinas, when one says, for instance, that a particular person is wise and that God is wise, the predication of “...is wise” has somewhat different meaning when applied to God than to a creature, a human

* This paper is an outcome of the research supported by the Czech Science Foundation grant “Non-classical Interpretation of the Aristotelian Logic and Theory of Predication”, GAČR 19-06839S (2019–2021), carried out at the Institute of Philosophy, Czech Academy of Sciences in Prague. English translations of Aquinas are taken from George P. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy*, Loyola University Press, Chicago 1960, if not stated otherwise. The only change concerns the term *ratio* which we prefer to translate as “conceptual content”.

person. The meaning is in some way different but not entirely different as in "...is a bank" applied to a financial institution and a riverbank. While the latter is a case of equivocal predication, the former an instance of analogical predication¹. It is the goal of this paper to point out some metaphysical underpinnings of this doctrine in order to better understand in what precisely this minor difference in analogical meanings consists.

Let us explain our undertaking more carefully. First, we can replace the vague term "meaning" by the phrase "conceptual content" (*ratio*) which is the term Aquinas uses, meaning the sometimes simple, sometimes complex feature or property expressed by a term, say the term "wise"². Now this conceptual content (e.g. wisdom) associated with the term (e.g. "wise") exists in a human person and in God as the ground for the two respective predications ("this person is wise", "God is wise"). The question is how the conceptual content of "wise" is different in both applications for the predication to be analogical rather than univocal as in "Peter is wise" and "Paul is wise" in which apparently the conceptual content is the same. The difference in the conceptual contents expressed by the two occurrences of "wise" in "this person is wise" and "God is wise" will be grounded in their respective realizations, as each exists in the person and in God. But this difference is also carried to the conceptual level itself, so the meanings will have to be partly the same and partly different. Hence, our task will be twofold: its first dimension is to understand how both *rationes* exist in the analogates (the person and God) and their mutual relationship which will turn out to ground their ontological difference. Its second dimension is to understand the conceptual difference based on the latter ontological one.

In the present study we will gradually unpack the following classic and rather condensed statement on analogical predication, as distinct from univocal predication, found in Aquinas's *Summa Theologica* I, 13, 5c:

...all perfections existing in creatures divided and multiplied, pre-exist in God unitedly. Thus when any term expressing perfection is applied to a creature, it signifies that perfection distinct in idea from other perfections; as, for instance, by the term "wise" applied to man, we signify some perfection distinct from a man's essence, and distinct from his power and existence, and from all similar things; whereas when we apply it to God, we do not mean to signify anything distinct from His essence, or power, or existence. Thus also this term "wise" applied to man in some degree circumscribes and comprehends the thing signified; whereas this is not the case when it is applied to God; but it leaves the thing signified as incomprehended, and as exceeding the signification of the name. Hence it is evident that this term "wise" is not applied in the same way to God and to man. The same rule applies to other terms. Hence no name is predicated univocally of God and of creatures³.

¹ It is debatable whether the analogical predicate is the same term as when used in a standard univocal predication. I assume it is but nothing in this paper depends on that and one could distinguish two different terms (as there are two different meanings).

² In this study we prefer the term "property" widely used in analytic metaphysics rather than the more specific Aristotelian terminology of "perfection" or "form" which appear in the primary texts.

³ The Blackfriars translation available at <https://www.newadvent.org/summa/>

1. Essential predication and predication based on participation

God and creatures differ in ontological complexity. God is absolutely simple⁴. The consequence of this fact is the following: while in humans being wise or wisdom is a property distinct from a person's particular nature which has it, in God it is identical to his very essence or nature⁵.

The goodness by which we are formally good is a certain participation of the divine goodness, and the wisdom by which we are formally wise is a certain participation of the divine wisdom (STh II-II, 23, 2 ad 1).

The same is true of "... exists" (being) or "...is good":

Being is predicated essentially only of God, since the divine esse is subsistent and absolute. Being is predicated of all creatures by participation: no creature is its own existence, but rather is a being which has existence. In the same way, God is essentially good, because He is goodness itself; creatures are called good by participation, because they have goodness (Quodlibet II, 2, 3c).

These ontological facts translate into logical facts: while "is" in "God is wise" is that of identity, "is" in "this person is wise" is that of property possession. Let us not complicate matters by the fact that "this person is wise" is accidental predication one of whose interpretations in Aquinas amounts to "this person is someone who is wise" where the first "is" is that of identity and the second "is" is that of property possession⁶.

⁴ For an overview of the problem and arguments for divine simplicity see [Lamont, 1997, p. 521–538]. For a more historically based approach see [Burns, 1989, p. 271–293]. For a logical analysis of Aquinas's arguments that God is his essence see [Kąkol, 2013, p. 649–660]. For the defense of Thomas's doctrine see [Geach, 1954–1955, p. 251–272].

⁵ [Dei essentia] Est autem manifesta nobis per quasdam similitudines in creaturis repertas, quae id quod in Deo unum est, multipliciter participant, et secundum hoc intellectus noster considerat unitatem divinae essentiae sub ratione bonitatis, sapientiae, virtutis et huiusmodi, quae in Deo unum sunt. Haec ergo invisibilia Dei dixit, quia illud unum quod his nominibus, seu rationibus, in Deo respondet, non videtur a nobis (*Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura* c. 1, lect. 6, no. 117).

⁶ It is debatable whether the property possession is to be analyzed in terms of predication or conceptualization only (in other words, whether it pertains to the first or second operation of the intellect as understood in the Aristotelian tradition). This accidental predication contrasts with essential predication, e.g. "this is a man" which is to be analyzed as "this is someone who is a man" in which the first "is" is that of identity and the second "is" is that of constitution. Constitution is like essential predication of divine attributes in that the feature predicated is identified with the predication subject's nature. However, while in the former case the identification is only partial (since a particular human being consists of the human nature plus its individual features), in the latter case of God it is total: God is (really) identical to any of his properties and they are identical with one another. The contrast we explore in the text is not that between essential and accidental predication but that between essential predication in God (i.e. the predication of divine attributes) and predication based on participation. The latter is either univocal predication, namely accidental predication (e.g. "this person is wise") and essential predication of differentiae (such as "...is rational") or analogical predication of transcendentals ("this person exists", "this person is one", "this person is good"). Univocal essential predication of genus or species (e.g. "this is a man", "this is an animal") has no parallel in essential predication of divine attributes as no term denoting some created species or genus can be predicated of God, save metaphorically ("God is a lion", "God is a rock").

So while “God is wise” implies “God is wisdom”, “this person is wise” has no corresponding implication. In fact, “God is wise” is equivalent to “God is wisdom”.

Further, since it is also true that “God is just”, “God is merciful” and so on, which are to be analyzed as “God is justice”, “God is mercy”, etc., it follows that “wisdom is justice”, “wisdom is mercy” and so on for the terms denoting divine attributes. Since no equivalences of this sort are true of wisdom and the other properties in creatures, divine properties and their corresponding human properties must be different. Let us spell “Wisdom” to denote the essential divine non-participated property, and “wisdom” for created wisdom, the instantiated particular property, that is, Wisdom instantiated in some individual.

Now one could ask whether Wisdom and wisdom share something in common, whether there is some property of which both are instances. Aquinas rejects this for the God – creatures analogical predication. There is the property as such in God (Wisdom) and its particular imperfect instantiation (wisdom) in an individual. The property Wisdom cannot be an instantiation of anything, so the question is not well put.

Nevertheless, Aquinas allows this for another type of analogical predication, that of being and other transcendentals in the domain of created entities of various ontological categories. A substance exists in more proper sense than accidents, but this is a difference in kinds of instantiation of a property. Both a particular substance which has being (being 1) as well as its accident which has being (being 2) instantiate Being, are particular instantiations of it. To use Aquinas’s language, the difference concerns the manner of participation in a particular property which grounds analogical predication (as if the relationship of instantiation itself allowed for variation in the sense of more or less perfect). In contrast, God – creatures predication is based on the property – instantiated property relationship:

The Creator and His creature are reducible to a community not of univocation but of analogy. Such a community may be of two types. Either some things participate in some one perfection according to a relation of priority and posteriority (as do potency and act in the intelligibility of being, and substance and accident in like manner), or one thing receives its being and ratio from the other. The analogy of the creature to its Creator is of this latter type. A creature has being only as it descends from the First Being and is named being only as it imitates the First Being. And the same is true of “wisdom” and all other creaturely predicates (In I Sent. prol., 1, 2, ad 2)⁷.

Thus, we see that the difference in predication and logical (conceptual) relations concerning divine attributes and corresponding human properties are grounded by the way God and creatures realize them. God is identical to the property, whereas a creature instantiates it. The mode of realization of the property in God is ontologically superior to the one pertaining to creatures. According to Aquinas, divine attributes are perfect, while their corresponding counterparts in things imperfect. This imperfection could be at least partly seen as stemming from the necessarily limited way they are possessed by creatures (through participation rather than

⁷ See also e.g. *De Veritate* XXIII, 7, ad 10. *In II Sent.* 16, 1, 1, ad 3.

essentially), let us call this Difference 1 (this will be the basis for the discussion concerning the distinction of the mode of signification/ thing signified below).

However, this seems to be just the most extreme case of a general rule that in equivocal causes the property belonging to the cause is more perfect than the one belonging to the effect. An equivocal cause is causally active in virtue of a property (power) which is at least partially different from the property produced in the effect⁸. If the properties are specifically or generically the same (as in animal reproduction), then the causation is univocal⁹. We can dub this Difference 2.

Besides, there are also obvious differences in degrees as many of these properties can be graded, let it be Difference 3: Someone can be wiser, more just or merciful than another. We have also seen that sometimes there are differences in participation (instantiation) itself, let us call it Difference 4. This is true of analogates of analogical terms such as “exists” (being):

“More or less” can have three meanings... First, it may refer to the quantity of the thing participated... Such diversity according to “more or less” does not make for a different species. Secondly, it may describe one perfection which is participated while another is predicated essentially (as if we were to say, “Goodness itself is better than a good thing”). Thirdly, it may refer to one perfection which belongs to one thing in a higher way than it does to another thing (as heat belongs more properly to the sun than to fire). These last two meanings exclude unity of species and univocal predication. It is in this fashion that something is predicated of God and His creatures according to “more or less” (*De Potentia* VII, 7, ad 3)¹⁰.

Now the key observation is that, ontologically speaking, in Differences 1, 2 and 4, the higher property (such as Wisdom in God or being 1 in a substance) is not specifically or generically the same property as the lower property (wisdom or being 2). If this were so, that would make a ground for univocal predication. In reality, these are two different properties. In Difference 1, humans do not have full intellectual grasp of the higher property, e.g. Wisdom, apart from the fact that it is the property which is being instantiated in created things resulting in a particular wisdom in some individual. Now the meaning of the term “wisdom”, its sense, is the concept

⁸ The example typically given by Aquinas is taken from Aristotelian physics and cosmology: the Sun is not hot, but has the power to produce heat in things which are consequently hot. If “hot” is predicated of the Sun, it is predicated analogically.

⁹ Sicut causa est quodammodo in effectu per sui similitudinem participatam, ita omnis effectus est in sua causa, excellentiori modo secundum virtutem ipsius... Oportet igitur omnia quae quocumque modo sunt in rebus, in Deo intelligibiliter existere secundum eminentiam substantiae eius... Primum ens est omnis esse principium... (*De substantiis separatis*, 13, 14).

Dicendum quod sicut dicit Dionysius causata deficiunt ab imitatione suarum causarum, quae eis supercollocantur. Et propter istam distantiam causae a causato, aliquid vere praedicatur de causato quod non praedicatur de causa... quod quidem non contingit nisi quia modus causarum est sublimior quam ea quae de effectibus praedicantur. Et hoc invenimus in omnibus causis aequivoce agentibus; sicut sol non potest dici calidus, quamvis ab eo alia calefiant, quod est propter ipsius solis eminentiam ad ea quae calida dicuntur (*De Veritate* IV, 6c).

¹⁰ Under “first” the text treats Difference 3, Difference 1 is second. The third is Difference 2. Difference 4 is not given, but perhaps it could be seen as a special case of Difference 2 (formal causation?). Difference 1 and Difference 2 (excluding those cases that also exhibit Difference 4) are pertinent to the predication of divine attributes.

consisting of the universal property wisdom derived by intellectual abstraction from particular instantiations of Wisdom in created things¹¹. The property can be said to be instantiated by these particular wisdoms in different individuals (often called tropes in contemporary literature). However, this is *logical instantiation*, not the *ontological instantiation* discussed so far which Aquinas calls participation and is exemplar causation to be discussed below. It is important not to confuse this universal wisdom with divine Wisdom¹². It is as if there were real features of a real person and a number of painted images of this person and her features. The relation between the real features and the painted ones is ontological instantiation or, in other words, participation¹³. Each depiction of the real features is somewhat different and in some way imperfect in not being faithful to the original. One could abstract from all these paintings what they have in common and create a kind of quasi-universal image (computers can do that). Each painted image is a particular logical instantiation of this common quasi-universal image. However, the common image of a person's features is definitely not identical to the flesh and blood features of the real person!

The upshot of this discussion is that the meaning (sense) of the term "wise" as applied to creatures is the concept of a thing having this universal property of wisdom or a concept of this very property¹⁴. On the other hand, the meaning of the term "wise" as applied to God denotes the property Wisdom which is identical to

¹¹ We say "universal property", not "abstract property" because Aquinas does not accept abstract objects as they are understood today (e.g. in Frege's theory). The conceptual content of a particular property in an individual and this universal property existing only in the mind as the result of the intellect's abstraction is the same. What differs is the mode of being the conceptual content has in the mind (there it is one and universal, i.e. predicable of many individuals) and in individuals (there it is particularized and thus pluralized as there exist many particular variants of the same universal conceptual concept in the mind). The mode of being is not part of the conceptual content, it does not enter it. This is the essence of Aquinas's moderate realism concerning the doctrine of universals.

¹² The distinction between wisdom of God (called Wisdom here), Wisdom (universal property of wisdom) and a particular wisdom in a created individual (particular accident) is correctly brought out by P. T. Geach: *This distinction is needed in order to make Aquinas's doctrine of subsistent or separate forms logically intelligible. When Aquinas says things like Deus est ipsa sapientia, he is not meaning that God is that of which the noun "wisdom" is a proper name; for the Platonists are wrong in thinking that there is such an object, and Aquinas says that they are wrong. But we can take it to mean that "God" and "the wisdom of God" are two names of the same thing; and this interpretation does not make Aquinas guilty of the impossible and nonsensical attempt to bridge the distinction previously expounded between form and individual, or find something intermediate. For we can significantly say that "God" and "the wisdom of God" and "the power of God" are three names with the same reference; but "the wisdom of..." and "the power of..." have not the same reference, any more than the predicates "wise" and "powerful" have. Non dicimus quod attributum potentiae sit attributum scientiae, licet dicamus quod scientia (Dei) sit potentia (Dei) (STh I, 32, 3 ad 3) [Geach, 1954–1955, p. 260].*

¹³ One should not press this analogy too far. While a real person shares with the painted one only external, non-essential features, Wisdom, Knowledge, Goodness, etc. are essential for God. Thus, creaturely participation on God reaches deeper than this analogy might suggest. Accordingly, deification, becoming like God, assumes more substantial meaning than just imitating the external appearance of some exemplar.

¹⁴ We do not wish to commit ourselves either to the identity or the inherence reading of the copula in Aquinas. This interpretative problem does not have to be solved in order to answer questions we raise in this study concerning the difference in meaning of terms applied to creatures and to God.

all other properties of God and thus the divine nature as such, ergo God himself, because God is identical with his nature. It is unknowable apart from the fact that it is that which gets ontologically instantiated (participated) by individual people as particular logical instances of the universal property wisdom. Thus, the nature of this property Wisdom can be imperfectly pictured by particular instances of wisdom.

Since each particular instantiation of a property is imperfect in some way, the more particular instantiations there are, the more the perfection of the property gets represented. The imperfect aspects of one particular instantiation are better represented by another particular instantiation as if the features of some person are brought out better by more imperfectly painted images rather than few.

Because every created substance must necessarily fall short of the perfection of the divine goodness, in order that the likeness of this divine goodness be communicated more perfectly to things there has to be a diversity in things, so that that which cannot be perfectly represented by one thing may be represented in a more perfect fashion in different ways by different things (ScG III, 97).

This brings us to the exemplar – image relationship.

2. Exemplar causation

The relationship we call here ontological instantiation and Aquinas calls participation is by its nature causal relation:

That which is essentially some perfection is the proper cause of that which has that perfection through participation... God alone is being by His very essence; all other things are beings by participation (ScG III, 66).

A perfection common to both cause and effect exists in a higher way in the cause than in the effect, for it flows from the cause to the effect. Whatever exists in the lower causes; therefore, and is attributed to the first cause of all, belongs to it in a most excellent way (De substantiis separatis, 13, 14).

The primary causal relationship underlying analogical predication of God and creatures is exemplar causation¹⁵: It is the relation of similarity (imitation) between a property, called exemplar, and another one made in its likeness, the image, which underlies this type of causation. However, exemplar causation is this similarity *plus* efficient causation of an intentional agent seeking to realize a goal. So, there is also final causation involved. The image is effected by the agent with the intention (goal) to imitate the exemplar known by him (this divinely known property to be imitated is an idea) by bringing it about¹⁶:

¹⁵ For a very useful secondary source see [Doolan, 2008].

¹⁶ Not every divinely known property as imitable, i.e. not every idea, is an exemplar as for something to be an exemplar it has to be actually imitated, in other words, chosen by God to be imitated in reality: Non autem omnes huiusmodi rationes exemplaria dici possunt: exemplar enim est ad cuius imitationem fit aliud; non autem omnia quae scit Deus ex Ipso posse prodire, vult in rerum natura producere; illae igitur solae rationes intellectae a Deo exemplaria dici possunt, ad quarum imitationem vult res in esse producere, sicut producit artifex artificiatam ad imitationem formarum artis quas mente concepit, quae etiam artificialium exemplaria dici possunt (*In V De div. nom.*, lect. 3, n. 665).

...each being is called good because of the divine goodness, the first exemplar principle as well as the efficient and final cause of all goodness (STh, I, 6, 4c).

The reason for the being of the image is to imitate the exemplar:

A third meaning of form signifies that to which something is formed. This is an exemplar form, to whose likeness something is made. Idea is ordinarily used in this sense, so that idea and the form which is imitated are the same (De Veritate, III, 1c).

Mere similarity is not sufficient to call something an image, there has to be an intentional imitation by an agent:

From this consideration it is evident that likeness is a part of the intelligibility of an image, but that an image implies something more than is contained in the notion of a mere similitude: namely, that the similitude be drawn from another. For image is applied to something which is made in imitation of another (STh 93, 1c)¹⁷.

Intentionally made similitude can be also called representation:

The diverse perfections of creatures... imperfectly represent the divine perfection. For from the fact that some creature is wise, it to some extent approaches likeness to God (Responsio ad Joannem Vercellensem, 1)¹⁸.

God knows his essence (with which every divine attribute is identical) and creates limited beings as external imitations of his attributes in a similar way as an artisan fashions artifacts according to his ideas¹⁹. In early texts such as *Commentary on the Sentences*, Aquinas makes a distinction between divine attribute as known (divine idea) and as existing in divine nature. Consequently, there is a distinction between two (types of) relationships of exemplarity: one between the divine idea and the created property, the other between divine property as part of God's nature and the created property:

The exemplar cause of things exists in God in two ways. First, it is present as something in his intellect; thus, according to its ideas the divine intellect is the exemplar of all things which come from it, just as the intellect of the artisan, through his art, is the exemplar of all his artifacts. Secondly, it is present as something in his nature; thus, according to the perfection of that goodness by which he himself is good, God is the exemplar of all goodness (In I Sent. 19, 5, 2, ad 4).

However, this distinction disappears in later texts because, due to divine simplicity, his essence (nature), his attributes as known (divine ideas) and attributes as realized in the essence are all identical. There are not two types of exemplarity relations but one, that between the divine essence and the created properties which imitate it [Klubertanz, 1960, p. 26–27]:

“Idea” is a name for an exemplar form. There is one thing which is the exemplar of all things, namely, the divine essence, which all things imitate inasmuch as they exist and are good... (Quodlibet II, IV, 1, 1c)

¹⁷ See also *STh* I, 93, 1c.

¹⁸ See also e.g. *STh* 13, 2c.

¹⁹ In mente divina sint omnium creaturarum forme exemplares, quae ideae dicuntur, sicut in mente artificis formae artificiatorum (*Quod.* 8, 2).

3. The foundation of analogical predication

It is the exemplar causal relationship between the divine attribute and the created property (with the associated efficient and final causation) which is the basis for analogical predication²⁰:

Every agent is found to produce effects which resemble it. Hence if the first goodness is the efficient cause of all good things, it must imprint its likeness upon the things which it produces. Thus, each thing is called good because of an intrinsic perfection, through a likeness of the divine goodness impressed upon it, and yet is further denominated good because of the first goodness which is the exemplar and efficient cause of all created goodness (De Veritate VI, 4c).

Now based on what has been said it is evident that both the divine property and its created analogate are two distinct but similar properties. As apprehended by the intellect (i.e. having intentional being)²¹, there are two distinct universal properties sharing their respective conceptual contents (*rationes*) with their real counterparts. So, there are two distinct but similar conceptual contents (*rationes*) involved in a divine property – created property analogical predication. While in early *Commentary on the Sentences* Aquinas speaks about one conceptual content only, in other texts he clearly states that there are two *rationes*²²:

[In analogy] a name is predicated of many according to rationes which are not totally different but which resemble one another in some respect (Ethic. I, lectio 7, nos. 95–96)²³.

Now the conceptual content as realized in the divine property and as identical with the divine essence is not directly apprehended by human intellects²⁴. Thus, the basis for analogical predication concerning God is that

²⁰ When we say “analogical predication” we mean both the analogy of attribution as well as the analogy of proper proportionality, both used by Aquinas. There are two complications here: First, there is the question whether the attribution model of analogical predication allows for the *ratio* to be intrinsic in the secondary analogates, as the typical example of “healthy”, e.g. said of a diet, would suggest that the denomination is extrinsic only, because the *ratio*, i.e. health, is not present in a diet. Second, it is a well-known fact that Aquinas seems to prefer the analogy of proportionality in some texts (*De Ver.* 2, 11), yet settles for attribution in his mature works such as *Sth* I, 13, 5. See e.g. [Hochschild, 2013, p. 531–558].

In our view, the analogy of attribution as employed by Aquinas is consistent with the *ratio* being intrinsic in secondary analogates. Nor does the question of whether Aquinas changed his mind on what constitutes the best model of analogical predication of God and creatures have any bearing on our investigation in this paper. Both attribution and proper proportionality applied to God and creatures presuppose the ontological relationships we try to reconstruct here and their bearing on how predication works in these cases.

²¹ For *esse intentionale* see e.g. [Moser, 2011, p. 763–788].

²² *In I Sent.* 22, 1, 2, ad 3; 22, 1, 3, ad 4.

²³ See also e.g. *Metaphys.* IV, lectio 1, nos. 534–39.

²⁴ ...Secundum diversos processus perfectionum, creaturae Deum repraesentant, licet imperfecte; ita intellectus noster secundum unumquemque processum Deum cognoscit et nominat. Sed tamen haec nomina non imponit ad significandum ipsos processus, ut cum dicitur: Deus est vivens, sit sensus: ab eo procedit vita; Sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo praeexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur. (*Sth* 13, 2 ad 2).

a) the term which expresses the created property as (a part of) its sense, is applied to denote the divine property;

b) the predication is interpreted as stating identity between the divine essence denoted by the word “God” (because God is his essence) on one hand and the divine property (which is identical to his essence) on the other.

c) the conceptual content associated with the divine property is only indirectly and partially understood based on the created property through intellectual operations (*viae*) of negating (or *remotio*, i.e. removing imperfection) and making eminent. The latter is rooted in the exemplar causal role of the divine property in relation to the created property²⁵.

However, knowing how to modify the conceptual content of the created property on the way towards the content of the divine property or understanding some of the general features the conceptual content associated with the divine property must exhibit is not the same as understanding the conceptual content of the divine property! The latter remains mostly clouded in mystery. It is akin to knowing some general (meta-)features of an unknown solution to a mathematical problem similar to one of which we know the solution in mostly limited fashion. This is not the same as knowing or understanding the solution itself.

In later texts negation concerns the mode of signification, not the thing signified²⁶. Aquinas means that abstract terms, such as “wisdom” (or “goodness” in his example in the *Suma contra gentiles*), denote a property which is inherent in some subject. On the other hand, concrete terms such as “wise” (or “good”) denote an individual in which the property denoted by “wisdom” inheres²⁷. So it seems that part of the conceptual content associated with abstract terms are these formal features indicating the type of object denoted from an ontological perspective. Abstract terms denote things simple but not subsistent (i.e. things that are essentially inherent

²⁵ ...cum creatura exemplariter procedat ab ipso Deo sicut a causa quodammodo simili per analogiam, ex creaturis potest in Deum deveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam (*In I Sent.* 3, 1, a. 3).

Dicit enim [Dionysius] quod ex creaturis tribus modis devenimus in Deum: scilicet per causalitatem, per remotionem, per eminentiam. Et ratio hujus est, quia esse creaturae est ab altero. Unde secundum hoc ducimur in causam a qua est. Hoc autem potest esse dupliciter. Aut quantum ad id quod receptum est; et sic ducimur per modum causalitatis: aut quantum ad modum recipiendi, quia imperfecte recipitur; et sic habemus duos modos, scilicet secundum remotionem imperfectionis a Deo et secundum hoc quod illud quod receptum est in creatura, perfectius et nobilius est in creatore; et ita est modus eminentiam (*I Sent.* 3 div. prim. par.).

Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est; sed per modum eminentiae et causalitatis et negationis, ut supra dictum est. (*STh* 13, 8 ad 2).

For the development of the doctrine in Aquinas and his interpretation of Dionysius’s teaching on the *triplex via* in *On the Divine Names* see [Ewbank, 1990, p. 82–109].

²⁶ For a more detailed treatment of the distinction between *modus significandi* and *res significata* in Aquinas (including historical background), see [Rocca, 1991, p. 173–197].

²⁷ To put it in contemporary terminology of sense and denotation, or intension and extension, we might say that while the term “wisdom” expresses the universal property of wisdom as its sense and denotes particular wisdoms (tropes) belonging to individuals, the term “wise” expresses the property “individual having wisdom” and denotes wise individuals.

in something else). Concrete terms denote things subsistent but not simple. This formal aspect of meaning of the term projects itself onto logical morphology and syntax. In other words, it determines the shape of the word (the identity of the symbol used) and its role in predication – essentially what the copula means, whether it is interpreted as expressing the identity relationship or that of constitution/inherence. Apart from these formal aspects, the meanings of terms have material aspects too in which they obviously differ. For instance, the terms “wisdom” and “goodness” have the same formal aspects of meaning – they denote the same types of objects, have the same morphological shape and the same function in predication – yet not material ones: someone can be good but not wise. So what Aquinas is getting at is that in predication involving God we must deny or suspend the validity of one of these formal features. In the use of an abstract term we have to deny that the object denoted is not subsistent and force subsistence. In the use of a concrete term we need to exclude that it is complex and force simplicity. Both denials result in the predication being interpreted as identity and not inherence or involving inherence. The use of an abstract term in the predication involving God highlights that what is predicated is simple (for that is a general formal semantic feature of abstract terms). In contrast, the use of a concrete term stresses that what is affirmed is subsistent. So, we argue that the phrase “mode of signification” refers to the formal aspects of meaning while “the thing signified” refers to the material aspects.

Thus, one can speak about the conceptual content (*ratio*) in a broader sense including the formal aspects, or in a narrower sense solely in relation to the material aspects of meaning. If one uses “conceptual content” in the latter sense, one might raise a question whether for Aquinas it still includes imperfection in its created realization, so negation would be needed beside eminence. We shall leave this question open²⁸. Let us quote *ScG* I, 30 where it seems that what is negated in applying a term to God is solely the defective mode of signification:

I have said that some of the aforementioned names signify a perfection without defect. This is true with reference to that which the name was imposed to signify; for as to the mode of signification, every name is defective. For by means of a name we express things in the way in which the intellect conceives them. For our intellect, taking the origin of its knowledge from the senses, does not transcend the mode which is found in sensible things, in which the form and the subject of the form are not identical owing to the composition of form and matter. Now, a simple form is indeed found among such things, but one that is imperfect because it is not subsisting; on the other hand, though a subsisting subject of a form is found among sensible things, it is not simple but rather concreated. Whatever our intellect signifies as subsisting, therefore, it signifies in concretion; but what it signifies as simple, it signifies, not as that which is, but as that by which something is. As a result, with reference to the mode of signification there is in every name that we use an imperfection, which does not befit God, even though the thing signified in some eminent way does befit God. This is clear in the name goodness and good.

²⁸ It seems that the imperfection of the effect in Difference 2 pointed out above does not pertain (only) to the formal aspects of meaning. God – creature relationship is of this type too (Difference 1 seems to be a special case of Difference 2). So, it appears that the question should be answered in the affirmative as image is necessarily imperfect in its material aspect in relation to the exemplar.

For goodness has signification as something not subsisting, while good has signification as something concreated. And so with reference to the mode of signification no name is fittingly applied to God; this is done only with reference to that which the name has been imposed to signify. Such names, therefore, as Dionysius teaches [De divinis nominibus I, 5, De caelesti hierarchia II, 3], can be both affirmed and denied of God. They can be affirmed because of the meaning of the name; they can be denied because of the mode of signification²⁹.

Now what has been said so far explains why affirming the sentence “God is wise” can be true and false at the same time. The sentence is ambiguous, and this ambiguity can be resolved in at least two different ways: it is true when “wise” is taken in the changed mode of signification (excluding complexity from its formal meaning). It is false (and the corresponding negation is true) when there is no change in the mode of signification and the term is taken with the same meaning as in creatures:

Although Dionysius says that there is truth in denying these expressions of God he does not say that there is untruth in affirming them, but that their signification is vague: because as regards the thing signified they are truly ascribed to God, since in a way it is in him, as we have shown. But as regards their mode of signification they can be denied of God, since each of these terms denotes a definite form, and in this way they are not ascribed to God as we have already stated. Wherefore absolutely speaking they can be denied of God, because they are not becoming to him in the way signified (De Potentia VII, 5 ad 2)³⁰.

4. Conclusion

We have seen that according to Aquinas, the ontological peculiarity of the divine attribute as an exemplar cause of its corresponding created property, its imperfect image, translates into logical semantics. Predications of God use terms which ordinarily denote particular properties (abstract terms) and individuals having them (concrete terms). If used in divine predication, the term partly changes its meaning. It denotes a subsistent property identical with divine essence. Thus, the formal aspects of meaning of the term must be different than in its regular usage. Thus, predication is interpreted as expressing identity (rather than inherence) and the predicate term denotes a simple and subsistent object (rather than denoting either a complex subsistent object or a simple non subsistent one). The material aspects of meaning, the property expressed by the divine attribute, is not fully known in this life. It is partially comprehended as the material meaning embodied in the created property understood in certain ways: as being rid of imperfection (part of the *via negationis*), having the utmost degree of realization (*via eminentiae*), and as being the (exemplar) cause of the created property (*via causalitatis*).

²⁹ T. Aquinas, *Contra Gentiles. On the Truth of the Catholic Faith*, Hanover House, New York, 1955–1957. Edited, with English, especially Scriptural references, updated by Joseph Kenny, O.P. (See: <https://isidore.co/aquinas/english/ContraGentiles.htm>)

³⁰ T. Aquinas, *Quaestiones disputatae de potentia Dei. On the Power of God*. Trans. by the English Dominican Fathers, The Newman Press, Westminster, Maryland 1952, reprint of 1932. Html edition by Joseph Kenny, O.P. (See: <https://isidore.co/aquinas/QDdePotentia.htm>)

References

- Burns, R.M. The Divine Simplicity in St. Thomas, *Religious Studies*, 1989, Vol. 25, No. 3, pp. 271–293.
- Doolan, G.T. *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2008. 297 p.
- Ewbank, M.B. Diverse Orderings of Dionysius's Triplex via by St. Thomas Aquinas, *Mediaeval Studies*, 1990, Vol. 52, No. 1, pp. 82–109.
- Geach, P.T. Form and Existence. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 1954–1955, Vol. 55, pp. 251–272.
- Hochschild, J.P. Proportionality and Divine Naming: Did St. Thomas Change His Mind about Analogy? *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 2013, Vol. 77, No. 4, pp. 531–558.
- Kąkol, T. Is God His Essence? The Logical Structure of Aquinas' Proofs for this Claim. *Philosophia*, 2013, Vol. 41, No. 3, pp. 649–660.
- Klubertanz, G.P. *St. Thomas Aquinas on Analogy*. Chicago: Loyola University Press, 1960. 158 p.
- Lamont, J. Aquinas on Divine Simplicity, *The Monist*, 1997, Vol. 80, No. 4, pp. 521–538.
- Moser, R. Thomas Aquinas, Esse Intentionale, and the Cognitive as Such. *The Review of Metaphysics*, 2011, Vol. 64, No. 4, pp. 763–788.
- Rocca, G. The Distinction between Res Significata and Modus Significandi in Aquinas's Theological Epistemology, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 1991, Vol. 55, No. 2, pp. 173–197.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

Ф.О. Нофал

Пространство в учениях мутакаллимов-классиков (VIII–XIII вв.)

Фарис Османович Нофал – научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная д. 12, стр. 1; e-mail: faresnofal@mail.ru

В статье рассматриваются учения мусульманских мутакаллимов VIII–XIII вв. о метафизических основаниях пространственности. На обширном материале средневековых мутазилитских, ашаритских и зайдитских трактатов автор анализирует три важнейших смысловых пласта физических теорий мусульманских теологов – космологический, макро- и микропространственный. Показано, что мифологемы доисламской эпохи, отчасти вошедшие и в *corpus texti* мусульманского мифа, задали основные теоретические координаты космологии калама, в свою очередь основывающейся на обще-семитской интуиции иерархического устройства мультиверса. Автохтонная же спекуляция мутакаллимов о трехмерном макропространстве нашла выражение в разработке категорий *макән* и *джиха*, – обозначений воображаемого или реального местопребывания тела и отграничивающей последнее пустоты соответственно. Наконец, микропространство-*хаййиз*, предикативно связанное с сущностью мельчайших частиц материи, осмыслялось ближневосточными философами-атомистами как геометрическая непротяженность, служащая онтологической основой как для одно- или двухмерности, так и для трехмерного строения сложносоставных тел. Отдельно представлены оригинальные построения мутакаллимов, касающиеся проблемы взаимодействия духовных существ и физического пространства.

Ключевые слова: арабо-мусульманская философия, калам, мутазилизм, ашаризм, зайдизм, метафизика, пространство, макән, хаййиз, джиха

Ссылка для цитирования: Нофал Ф.О. Пространство в учениях мутакаллимов-классиков (VIII–XIII вв.) // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 18–31.

Учения о пространстве мутакаллимов-мусульман – подлинная *terra incognita* современного философского востоковедения, которой посвящены спорадические, разбросанные по десяткам статей и энциклопедий справки западных

специалистов. К сожалению, мы вынуждены констатировать следующий печальный факт: со времен выхода в свет знаменитой монографии Ш. Пинеса (ум. 1990) «Beiträge zur islamischen Atomlehre» [Pines, 1936] академическая арабистика не знала ни одной фундаментальной работы, посвященной заявленной в заглавии теме¹. Предлагаемая вниманию читателя статья – не что иное, как попытка преодолеть это упрямое молчание востоковедов и наметить, пускай и пунктирно, программу исследований мутазилитской, ашаритской и зайдитской философии пространства. Ни в коем случае не претендуя на хоть сколько-нибудь исчерпывающую дескрипцию существовавших в Средневековье физических теорий, мы хотим проторить первую, «категориальную» тропинку к пространственной метафизике калама – тропу, несправедливо забытую нашими коллегами, но неизменно приводящую исследователя в самое средоточие физических споров мусульманских мыслителей VIII–XIII вв.

Однако, прежде чем приступить к объяснению ключевых пространственных концептов каламической физики, мы считаем необходимым выделить в предмете нашего интереса три основных семантических слоя, к которым мы неизбежно будем впоследствии возвращаться. Будучи безусловно религиозной, метафизика мутакаллимов генетически связана с семитской мифологией – мифологией, пространственной *par excellence*. Размышляя о «вертикальном» устройстве мироздания, об упорядоченности небесных сфер и располагающемся под видимой землей пространстве, мусульманские теологи так или иначе обращаются к раннеисламскому мифу, – а значит, и к мифологическому, дорационалистическому субстанциализму, в соответствии с которым мультиверс вещей, объемлющий Творца и тварь, образован как исключительно пространственная иерархия. Второй слой физических построений мутакаллимов мы уверенно можем назвать *макропространственным*, поскольку его теории обсуждают пространственные характеристики материального, трехмерного универса – предмет чувственного опыта. Наконец, предельным основанием макропространственности мутакаллимы-атомисты полагали «нулевую», атомарную же пространственность и связанные с ней двухмерность и одномерность – явления, недоступные людскому взору и познающиеся посредством умозрения (*назар*). Этот слой каламических учений мы называем *атомарным* или *микропространственным*. Ниже мы рассмотрим каждый из этих трех семантических пластов через увеличительное стекло категориального анализа и попытаемся определить отношение каждого из них к другим элементам физического дискурса.

О доисламской космологии нам известно катастрофически мало; те ее осколки, что сохранились в трудах историографов и доисламских (джахилийских²) поэтов, косвенно свидетельствуют в пользу иерархического, строго вертикального устройства языческого среднеаравийского космоса. Согласно доисламским поэтам, земля (*'ard*), распростертая Демиургом-Аллахом

¹ См. редкие исключения из этого правила: [Altaie, 2016, p. 119–139; Dhanani, 1994].

² *Джахилийя* («невежество») – принятое в арабоязычной и востоковедческой литературе обозначение доисламского периода аравийской истории.

и укрепленная горами [Ал-Қайсӣ, 1422]³, служит источником жизни [‘Умайя, 1998, с. 52] и доступна человеческому познанию⁴; что до неба (*самā*), то оно признавалось познаваемым лишь отчасти: служа обителью могущественным силам (мусульманские авторы зачастую называют их «ангелами», *малā’ика*), небеса, по мнению поэтов-многобожников, влияют на жизни и даже на гибель людей. Так, ал-Мусқиб ал-‘Абдӣ упоминает в одном из своих стихотворений о некоей «планете смерти» (*кавкаб ал-мавт*) [Ал-‘Абдӣ, 1971, с. 107], в то время как М. ал-‘Алӯсӣ (ум. 1924) сообщает о древнеарабских обрядах, содержащих литании солнцу (*шамс*) – «одушевленному ангелу» неба [Ал-‘Алӯсӣ, с. 215–216, 318]. И солнце, и луна (*қамар*), уверены джахилийские обыватели, не только исцеляют или губят человеческий род, но и искренне ему сопереживают: и ал-Хансā’ (ум. 645) [Ал-Ахйалийя, ал-Хансā’, 1992, с. 161], и ал-Мухалхил (ум. ок. 531) [Ал-Мухалхил, с. 48], и ‘Антара (ум. ок. 608) [‘Антара, 2009, с. 145] связывают затмения светил со смертью праведных и отважных воинов⁵. Порой обитающие на небесах непланетарные существа нисходят на землю и предстают перед людьми в облике джиннов или людей, – в это, по крайней мере, верил поэт-тамимит ‘Алқамал-Фаҳл (ум. ок. 603) [‘Ислӣм, 1998, с. 274]. Вместе с тем джахилийский язычник, насколько мы можем судить по имеющимся в нашем распоряжении источникам, испытывал некоторые трудности при точной локализации богов своего пантеона: и если божество плодородия и податель дождя Қузаҳ, очевидно, должен перемещаться в поднебесном пространстве и простираться над человечеством свой лук-радугу (*қавс*), [Ал-Хамавӣ, 1957, с. 341], то Верховный бог, обитавший, по-видимому, в своем храме, признавался «соседом» (*джāр*) мекканцев [Ал-Азрақӣ, 1983, т. 1, с. 195; т. 2, с. 152]⁶.

Разумеется, ни Мухаммад, ни первые поколения мусульман не способны были в полной мере отказаться от субстанциализма доисламского мифа. Так, Аллах, изъятый из сакрального пространства Запретного Града, был объявлен Пророком арабов восседающим на Троне (*‘арш*)⁷ над семью⁸ небесами (*самā-vāt саб’*)⁹; под последним же небом расположена, согласно основателю ислама, семислойная земля (*‘ард’йн саб’*)¹⁰. Позже обращенные из иудаизма неопфиты привнесут в кораническую экзегетику принятые в раввинистической

³ Здесь и далее перевод с арабского – наш (Ф.Н.).

⁴ О познании «поднебесного» (*тахт ас-самā*); в другой версии строфы – «подгорного», *тахт ал-джибāl*, т.е. «подземного») мира говорил ал-Мусқиб ал-‘Абдӣ (ум. ок. 587). См.: [Ал-‘Абдӣ, 1971, с. 105].

⁵ Критике этого аравийского взгляда на небесные светила посвящен известный хадис пророка Мухаммада («Солнце и луна – знамения Аллаха, не затмевающиеся ради смерти людей или их жизни») (Сахїх ал-Бухārї, № 1044)).

⁶ Возможно, спорадические упоминания о локальном характере почитания ряда богов среднеаравийскими племенами не только свидетельствуют в пользу генотеистической природы верований последних, но и проливают свет на их тотемический, связанный с пространственно-видовой стратификацией, этос.

⁷ Коран 20:5.

⁸ Коран 78:12.

⁹ Сахїх Муслим, № 537.

¹⁰ Коран 65:12.

традиции наименования семи небес и семи земель, равно как и детально обсуждают «топографию» рая и ада – в исторической и эсхатологической перспективах. Не вдаваясь в детали исламской космологии и эсхатологии во всем их историческом и формальном многообразии¹¹, отметим общую их материалистическую направленность: преодолев содержание джахилийского мифа, исламский миф утвердил парадигмальное для доисламских арабов осевое, вертикальное устройство мироздания. Именно эту интуицию протомусульманской мифологии пытались переосмыслить мутакаллимы, спорившие о соотношении концептов «направление» (*джиха*) и «божественная самость» (*аз-з̄āt ал-'илāхиййā*). Теологи тщетно пытались согласовать между собой две важнейшие посылки мусульманского мифа: с одной стороны, задать направление местопребыванию трансцендентного Бога нельзя в силу очевидного *contradictio in adjecto*; с другой же – недопустимо противоречить и упомянутым выше преданиям, определяющим «верх» мироздания в качестве подножия божественного Престола. И традиционалистическое, и собственно каламическое крылья мусульманского богословия нашли собственный выход из этого логического тупика, объявив Всевышнего непричастным самой оси тварного мира, над которой простирается мир нетварный [Ибн Таймиййа, с. 32; Ал-Бāқиллāни, 1957, с. 264]; однако многие мутакаллимы, признав ограниченность и вертикальную ориентированность тварного универса, все-таки отказывались описывать божественную самость при помощи пространственных понятий «верх» (*фавқ*) или «низ» (*тахт*) – понятий, несомненно, реляционных, не могущих существовать в имматериальной и бесконечной вечности [Ал-Джурджāни, 2012, с. 22–28].

Сколь бы ни было велико влияние семитских легенд на парадигмальные положения «коранической» космологии, «мифологический» блок физики развивался мутакаллинами с опорой и на соответствующие античные модели. В своем энциклопедическом трактате *Шарҳ 'уйӯн ал-масā'ил* ал-Хāким ал-Джишшамй (ум. 1101) приводит следующие аргументы мутазилитов, споривших о шарообразной или, напротив, плоскостной форме земли и причинах ее неподвижности (*сукӯн*):

'Абӯ 'Али [ал-Джуббā'й (ум. 916)] говорил: «Земля плоская»; 'Абӯ ал-Қāсим [ал-Ка'бй (ум. 931)] молвил: «Она есть шар», – и к этому мнению склонялся 'Абӯ Хāшим [ал-Джуббā'й (ум. 933)]... и ал-қāдй ['Абд ал-Джаббār (ум. 1025)]. Кто-то думал, будто земля похожа на барабан, кто-то сравнивал ее с половиной шара, а кто-то – с конусом; большинство же считает ее шарообразной, коль скоро об этом учил Аристотель <...> 'Абӯ 'Али так обосновывал свое учение: ссылаясь на слова Всевышнего («И землю Он сделал для вас одеялом¹²... ковром¹³... распростер ее¹⁴»), он упоминал о том, что, будь земля шарообразной, она легла бы, словно точка, в центр [небесной] сферы, и тогда солнце не казалось бы нам у черты заката или

¹¹ Особенности мусульманского космологического и эсхатологического мифа в его связи с иудейской мифологией мы рассмотрели в следующем труде: [Нофал, 2020, с. 175–211, 278–310].

¹² Коран 51:48.

¹³ Коран 71:19.

¹⁴ Коран 79:30.

рассвета более крупным, чем в точке зенита, <...> а вода непрестанно изливалась бы из морей. Тот же, кто учит о шарообразности земли, ссылается на Аристотеля и его книгу «О небе и мире», говоря о том, что части земли по природе притягиваются к центру, образуя равноудаленный от него, центра, шар. <...> Вспоминая об Альмагесте, таковой говорит, что от идущего к Феркадам скрываются некоторые планеты – и при этом открываются другие, – потому лишь, что земля шарообразна <...> Земля неподвижна; некоторые говорят [о ней]: «Она [непрестанно] падает». 'Абӯ 'Али говорит: «Мы знаем о ее неподвижности из опыта (*дарӯрат-ан*; букв. “необходимо”. – Ф.Н.)»; кто-то, вроде 'Абӯ Хāшима, говорит: «Мы знаем об этом не из опыта, но из умозрений»; ал-қāдī же молвил: «Мы знаем об этом из Откровения (*сам'*)». <...> По-разному учили они и о причине неподвижности земли. 'Абӯ ал-Қāсим рассказывал, будто некоторые говорили: «Она покоится в некоем месте (*макāн*)». Другие молвили: «Земля находится посередине окружающей ее сферы, и потому ей нет нужды двигаться ни вверх, ни вниз». Сам ['Абӯ ал-Қāсим] признавал, что она покоится в некоем месте, <...> окруженная со всех сторон высокой сферой <...> Другие учили, что земля состоит из двух тел – легкого, поднимающегося ввысь, и тяжелого, падающего вниз; они разумно смешаны и удерживают друг друга от движения <...> 'Абӯ 'Али же считал, что Аллах непрестанно творит в ней покой [Ал-Джишшамй, л. 36Б–37Б, 35А–36А]¹⁵.

Процитированный отрывок позволяет нам поставить точку в описании «мифологических» изысканий мутакаллимов классической поры и перейти к следующему блоку нашего исследования, – и этот переход, вполне оправданный с точки зрения мусульманского мутакаллима, уместно объяснить отдельно. Внимательный читатель наверняка заметил, что здесь, на очередном витке мифологической, пусть и в значительной степени рационализированной, мысли проступает центральная категория арабоязычной спекуляции о макрокосме – категория места (*макāн*), которая, как мы убедились выше, была применена 'Абӯ ал-Қāсимом к космическому положению земного шара. «Может ли тело покоиться или приходить в движение вне какого-либо места?», – именно этот, не сформулированный эксплицитно вопрос занимал мутазилитских и ашаритских теоретиков, последовательно переходивших от изучения природной пространственности к обсуждению проблем своеобразной «онтологической мифологии». Впрочем, окончательного ответа на него средневековая философия, как известно, так и не смогла отыскать.

Для того чтобы дать дефиницию категории *макāн*, нам необходимо сразу же отграничить ее от близкого ей концепта *маҳалл*, зачастую передаваемого в отечественной литературе терминами «субстрат» и «место». Уже у ранних доксографов (таких как ал-Аш'арй, ал-Джишшамй или 'Абӯ ал-Хусайн ал-Баҗрй (ум. 1044)) *маҳалл* выступает в качестве предельно абстрагированного указания на местоположение того или иного процесса или статичного явления. Так, анонимный зайдитский памятник XII–XIV вв. содержит апофатическое

¹⁵ По мнению других мутакаллимов, переданному ал-Аш'арй (ум. 936), под землей постоянно творится и уничтожается Богом поддерживающая ее подпорка [Ал-Аш'арй, 1980, с. 326]. Сам ал-Аш'арй объяснял неподвижность земли ежесекундным созиданием в ней акциденции покоя [Ибн Фӯрак, 2005, с. 289].

определение концепта *маҳалл*: «Субстрат есть нечто иное по отношению к тому, что в нем пребывает» [Ал-Лубāб^а, л. 3]. Согласно ряду других авторов, *маҳалл* в равной степени указывает и на субстанцию, принимающую «привходящие» в нее акциденции, и на тела, вбирающие в себя другие тела и субстанции [Ал-Джишшамй, л. 7А, 17А, 22А, 153А, 224А; Ал-Басрй, 2006, с. 49, 138; Ал-Аш‘арй, 1980, с. 227–228, 306, 333–334]; иными словами, понятие «субстрат» служит в каламе обозначением пространства, объемлющего вещь (*шай’*) или самость (*зāт*), к какому бы роду бытия она ни принадлежала [Ал-Джишшамй, л. 259А]. Понятие субстрата логически предшествует осмыслению любого рода пространственности: тварный универс *in toto* описывается мутакаллинами как *маҳалл*, а после – рассыпается в их теоретических построениях на микро- и макроуровни атома, одномерной, двухмерной и трехмерной вещей.

Второй важнейшей пространственной категорией в метафизике калама, безусловно, является концепт *макāн*, походя упомянутый в процитированном отрывке компендиума ал-Джишшамй. В другом месте тот же мутазилитский натурфилософ писал:

Место есть то, к чему устремляется (*у‘тамада ‘алайх-и*) [вещь]. ‘Абū ал-Кāсим говорил: «Оно есть то, что объемлет [вещь] со всех сторон». <...> Мы именуем местом то, что, находясь под вещью, обеспечивает неподвижность последней, – в отличие от того, что ее окружает [Ал-Джишшамй, л. 34Б].

Ал-Аш‘арй приводит другую, более подробную справку, содержащую анонимные, к сожалению, определения *макāн*:

Одни говорили, будто место вещи – это то, на что она опирается и на чем пребывает. Другие учили: «Место вещи есть то, с чем она соприкасается; если соприкасаются две вещи, каждая из них служит местом для другой». Третьи молвили: «Место вещи есть то, что мешает ей падать – не важно, устремляется ли вещь к нему [по своей природе] или нет». Четвертые возгласили: «Место вещей есть воздух; все вещи пребывают в нем». Пятые признали: «Место вещи – это то, чем она ограничена [от других вещей]». И все это – речи мусульман о месте; речений же древних [философов] мы не приводили [Ал-Аш‘арй, 1980, с. 442].

Итак, как явствует из вышеприведенных отрывков и других доксографических источников [Ан-Нйсабūrй, 1979, с. 188–189; Ал-Муфйд, 1983, с. 120], споры о чтойности места-*макāн* велись «басрийскими» и «багдадскими» мутазилитами. По мнению первых, место есть точка, к которой по природе устремляется вес (*сиқл*) тех или иных тел. Вторые же, занимавшие позицию перипатетиков (и, в частности, ал-Киндй (ум. 873) [Ал-Киндй, 1950, с. 167]), возражали «басрийцам», утверждая, что место, вмещающее в себя трехмерное тело, не может быть абстрактной, лишенной протяженности точкой; подлинное место окружает (*йухūт*) тело со всех четырех сторон, а сам тварный мир является местом *par excellence*, в котором существуют как вещество (*малā’*), так и пустота (*халā’*), как движение, так и покой. Впоследствии мусульманские теологи выработали два определения категории *макāн*, авторство которых ал-Джурджāнй (ум. 1078) ошибочно приписал «философам» и «мутакаллинам»:

У философов место определяется как внутренняя поверхность тела, соприкасающаяся с внешней поверхностью другого, содержащегося в нем тела. У мутакаллимов же место есть воображаемая пустота (*ал-фарāг ал-мутавах-хам*), занимаемая телом и его измерениями [Ал-Джурджанӣ, 2009, с. 191].

Стоит отметить, что к первому, реалистическому лагерю физики калама примыкали зайдит ал-Қасим ар-Расӣ (ум. 860) [Ар-Расӣ, 2001, с. 588] и ашарит ал-Бақиллāнӣ (ум. 1013) [Ал-Бақиллāнӣ, 1957, с. 264]; к перипатетическому определению пространства склонялся в начале своего творческого пути и Фахруддйн ар-Рāзӣ (ум. 1210) [Аз-Заркāн, с. 442]. «Басрийское» толкование интересующей нас категории в разное время проповедовали 'Абӯ 'Али и 'Абӯ Хāшим ал-Джуббā'й, ал-Аш'арӣ [Ибн Фӯрак, 2005, с. 286] и его последователи. Интересно, что шиит Ибн ал-Малāхимӣ (ум. 1142), последовательно реализовывавший багдадский метафизический проект, в связи с определением *макāн* возвращался к упомянутому нами выше концепту «направление»: по мнению философа, *джиха* представляет собой «пустоту, могущую быть заполненной телом», – иными словами, *потенцию* места [Ибн ал-Малāхимӣ, 2008, с. 18]. В учении Ибн ал-Малāхимӣ о пространстве, таким образом, подверглись синтезу две полярные точки зрения на место: в отсутствие тела, его грядущее местопребывание-*джиха* является чистой интеллигибилей, абстракцией, которая находит реальное воплощение лишь с появлением связи *тело-макāн*.

В связи с последней концепцией Ибн ал-Малāхимӣ позволим себе несколько отступить от основной темы статьи и задаться кантовским вопросом об основаниях познания пространственных характеристик в философии классического калама. Гносеология этого направления арабо-мусульманской мысли, безусловно, не знала сформулированного нами вопроса и включала познание пространства и местоположений объектов в сумму «необходимых» (*дарӯриййа*) интеллигибилей, приобретаемых человеком помимо его воли. «Самоочевидность» макропространства оспаривалась лишь в контексте мутазилитско-ашаритских (а позже – и мутазилитско-матуридитских) дебатов о возможности или невозможности созерцания самости Аллаха в жизни будущего века. Типичное для мутазилитов аллегорическое истолкование соответствующих коранических аятов¹⁶ основывалось, в сущности, на следующем из вышесказанного постулате: перцептивному познанию доступны только те вещи, что имеют физические границы, заданные, в свою очередь, структурой, направлением движения или местом покоя тел, «осязаемых» материальным же зрительным лучом или другими органами чувств [Ал-Аш'арӣ, 1980, с. 215–217; ал-Джишшамӣ, л. 239Б]. Однако последовательным физическим теориям мутакаллимов-мутазилитов ашаритами противопоставлялась оригинальная гносеологическая концепция, согласно которой созерцание как таковое обусловлено не физическими, но самостными характеристиками субъекта или объекта. По мнению ал-Джувайнӣ (ум. 1085), человеческая душа посредством глаз воспринимает не отвлеченные атрибуты, «состояния» (*ахвāl*), но сами сущности вещей, неотличимые от их экзистенции. «Истина существования

¹⁶ Коран 7:143; 75:23 и др.

вещей неизменна, – а значит, если сущее видимо, то видима любая из существующих вещей. <...> Познание связано лишь с существующей самостью», – заключал богослов [Ал-Джувайни, 2009, с. 151–152], по-видимому, намекая на онтологически вторичный, в сравнении с сущностью, характер пространства. Место-*мак̄ан* ал-Джувайни – случайное свойство материи, ее эпифеноменальное «состояние», познающееся умозрительно, но не необходимо; оно не является телом и не обладает самостоятельной сущностью. В своей деконструкции багдадской физики в частности, и мутазилитской теории познания – в целом, ашарит, как ни странно, примыкает к «номиналистам» Басры: и первый, и вторые интерпретируют трехмерное пространство как *реляционную* реальность, возникающую при акцидентальном взаимодействии тел.

Еще более редким следствием из постулируемой рядом мутакаллимов разведенности пространства и сущности является учение о трансцендентном отношении духовных существ к материальным телам. Антропология мутазилита Му‘аммара б. ‘Аббāда (ум. ок. 830) полагает в качестве одной из своих основ тезис о существовании души, которая, не пребывая (*мин зайр хул̄ул*) в пространстве, управляет своей земной плотью [Ал-Аш‘арй, 1980, с. 329–330]. Интуиция «отсутствующего присутствия», признающая, вместе с тем, реальность пространства-*мак̄ан*, была воспринята и философами-самаритянами, построившими на ее основании собственный вариант панентеистической теологии: в то время как Садақа ал-Ḥакīm (ум. ок. 1223) лишь воспроизводил тезисы Му‘аммара [Ал-Ḥакīm, 2014], ал-Ḥаззāl (ум. после 1755) прямо постулировал непространственное самостное вездесущие Бога [Ал-Ḥаззй, л. 29r, 224r]¹⁷. Отдельно отметим и тот факт, что самаритянские теологи без особых изменений переняли и иудейско-мусульманский космологический корпус мифологем, о котором мы упоминали в первой части статьи.

Обратимся, наконец, к последнему изводу каламической спекуляции о пространстве – к атомистическим теориям средневековых теологов-мусульман. О религиозных предпосылках зарождения ближневосточного атомизма написано немало работ; мы же напомним лишь о том, что некоторые мутакаллимы подкрепляли свои догадки о дискретности материи ссылкой на авторитет Корана¹⁸. «Объемлющий счетом всякую вещь», Аллах, согласно исламским атомистам, создал исчислимое количество «единичных субстанций», слагающихся в конечные, ограниченные в пространстве тела. Однако известно также и то, что атомы мутакаллимов, образующие линии, поверхности и трехмерные объекты, принципиально отличаются от атомов античных натурфилософов своей абстрактной, геометрической природой; будучи невесомой точкой, мельчайшая частица «басрийских» и «багдадских» атомистов обладает реальным существованием и уже поэтому вносит коррективы в описанную выше метафизическую картину пространства.

¹⁷ Результаты историко-философского анализа обоих упомянутых здесь самаритянских памятников будут отдельно представлены русскоязычному читателю в нашем готовящемся к печати монографическом труде «Очерки по самаритянскому богословию XVIII в.».

¹⁸ Коран 72:28.

Для того чтобы преодолеть обозначенное выше затруднение, мутакаллимы разработали категорию *хаййиз*, указующую на онтологически амбивалентную «нулевую степень пространства». Согласно популярному определению все того же ал-Джурджанӣ, *хаййиз* есть «занимаемое вещью воображаемое пространство» [Ал-Джурджанӣ, 2009, с. 83], – и несмотря на то, что эта дефиниция средневекового автора нуждается в пространственных дополнениях и комментариях, ее вполне достаточно для деконструкции приводимых в современной литературе определений *хаййиз* [McGinnis]. Последнее – не столько «вместилище» вещи, сколько условие его возникновения, не столько *locus*, сколько *spatium potentiale*, предшествующее появлению любого рода пространственных измерений и, что немаловажно, изменений. Недоступная человеческой перцепции, мельчайшая частица в самой себе несет возможность «укрупнения», присоединения к себе других атомов, и в силу этого обстоятельства пребывает в некоем *хаййиз* [Ан-Нисабурӣ, 1979, с. 58], с легкостью преобразовывающемся в одномерное пространство-*мисаха*¹⁹. В то же время *хаййиз* – самостоятельная характеристика «единичной субстанции», не исчезающая и с образованием длины (*тӯл*) – совокупности двух атомов, притянутых друг к другу посредством акциденции «собрание воедино» (*та'лиф*); напротив, *хаййиз* есть не что иное, как результат самого существования (*вуджӯд*) материи, ее онтологическое, но не логическое свойство [Ал-Джишшамӣ, л. 6]. Словом, *хаййиз* – потенция пространства и ее первое осуществление, умопостигаемая характеристика субстрата и его реальный предикат, не имеющая материального воплощения абстракция и предельное основание телесности.

Двойственность семантики категории *хаййиз* сыграла решающую роль в ее рецепции следующими поколениями арабо-мусульманских мыслителей. Достаточно упомянуть о том, что в область «нулевой пространственности», этой атомарной неопределенности, никогда не включались ни самость Бога, ни духовные существа вроде ангелов или человеческих душ; вместе с тем строки, посвященные апологии божественной трансцендентности и отрицающие связь Аллаха с макропространством *макан* и *джиха*, обходят молчанием микроуниверс *хаййиз* [Ал-Бақиллāнӣ, 1957, с. 264]. Будучи своеобразной «визитной карточкой» исламского атомизма, *хаййиз* как бы изымался мутакаллимами из физических и теологических теорий вплоть до XII–XIII ст., когда специфическое словоупотребление мутазилитов подверглось уничтожающей критике перипатетиков и зайдитов. Так, ас-Саййид Хумайдāн (XIII в.), представитель консервативного зайдитского крыла, проповедовавший исключительную ценность арабской лексикологии в деле возрождения мусульманской *philosophia prima*, отмечал словарную синонимичность понятий *макан* и *хаййиз*:

Единственным путем познания [единичной] субстанции является воображение (*таваххум*) мельчайшей части, к которой может привести деление тела. Однако воображение выходит за границы разума, ибо разумы правообязанных не в силах познать тела ангелов (мир им!), – не то что... малой или

¹⁹ Впрочем, вокруг определения концепта *мисаха* в мутазилитской среде велись ожесточенные споры: в частности, 'Абу Хāшим ал-Джубба'ӣ считал его синонимом категории *хаййиз*, а 'Абу 'Али связывал его с «длиной, шириной ('ард) и глубиной ('умк)» [Ал-Джишшамӣ, л. 15].

большой части тела. Кроме того, их слова противоречивы. Они говорят: «Субстанция – мельчайшая часть тела», – прибавляя: «Она – не тело». Также они молвили: «Акциденция привходит в субстанцию, что не является телом», – хотя тело узнается по тому, что в него привходят акциденции. Поэтому позволительно говорить: «Все, во что привходят акциденции, является телом». Да и разум с чувством отказывают в существовании чему-то длинному, но не широкому или глубокому, – каким бы малым оно ни было [Хумайдан, 1436, с. 280].

В свою очередь Ибн ал-Малāхимй истолковывает концепт *хаййиз* как предельно общее обозначение внешней границы (*хадд*) вещи, сближая его с категорией *джиха*. У этого мутазилитского мыслителя *хаййиз* представляет собой пространство, образованное двумя или более линиями и могущее служить телом или его, тела, местоположением [Ибн ал-Малāхимй, 2008, с. 115]. В дальнейшем эту интерпретацию перенимают и поздние мутакаллимы-зайдиты, у которых *хаййиз* становится полноценным эквивалентом *махалл*-континуума, объемлющего как тела, так и единичные частицы [Ал-Лубāб⁶, л. 605, 607]. Последнее, впрочем, объяснимо тем обстоятельством, что к концу классического периода развития арабо-мусульманской философии атомистическая теория ранних мутакаллимов утратила свою былую популярность, превратившись в один из хрестоматийных, но не востребуемых вариантов объяснения видовой разнообразности и дискретности мира материи.

Подведем итог нашему краткому, фрагментарному экскурсу в каламическую метафизику пространства. Как мы убедились выше, все три пространственных универса – космический, макро- и микропространственный – рассматривались мутакаллимами как сравнительно независимые друг от друга и ввиду этого различались терминологически. Тварный космос объемлет, по мнению мусульманских теологов, видимое человеку пространство, однако не сводится к нему – а значит, едва ли подчиняется наблюдаемым в последнем закономерностям; по крайней мере, в пользу этого утверждения красноречиво свидетельствуют учения мутазилитов, допускающие существование земли или отдельных акциденций вне места-*макāн*. В этом смысле космическое пространство мутазилитов и ашаритов, своеобразная онтологическая «рамка» материального мира, в какой-то мере соответствует пространству философов Нового времени. Иначе мутакаллимы подходили к явлению трехмерного пространства, конституируемому либо самими телами, либо внешними по отношению к ним объектами. С точки зрения же атомистов исламского мира, оба этих пространственных универса существуют благодаря третьему, «непротяженному пространству» *хаййиз* – «свойству» неделимых частей материи, делающему возможным их акцидентальное соединение; как и космос, атомарное пространство недоступно человеческому восприятию и парадоксальным образом отделено не только от двухмерной, но и одномерной действительности. Впрочем, все три разновидности пространства осмысливались мусульманскими теологами в связи с трансцендентностью им Бога, а иногда – даже человека, управляющих ими, но на самом деле ни в одном из них не пребывающих; в этом представители калама отчасти следуют интуиции ряда суфийских мыслителей, определявших пространство как «темницу трех измерений» (Ибн Саб‘йн).

К сожалению, трехчастная каламическая метафизика пространства, столь понятная современному физическому, так и не была в полной мере воспринята другими школами арабской мысли и лишь опосредованно повлияла на натурфилософию арабоязычных самаритян и иудеев, соответствующие концепции которых достойны отдельного монографического труда, – равно как и не была поставлена в связь с темпоральными построениями самих мутакаллимов, допуская существование движения в мире атомарных взаимодействий [Ал-Джишшамй, л. 95Б].

Список литературы

- Нофал, 2020 – *Нофал Ф.О.* Диалектика авраамического символа. М.: ООО «Садра», 2020. 328 с.
- Ал-‘Абдй, 1971 – *Ал-‘Абдй ал-Мусқиб.* Диван. Каир: Маджаллат ма‘хад ал-махтўтат ал-‘арабийя, 1971. 471 с.
- Ал-Азрақй, 1983 – *Ал-Азрақй ‘Абў ал-Валїд.* Ахбār Макка. В 2 т. Бейрут: Дār ал-‘Андалус, 1983.
- Ал-‘Алўсй – *Ал-‘Алўсй М.* Булўғ ал-‘араб фй ма‘арифат ахвāl ал-‘араб. Т. 2. Каир: Дār ал-китāб ал-мисрийй, б.г. 395 с.
- ‘Антара, 2009 – *‘Антара б. Шаддād.* Диван. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2009. 176 с.
- Ал-Аш‘арй, 1980 – *Ал-Аш‘арй ‘Абў ал-‘Асан.* Мақālāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллїн. Висбаден: Franz Steiner Verlag, 1980. 728 с.
- Ал-Бāкиллāнй, 1957 – *Ал-Бāкиллāнй ‘Абў Бакр.* Ат-Тамхїд. Бейрут: ал-Мактаба аш-шарқиййа, 1957. 470 с.
- Ал-Басрй, 2006 – *Ал-Басрй ‘Абў ал-‘Асан.* Тасаффух ал-адилла. Висбаден: Harrassovitz, 2006. 145 с.
- Ал-Газзй – *Ал-Газзй ал-Газзāl.* Кашф ал-ғайāхиб ‘алā асрār ал-Вāхиб. Британская библиотека, Add MS 19657. 309 л.
- Ал-Джишшамй – *Ал-Джишшамй ал-‘Ахим.* Шарх ‘уйўн ал-масā‘ил. Библиотека Университета им. короля Са‘уда. Ф. 216ШМ, № 7783 (1647). 270 л.
- Ал-Джувайнй, 2009 – *Ал-Джувайнй ‘Абў ал-Ма‘ālй.* Ал-Иршād. Каир: Мактабат ас-сақāфа ад-дйниййа, 2009. 342 с.
- Ал-Джурджāнй, 2009 – *Ал-Джурджāнй аш-Шарїф.* Ат-Та‘рифāt. Каир: Дār ал-Фадїла, 2004. 256 с.
- Ал-Джурджāнй, 2012 – *Ал-Джурджāнй аш-Шарїф.* Шарх ал-Мавāқиф. Т. 4. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2012. 210 с.
- Аз-Заркāн – *Аз-Заркāн М.* Фахруддйн ар-Рāзй ва ārā‘у-ху ал-калāmиййа ва ал-фалсафиййа. Бейрут: Дār ал-фикр, б.г. 678 с.
- Ибн ал-Малāхимй, 2008 – *Ибн ал-Малāхимй.* Тухфат ал-мутакаллимийн. Тегеран: Iranian Institute of Philosophy, Free University of Berlin, 2008. 246 с.
- Ибн Таймиййа – *Ибн Таймиййа.* Ар-Рисāла ат-гадмуриййа. Медина: Мактабат ас-сунна ал-мухаммадиййа, б.г. 81 с.
- Ибн Фўрак, 2005 – *Ибн Фўрак.* Мақālāt аш-шайх ‘Абй ал-‘Асан ал-Аш‘арй. Каир: Мактабат ас-сақāфа ад-дйниййа, 2005. 372 с.
- ‘Ислїм, 1998 – *‘Ислїм Ф.* Ал-‘Интимā‘ фй аш-ши‘р ал-джāхилийй. Каир: ‘Иттихād ал-куттāб ал-‘араб, 1998. 443 с.
- Ал-Қайсй, 1422 – *Ал-Қайсй ‘А.* Зайд б. ‘Амр б. Нуфайл. Ҳāйātу-ху ва мā табаққā мин ши‘ри-хи // ал-Мўрид. Т. 29. № 4. 1422 г.х. С. 91.

Ал-Киндй, 1950 – *Ал-Киндй 'Абу Йўсуф Йа'қўб*. Расә'ил ал-Киндй ал-фалсафийа. Т. 1. Каир: Дәр ал-фикр ал-'арабийй, 1950. 442 с.

Ал-Ахйалиййа, ал-Ҳансә', 1992 – *Лайлә ал-Ахйалиййа, ал-Ҳансә'*. Дивән ал-бакиййа-тайн. Бейрут: Дәр ал-Джйл, 1992. 250 с.

Ал-Лубаб^а – Ал-Лубаб ва бағйрат зувийй ал-албаб фй ат-тавхйд ва ал-'адл. Берлинская государственная библиотека, Glaser073. Л. 3–8.

Ал-Лубаб^б – Ал-Лубаб ва бағйрат зувийй ал-албаб фй ат-тавхйд ва ал-'адл. Собрание М. ал-Кибсй, 13 (YMDI 03 96). Л. 604–611.

Ал-Муфйд, 1983 – *Ал-Муфйд б. Муҳаммад*. 'Авә'ил ал-мақаләт фй ал-мазәхиб ва ал-мухтәрәт. Бейрут: Дәр ал-китәб ал-'исләмийй, 1983. 175 с.

Ал-Мухалхил – *Ал-Мухалхил*. Дивән. Каир: ад-Дәр ал-'аламиййа, б.г. 127 с.

Ан-Нйсәбүрй, 1979 – *Ан-Нйсәбүрй 'Абу Рашид*. Ал-Масә'ил фй ал-хиләф байн ал-басриййин ва ал-бағдадиййин. Триполи: Ма'хад ал-инмә' ал-'арабийй, 1979. 416 с.

Ар-Расй, 2001 – *Ар-Расй ал-Қасим*. Маджмӯ' расә'ил. Т. 1. Сана: Мактабат ал-ҳикма ал-йамәниййа, 2001. 698 с.

'Умаййа, 1998 – *'Умаййа б. 'Абй ас-Салт*. Дивән. Бейрут: Дәр Сәдир, 1998. 270 с.

Ал-Ҳамавй, 1957 – *Ал-Ҳамавй Ййәқўт*. Му'дjam ал-булдән. Т. 4. Бейрут: Дәр Сәдир, 1957. 500 с.

Ҳумайдән, 1436 – *Ҳумайдән ас-Саййуд*. Маджмӯ'. Саада: Мактабат 'ахл ал-Байт, 1436 г.х. 475 с.

Ал-Ҳакйм, 2014 – Шарҳ Садақа ал-Ҳакйм 'алә сифр ат-Таквйн // The Samaritan Update. Jul.-Aug. 2014. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqar1.pdf> (дата обращения: 26.08.2019).

Altaie, 2016 – *Altaie M.B.* God, Nature and the Cause: Essays on Islam and Science. Dubai: Kalam Research & Media, 2016. 242 p.

Dhanani, 1994 – *Dhanani A.* The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology. Leiden: Brill, 1994. 212 p.

McGinnis – *McGinnis J.* Arabic and Islamic Natural Philosophy and Natural Science // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: [https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-natural/#:-:text=Occupying%20space%20\(tahayyuz\)%20was%20for,as%20such%20could%20not%20be](https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-natural/#:-:text=Occupying%20space%20(tahayyuz)%20was%20for,as%20such%20could%20not%20be) (дата обращения: 03.06.2020).

Pines, 1936 – *Pines S.* Beiträge zur islamischen Atomlehre. Berlin: A. Heine [Grafenhainichen], 1936. 144 p.

The Space in Mutakallimūn Teachings (VIII–XIII cent.)

Faris O. Nofal

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya str. 12/1, Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: faresnofal@mail.ru

The article reviews Muslim mutakallimūn's doctrines of VIII–XIII centuries about meta-physic basis of spatiality. Using a huge amount of Mutazili', Ashari' and Zaydi' treatises, the author analyzes three the most significant conceptual blocks of physical theories of Muslim theologians – cosmologic, macro- and microspatial. The study shows, that pre-islamic time's mythologems, which partially consist in a Muslim mythological *corpus texti*, specify basic theoretical coordinates of kalām cosmology. The latter, in its turn, bases on general Semitic intuition of hierarchy layout of metaverse. As for indigenou speculation of Mutakallimūn's about tridimensional microspace, it has found its expression in elaborating the categories of *makān* and *djiha* – to denote virtual or real whereabouts of the entity and the void.

In the end, Middle-East philosophers-atomists interpreted microspace – *ḥayyiz* predicatively connected with the sense of tiny matter particles, as geometrical unexpanse, which serves as ontology base both for one- or two-dimensionality and for three-dimensional complex entities. Separately the article offers original Mutakallimūn's theories, which refer to the problems of reciprocity between spiritual entities and physical space.

Keywords: Islamic Philosophy, Kalām, Mu'tazila, Ash'arites, Zaydites, Metaphysics, Space, Makān, Ḥayyiz, Djiha

Citation: Nofal F.O. "The Space in Mutakallimūn Teachings (VIII–XIII cent.)", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 18–31.

References

Al-'Abdī, al-Mothqib. *Diwān* [The Divan]. Beirut: Ma'had al-Makhtūṭāt al-'Arabiyyah, 1971, 471 p. (In Arabic)

Altaie, M.B. *God, Nature and the Cause: Essays on Islam and Science*. Dubai: Kalam Research & Media, 2016, 242 p.

Al-Alūsī, M. *Bulūgh al-'arab fī ma'rifat aḥwāl al-'arab* [Achievement of the Goal: in the History of pre-Islamic Arabia]. Vol. 2. Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣriyy, 395 p. (In Arabic)

'Antara ibn Shaddād. *Dīwān* [The Divan]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009, 176 p. (in Arabic)

Al-Ash'arī, 'Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-'islāmiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn* [Theological Opinions of the Muslims]. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980, 728 p. (In Arabic)

Al-Azraqī, Abū al-Walīd. *Akḥbār Makkah* [Mecca's History]. In 2 vols. Beirut: Dār al-Andalus. (In Arabic)

Al-Bāqillānī, 'Abū Bakr. *Al-Tamhīd* [The Prolegomena]. Beirut: al-Maktabah al-Sharqiyyah, 1957, 470 p. (In Arabic)

Al-Basrī, 'Abū al-Ḥasan. *Taṣaffuḥ al-adillah* [The Overview of Arguments]. Wiesbaden: Harrassovitz, 2006, 145 p. (In Arabic)

Dhanani, A. *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*. Leiden: Brill, 1994, 212 p.

Al-Djishamī, al-Ḥākim. *Sharḥ 'uyūn al-masā'il* [The Commentary on "Uyūn al-Masā'il"]. King Sa'ūd University's Library, № 7783(1647), 270 fols (In Arabic)

Al-Djurdjānī, al-Sharīf. *Sharḥ al-mawāqif* [The Commentary on "al-Mawāqif"]. Vol. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012. 210 p. (In Arabic)

Al-Djurdjānī, al-Sharīf. *Al-Ta'rīfāt* [The Definitions]. Cairo: Dār al-Fadīlah, 2004, 256 p. (In Arabic)

Al-Djuwaynī, 'Abū al-Ma'ālī. *Al-Irshād* [The Guide]. Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2009, 342 p. (In Arabic)

Al-Ghazzī, al-Ghazzāl. *Kāshif al-ghayāhib 'an asrār al-wāhib* [The Remover of Darkness: on God's Secrets]. Add MS 19657. 309 fols. (In Arabic and Hebrew)

Al-Ḥamawī, Yāqūt. *Mu'jam al-buldān* [The Dictionary of Countries]. Vol. 4. Beirut: Dār Ṣādir, 1957, 500 p. (In Arabic)

Al-Ḥumaydān, as-Sayyid. *Majmū'* [Treatises]. Saadah: Maktabat 'Ahl al-Bayt, 1436 H., 475 p. (In Arabic)

Ibn Fūrak. *Maqālāt al-shaykh 'Abī al-Ḥasan al-Ash'arī* [The Teachings of al-Ash'ari]. Cairo: Maktabat al-thaqāfah al-Dīniyyah, 2005, 372 p. (In Arabic)

- Ibn al-Malāḥimī. *Tuḥfat al-mutakallimīn* [The Best of Mutakallims]. Teheran: Iranian Institute of Philosophy, Free University of Berlin, 2008. 246 p. (In Arabic)
- Ibn Taymiyyah. *Ar-Risālah al-tadmuriyyah* [The Palmiran Treatise]. Medina: Maktabat al-Sunan al-Muḥammadiyyah, 81 p. (In Arabic)
- Islīm, F. *Al-Intimā' fī al-shi'r al-jāhiliyy* [The Identity in Djahiliyyah Poetry]. Cairo: Ittiḥād al-Kuttāb al-'Arab, 1998, 443 p. (In Arabic)
- Al-Kindī, 'Abū Yusuf. *Rasā'il falsafiyah* [Philosophical Treatises]. Vol. 1. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabiyy, 1950, 442 p. (In Arabic)
- Laylā al-Ahlyaliyyah, al-Khansā'. *Dīwān* [The Divan]. Beirut, Dār al-Jīl, 1992, 250 p. (In Arabic)
- Al-Lubāb wa basirat zuwiyy al-albāb fī al-tawḥīd wa al-'adl* [The Best and The Wisdom in Monotheism and Justice]. Berlin State Library, Glaser073, fols 3-8. (In Arabic)
- Al-Lubāb wa basirat zuwiyy al-albāb fī al-tawḥīd wa al-'adl* [The Best and The Wisdom in Monotheism and Justice]. M. al-Kibsi's Collection, 13 (YMDI 03 96), fols 604-611. (In Arabic)
- McGinnis, J. Arabic and Islamic Natural Philosophy and Natural Science, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [[https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-natural/#:~:text=Occupying%20space%20\(tahayyuz\)%20was%20for,as%20such%20could%20not%20be](https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-natural/#:~:text=Occupying%20space%20(tahayyuz)%20was%20for,as%20such%20could%20not%20be), accessed on 03.06.2020].
- Al-Mufīd ibn Muḥammad. *'Awā'il al-maqālāt* [The First Teachings]. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Islāmiyy, 1983, 175 p. (In Arabic)
- Al-Muhalhil. *Dīwān* [The Divan]. Cairo: al-Dār al-'ālamīyyah, 127 p. (In Arabic)
- Al-Nīsābūrī, 'Abū Rashīd. *Al-Masā'il fī al-khilāf bayna al-basriyyīn wa al-baghdādiyyīn* [In the Differences between Basri' and Baghdadī' Mu'tazilah]. Tripoli: Ma'had al-Inmā' al-'Arabiyy, 1979, 416 p. (In Arabic)
- Nofal F.O. *Dialektika avraamicheskogo simvola* [The Dialectics of an Abrahamic Symbol]. M.: OOO «Sadra», 2020. 328 p. (In Russian)
- Pines, S. *Beiträge zur islamischen Atomlehre*. Berlin: A. Heine [Grafenhainichen], 1936. 144 p.
- Al-Qaysī, A. Zayd ibn 'Amr ibn Nufayl. Ḥayātu-hu wa mā tabaqqā min shi'ri-hi [Zayd b. 'Amr b. Nufayl. His Biography and Poetry], in: *al-Mūrid*. Vol. 29 (4), 1422 H., p. 91 (In Arabic)
- Al-Rasī, al-Qāsīm. *Majmu' rasā'il* [The Treatises]. Vol. 1. Sana: Maktabat al-Ḥikmah al-Yamāniyyah, 2001, 698 p. (In Arabic)
- Sharḥ Ṣadaqah al-Ḥakīm 'alā sifr al-Takwīn* [Sadaqah al-Hakim's Commentary on Genesis], in: The Samaritan Update. Jul.-Aug. 2014 [<http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqaq1.pdf>, accessed on 26.08.2019]. (In Arabic)
- 'Umayyah ibn 'Abī al-Ṣalt. *Dīwān* [The Divan]. Beirut: Dār Ṣādir, 1998, 270 p. (In Arabic)
- Al-Zarkān, M. *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa arā'u-hu al-kalāmiyyah wa al-falsafiyah* [Fakhr al-Dīn al-Rāzī and His Philosophical and Theological Teachings]. Beirut: Dār al-Fikr, 678 p. (In Arabic)

Г.П. Андреев

Метафизика и космология Маймонида в «Путеводителе растерянных» и в «Послании мудрецам Марселя»

Геннадий Петрович Андреев – выпускник аспирантуры философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, преподаватель обществознания Lancman School. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, 1; e-mail: jew.kulturolog@gmail.com

В своем главном философском трактате «Путеводитель растерянных» еврейский философ рабби Моше бен Маймон (Маймонид) анализирует геоцентрическую космологию, бывшую в то время парадигмой, а также разбирает перипатетические идеи о предвечности мира и множестве миров. Он подвергает сомнению постптолемеевское учение об эпициклах, что довольно нехарактерно для XII в. Кроме того, Маймонидом анализируются мистические учения Маасэ Берешит (Деяния Первоначала) и Маасэ Меркава (Деяния Колесницы) в свете популярной интерпретации еврейского Высокого Средневековья как физики и метафизики в аристотелевском смысле. Мистическая талмудическая доктрина о Троне Славы (кисэ а-кавод) трактуется им как перипатетическое учение о «надлунном мире». В «Послании мудрецам Марселя» им устанавливаются критерии рациональной веры, а также рассматриваются основные идеи против астрологии, что для его эпохи было нетривиально, отделяя научную космологию от суеверий. Он разбирает концепцию реая брура (ясного видения) в эпистемологическом и онтологическом смысле. Для Маймонида логика математических доказательств (а с ней и все преднаучное – в нашем понимании – знание) и чувственное восприятие оказываются куда большими авторитетами, чем слова библейских пророков.

Ключевые слова: Маймонид, космология, метафизика, аристотелизм «Путеводитель растерянных», «Послание мудрецам Марселя», средневековая еврейская физика

Ссылка для цитирования: *Андреев Г.П.* Метафизика и космология Маймонида в «Путеводителе растерянных» и в «Послании мудрецам Марселя» // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 32–46.

Рабби Моше бен Маймон, РаМБаМ, он же Маймонид (1136–1204) – средневековый еврейский автор, который не нуждается в представлении. Его фундаментальный труд – *Морэ ха-невухим* – «Путеводитель растерянных» – нашел отклик не только в еврейском, но и в арабо-мусульманском и западнохристианских мирах. Персидский математик Аль-Тавризи написал даже комментарий к «Путеводителю» (один парадокс из него будет также использовать Хасдай Крескас, когда будет критиковать Маймонида). На Маймонида ссылаются и Фома Аквинский, и Николай Кузанский. Стоящий рядом с «Суммой теологии» Фомы Аквинского и «Непоследовательностью непоследовательности» Ибн-Рушда (Аверроэса), «Путеводитель» Маймонида стал воплощением рационализма Средневековья, приготовив пробуждение Разума в Возрождение и в Просвещение.

Данный трактат состоит из трех частей (*халаким*). В первой части исследуются язык и образы еврейской Библии, вторая часть посвящена космологическим вопросам, в третьей части Маймонид разъясняет, что такое, на его взгляд, *ма'асэ берешит*, Деяние Первоначала, и *ма'асэ меркава*, Деяние Колесницы.

Чуть менее известным является другое произведение Маймонида, которое по праву можно считать манифестом средневекового рационализма. Это *игзрет ле-хахамей каһаль марселия* – «Послание мудрецам Марселя», в котором философ разбирает аргументы за и против астрологии, приходя к выводу о ложности этого учения. В этом труде рабби Моше формулирует свое философское кредо (оно будет разобрано ниже). Для философа *хахамат ха-хешибон* – «наука счета/расчета» – предшествует *ргашот* – «чувствам». Но для Маймонида чувства не обманчивы – они лишь не так точны, в них нет того, что в оригинале названо *реайя брура* – буквально: «чистое видение» («ясное доказательство»)¹.

Надо сказать, что без математики и астрономии Маймонид не видит возможности познания в целом и познания теологического в частности. В «Послании рабби Йосефу бен Йеуде» (которое по совместительству является также предисловием к «Путеводителю растерянных») он пишет своему ученику: «Когда же ты рассказал мне то, что уже изучил из астрономии, а [еще] до нее – то, без чего невозможно войти в нее, – математику, – прибавилось у меня радости за тебя, что хорош разум твой и быстро воображение твое...» [Маймонид, Послания, с. 316].

Вторая часть «Путеводителя» начинается со знаменитых 25 утверждений (*һакдамот*), которые впоследствии будет критиковать Хасдай Крескас в Первой части своего «Света Господня». Критика этих тезисов Маймонида Крескасом стала основой для знаменитой монографии Г.О. Вольфсона (Wolfson) «Критика Аристотеля Крескасом» («Crescas' Critique of Aristotle»). Как в свое время отметил К. Сират, «в еврейской теологии, так же как и в исламской и христианской, аристотелизм обострил конфликт между философией и Откровением, кульминацией которого стало разделение разума и веры» [Сират, 2003, с. 220].

¹ Я. Клацкин в своем Thesaurus определяет термин *רְאִיָּה* (*реайя*) как «точное доказательство», переводя как Beweis, Argument, demonstration [Klatzkin, 1928, S. 639].

Но большинство средневековых интеллектуалов скорее согласились бы с оценкой их современника – филолога и комментатора рабби Давида Кимхи (РаДаК) (1160?–1235?): «Страх Божий – это Тора и заповеди, слова пророков, а также традиция мудрецов в устной Торе, а мудрость же – мудрость философии. Но если человек будет изучать вначале мудрость философии, то дух его придет в смятение и голова его напряжется, чтобы раздробить [как камень] многочисленные знаки и великие чудеса, существующие в Святом Писании». Кимхи как богослов не торопит своих читателей знакомиться с философией сразу, но, поняв сначала теологию, «потом осознает думающий о Торе мудрец, и прояснит основу мудрости, стараясь приблизиться к речениям знания, и будет изучать мудрость философии только после этого» [Великие Писания, 1525, с. 2]². Однако раз Давид Кимхи пишет эти строки, а Маймонид – «Путеводитель растерянных», то ознакомление с философией, а особенно аристотелевской, опережало освоение догм религии. Свой «авероистский кризис» – наподобие произошедшего в Парижском университете во второй половине XIII в. – случился и в иудейской среде, правда, начался он раньше – еще с Саади Гаона (882–942) и был значительно мягче ввиду отсутствия у евреев на тот момент гиперцентрализованных институций наподобие римской курии. Преднаучное знание, сконцентрированное в аристотелевской физике, было популярно среди множества интеллектуалов. Колет Сират, говоря об этой физике, называет ее «наукой» (в кавычках), указывая: «“Наука” стремительно распространялась, и необходимо было оправдать религию перед лицом этой науки, которую люди принимали очень быстро, не успев как следует изучить» [Сират, 2003, с. 223].

25 утверждений в начале Второй части «Путеводителя растерянных» касаются, прежде всего, вопросов пустоты и бесконечности и выполнены целиком в перипатетическом духе. Вот, например, первые тринадцать из них. Тематика этих утверждений весьма характерна:

«Утверждение I. Существование бесконечной величины невозможно.

Утверждение II. Сосуществование бесконечного числа ограниченных величин невозможно.

Утверждение III. Существование бесконечного числа причин и следствий невозможно, даже если бы они не были величинами – так, например, один интеллект является причиной второго, второй – третьего и т.д., но эта последовательность не может продолжаться бесконечно.

Утверждение IV. Четыре категории суть субъекты изменения:

А. Субстанция. Изменения, касающиеся субстанции вещей, называются рождением и уничтожением.

Б. Количество. Изменения, относящиеся к количеству, именуются увеличением и уменьшением.

В. Качество. Изменения качества вещей носят имя превращения.

Г. Место. Изменение места есть движение.

Движение в собственном смысле означает смену местоположения, однако используется и для обозначения изменения вообще.

² Предисловие РаДаКа к его комментарию на книгу Иешуа бин Нуна (Иисуса Навина). Цит., в переводе автора данного исследования, по изданию *מקראות גדולות* [Великие Писания, с. 2].

Утверждение V. Движение предполагает изменение и переход от актуального к потенциальному³.

Утверждение VI. Движение вещи или сущностно, или привходяще. Оно обусловлено внешней силой или участием этой вещи в движении другой вещи. Последний вид движение схож с привхождением. Пример сущностного движения вещи может быть найден в перемещении ее с одного места на другое. Привходящее в вещи, как, например, ее черный цвет, говорит о том, что вещь сама изменяет ее место. Движение подброшенного камня, происходящее от силы, применяющейся к нему, есть пример такого [движения], какое обязано внешней силе. Движение же чего-то, прикованного к кораблю, является иллюстрацией к движению одной вещи, связанному с перемещением другой вещи; когда судно плывет, находящееся на ней движется таким же образом. То же самое, когда что-то состоит из нескольких частей: когда движется вся вещь, каждая из ее частей движется таким же образом.

Утверждение VII. Вещи, которые изменяются, в то же самое время являются делимыми. Таким образом, все, что движется – делимо и, следовательно, – телесно. Но то, что неделимо, не может двигаться, и не может быть телесным.

Утверждение VIII. Вещь, чье движение привходяще, должна прекратить двигаться, так как она не может двигаться по собственной силе. Таким образом, привходящее движение не может продолжаться вечно.

Утверждение IX. У одной телесной вещи могут быть последствия своего воздействия на другую телесную вещь тогда и только тогда, когда и пока последняя находится в движении.

Утверждение X. Вещь, которую называют состоящей в телесном объекте, должна удовлетворять двум условиям: или она существует посредством этого объекта (если это – вещь привходящая), или является его причиной (например, его сущность). В обоих случаях – она есть потенция существования в телесном объекте⁴.

Утверждение XI. Среди вещей, существующих посредством материальных объектов, есть участвующие в делении этого объекта – а значит, являющиеся привходяще делимыми, как, например, цвет объекта, распространяющийся и среди остальных частей этого объекта. А также среди вещей, определяющих сущностные элементы объекта, есть и такие, которые не могут быть разделены таким образом, например душа и интеллект.

Утверждение XII. Сила, заполняющая все части некоего тела, конечна, так как этот объект сам по себе конечен.

Утверждение XIII. Ни один из видов изменений не может быть продолжительным, кроме как движения с места на место, и то если оно круговое» [Маймонид, Путеводитель, 159–161].

³ Версия М. Фриландера: «transition from potentiality to actuality». Версия р. Й. Капах: «תאוצה לפרעל כח הכח – что можно прочесть двояко: «и выходит из силы к действию / посредством силы к действию».

⁴ В переводе Й. Капах תבנית בנפשו (коак безуф) – буквально: «сила в теле». Но, как было и будет указано не раз в этой работе, в философском смысле коак значит потенцию как противоположность актуальности.

Итак, первые три из этих тезисов, впоследствии подробно разработанных, касаются отрицания актуальной бесконечности – как в пространстве, так и во времени (иными словами – невозможности бесконечного ряда причин⁵). Некоторые из них, как, например, 8-е утверждение, отрицают бесконечную продолжительность движения, если сила,двигающая объект, является привходящей. Другие, как 12-е, отрицают бесконечную силу (или потенцию – термин употребляется один и тот же). Эти утверждения для Маймонида предстают тем, что Томас Кун впоследствии назовет «парадигмой» и «нормальной наукой», т.е. аксиомами его картины мира. Эти постулаты целиком определены «Физикой» Аристотеля и ее арабской рецепцией.

В 13-й главе второй части «Путеводителя», разбирая в сравнении мнения еврейской традиции, философов-неоплатоников и Аристотеля, рабби Моше рассуждает о примордиальном бытии: «Когда говорят, что Бог *был* (курсив мой. – Г.А.) до того, как был сотворен мир, [то само] слово “был” указывает на время. Итак, все, что мысленно возникло бы на протяжении⁶ его существования, перед тем, как был сотворен мир, – продолжительность⁷, которой нет конца. Это предполагает время или подобие времени. Если не подтверждается, что это время, потому что время – без сомнения – акциденция (תְּלִיָּוָה – *микрэ*)⁸, то, по нашему мнению, оно состоит из сотворенных акциденций – как то: чернота или белизна, – а поэтому у него нет качества. Однако, несомненно, акциденция связана с движением, как объяснялось в словах Аристотеля⁹, который объяснял время и подтверждение его существования» [Маймонид, Путеводитель, 190]. Действительно, говорит Маймонид, насколько наше понятие «он был» применимо к тому, что было *до* мира, а значит, и *до* времени? К тому же невозможно еще с эпохи Аристотеля соотнести вечное Существо со временем. Стагирит отмечал в «Физике», что «время само по себе скорее причина уничтожения: оно есть число движения, движение же лишает [существующее] того, что ему присуще. Отсюда ясно, что вечные существа... не находятся во времени, так как они не объемлются временем и бытие их не измеряется временем» [Аристотель, 1981, с. 153]¹⁰. Для монотеистических философов главным было Одно вечное Существо, но постановка проблемы осталась: если Бог существует, а существование так или иначе связано со временем, то как Он *был* до мира и до начала времени? Впоследствии Хасдай Крескас предложит неортодоксальное решение этого вопроса. Вновь к этому вопросу Маймонид вернется в 30-й главе.

Другой космологический пассаж присутствует в 24-й главе. Разбирая основы птолемеевской астрономии, Маймонид цитирует арабского коллегу (показывая тем самым источник своего астрономического знания): «Сказал Абу

⁵ Ниже в данной работе будут разобраны подобные маймонидовы идеи, имеющие космологическую интерпретацию, и сравнены с позицией мудрецов Талмуда.

⁶ תְּלִיָּוָה (*мешихут*) восходит к термину תְּלִיָּוָה (*мешех*) к одному из значений приводит значения: Länge, Ausdehnung, Dimension [Klatzkin, 1928, S. 423].

⁷ Так же – *мешихут*.

⁸ Я. Клацкин дает первое значение Akzidenz [Klatzkin, 1928, S. 470].

⁹ Й. Капах дает отсылку на «Физику», IV, 10 и последующие до конца IV книги главы.

¹⁰ Phys., IV, 12; 221b, 2–4.

Бакар ибн Аль-Цаиг в своих трудах по астрономии, что существование эпицикла¹¹ невозможно: и это с необходимостью¹², и – вдобавок – поэтому необходимы из того, что невозможно, то есть из существования орбиты-радианта¹³» [Маймонид, Путеводитель, 217]. Первые сомнения в правильности средневековой версии системы Птолемея среди арабских астрономов Маймонид не просто фиксирует, но и передает своему ученику. Исследовательница Маймонида Сара Струмза (Stroumsa) пишет об изменении философии на Пиренеях при альмохадском нашествии¹⁴, которое в юности пережил РаМБаМ: «Альмохадский способ мышления мог оставить следы и на научной, и на философской мысли Аль-Андалуса. Так, альмохадское влияние было рассмотрено Саброй¹⁵ как то, что он обозначил как: “андалузский мятеж против птолемеевской астрономии”» [Stroumsa, 2009, p. 80]. В этом смысле расхождения Маймонида с «Альмагестом» могут быть помещены в более широкий контекст радикальных преобразований, сделанных арабскими астрономами. Струмза продолжает: «Астрономические модели, основанные на Птолемея, давали объяснения для результатов, по-другому никак не объяснимых, но эти модели явно противоречили аристотелевской физике. Арабские астрономы в общем разделяли эту противоречивую позицию, следуя птолемеевской астрономии, и в то же время поддерживая перипатетическую физику. Некоторые же андалузские мыслители, тем не менее, как Битруджи¹⁶, считали такое противоречие недопустимым и отвергали птолемеевские модель и доказательства» [Ibid.]. Маймонид, тем не менее, не столь акцентирует внимание на противоречиях между системами мира Аристотеля и Птолемея, как арабо-андалузские астрономы – *opus magnum* РаМБаМа помогает другим *невухим*¹⁷, которых волнует противоречие перипатетизма и постталмудического иудаизма, а не наблюдательных данных и зашедшей в тупик птолемеевской астрономии.

В 30-й главе рассматривается особый аспект проблемы времени. Вначале Маймонид строго разделяет термины *p'ushon* и *p'eshit*, что буквально можно перевести как «первый, начальный» и «Первоначало» [Маймонид, Путеводитель, 232] соответственно. Однако Я. Клацкин указывает специфически средневековые значения: для *p'ushon* – «сущее от века, извечное», давая перевод

¹¹ Букв: «орбита вращения».

¹² Капах отмечает на это невозможно: «что эпицикл оставляет свое место, ведь это опровергает согласно им местоположения вещей».

¹³ Букв: «окружающей орбиты».

¹⁴ Альмохадское нашествие – вторжение на Пиренейский полуостров одной из радикальных мусульманских групп в 1146 г. из Западного Магриба. Альмохады ратовали за очищение ислама и возвращение к его «первоначальной форме».

¹⁵ Абдельхамид Сабра (1924–2013) – американский историк науки, профессор Гарвардского университета. Здесь Сара Струмза имеет в виду его статью The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy: Averroes and al-Bitruji, вышедшую в 1984 г. в Кембридже в сборнике «Transformation and Tradition in the Science: Essays in Honor of Bernard Cohen».

¹⁶ Нур Ад-дин Аль-Битруджи (латинизированное: Альпетрагий) (ум. ок. 1204) – арабский андалузский астроном и религиозный деятель, кади.

¹⁷ М. Дрор на статью פִּיבּוּחַ (*navuh*) приводит значения: 1) смущенный, растерянный, сконфуженный, 2) заблудший [Дрор, 2005, с. 269], Я. Клацкин же переводит как *verlegen, ratlos, un-schlüssing* (Vol. III, Nun – Qof, p. 13).

der Ewige, urewig [Klatzkin, 1928, S. 640]; для *p'ešum* – «имеющее начало», приводя аналоги в других языках: Prinzip, Grundursache, ἀρχή [Ibid., S. 643]. Обращаясь к узусу этих терминов в иврите, Маймонид – как это часто происходит в «Путеводителе» – использует библейские аллюзии: к слову *p'išon* он приводит термин *txila* и стих из пророка hOшеа (Осии): «Начало (*txila*) речи Господней к hOшеа» (Ос., 1:5), а к термину *p'ešum* дает объяснение: «*p'ešum* – это потому что оно было определено с головы (*p'oš*), которая – начало (*p'ešum*) для живого существа... а Вселенная не была создана в начале во времени, подобно тому как созданы были мы с вами, а потому и сказано “В начале (*бере'šum*) [сотворил Бог]”» [Маймонид, Путеводитель, с. 233]. Очевидно, и это подчеркивает Й. Капах, что здесь он отсылает к 13-й главе второй части рассматриваемого труда, где разбиралось примордиальное бытие Бога до начала Творения. Приводя этот пример, рабби Моше, следуя правилам еврейской герменевтики, читает предлог ך (бе) – «в» просто как букву ך (бейт), имеющую цифровое значение «2». Иными словами, Маймонид хочет предложить прочтение: «Во-вторых/со второго раза/со второго начала Бог сотворил небо и землю». На это Й. Капах в своем комментарии отмечает: «О сущности термина “начало” (*p'ešum*) см: Платон, Федр, 24» [Там же]. Скорее всего, исследователь Маймонида имеет в виду следующий фрагмент: «Начало же не имеет возникновения. Из начала необходимо возникает всё возникающее, а оно само из ничего не возникает. Если бы начало возникло из чего-либо, оно уже не было бы началом. Так как оно не имеет возникновения, то, конечно, оно и неуничтожимо» [Платон, 2007, с. 185]¹⁸. Это размышление об ἀρχή, по мнению Капах, через сирийские и арабские переводы и трактовки доходит до Маймонида, который трактует его как *p'ešum* – абсолютное начало. Но, как РаМБаМ указывал выше, начало мира не может быть абсолютным началом, т.к. до мира был его Творец.

Как еврейский мыслитель, он обращается здесь к авторитету мудрецов поздней Античности из компендиума «Берешит Раба»: «Сказал рабби Йегуда бен рабби Симон: – Не написано здесь “был вечер”, но “и был вечер”, отсюда следует, что порядок времен был еще прежде этого. Сказал рабби Абагу: – Отсюда [следует], что Святой, благословен Он, сотворял миры и разрушал их, пока не создал этот [мир]» [Берешит Раба, 2012, с. 93]¹⁹. Действительно, первая глава книги Бытия рефреном повторяется *va-йеху 'эвев va-йеху вокер* – «и был вечер и было утро». Из русского перевода не совсем ясно толкование рабби Йегуды, на которое опирается Маймонид, однако в оригинале противопоставляются формы глагола «быть» в имперфекте *йеху* и в перфекте *хайа*. Поскольку здесь употреблен «перевернутый» через букву ם (вав) в прошедшее время имперфект, то интерпретация допускает некую неопределенно долгую длительность в прошлом – до Сотворения. Р. Кипервассер полагает, что здесь дело не столько в грамматических временах, сколько в букве ם (вав), – который есть прежде всего союз «и»: «Из употребления в начале предложения соединительного “и” толкователь заключает, что “вечер” соединен с чем-то ему

¹⁸ Phaedrus, 245 d–e.

¹⁹ Берешит Раба, 2012, 3:7.

предшествовавшим, но это не утро и не день, а некий порядок времен» [Берешит Раба, 2012, с. 93, в прим.]. Кроме того, Маймонид цитирует – как уже было видно выше – мыслителя, предполагавшего множество миров – рабби Абау. Однако эта множественность не пространственная, но временная: миры возникали и исчезали. Но эта позиция, проглядываемая в некоторых эллинистических космологиях, не выводится с очевидностью из реффрена 1-й главы Бытия. Р. Кипервассер предполагает: «Оно содержит ответ на вопрос, поставленный первым толкователем (р. Йеудой бен р. Симон. – Г.А.): если до первого “вечера” что-то существовало, то чем было это что-то? Оказывается²⁰, что сотворенному миру предшествовали иные миры со своим порядком времен» [Там же]. Сам рабби Абау пытается предложить «логику» Бога: «Сказал Он: этот (мир. – Г.А.) приятен Мне, а те (предшествующие миры. – Г.А.) неприятны Мне» [Там же, с. 93]. Эта «логика» во многом предвосхищает идею «совершеннейшего из возможных миров» из «Опытов теодицеи» Г.-В. Лейбница. Однако у рабби Абау все варианты миров были уже «проработаны» Богом, в конце концов и оставлен был наиболее оптимальный вариант – наш мир.

Компилятор Берешит Раба впоследствии добавил мнения других раввинов, которые пытаются подвести указанное мнение под герменевтику текста книги Бытия. Но Маймонида здесь интересует не столько истолкование, сколько философская позиция рабби Абау: «Это более странный вид извечного [бытия], а ты [читатель,] уразумей, на чем же были основаны их [позиции]. Это существование времени задолго до [возникновения] этого солнца» [Маймонид, 2008, с. 233]. Действительно, время – еще с Античности – ассоциировалось с движением небесных светил, и с очевидностью для традиционного сознания время – это путь солнца по небу²¹. Х. Маккоби полагает, сравнивая взгляд Маймонида на вышеуказанные мидрашистские позиции с методом его оппонента, Хасдая Крескаса, что «Маймонид смело сталкивает мнения двух мудрецов, говоря, что комментарии их один хуже другого. Подобная непочтительность была просто невозможна для Крескаса» [Massoby, 2002, р. 167]. Как будет показано ниже, Маккоби немного преувеличивает: количество неортодоксальных умозаключений у Крескаса не меньше. Но возвращаясь к концепции «совершеннейшего из миров», Маккоби отмечает, сравнивая взгляды рабби Йеуды и рабби Абау: «Маймонид говорит, что это (высказывание рабби Абау. – Г.А.) хуже, чем первое высказывание (рабби Йеуды. – Г.А.), не только потому, что ставит под сомнение творение этого мира из ничего, но изображает его *последним* (курсив мой. – Г.А.) в долгом, возможно бесконечном, ряду творений» [Ibid., р. 168]. Иными словами, для РаМБаМа идея *creatio ex nihilo* является

²⁰ По логике рабби Абау.

²¹ См. оценку этой идеи Аристотелем: «Одни говорят, что время есть движение Вселенной, другие – что это сама [небесная] сфера... хотя часть круговращения [Неба] есть какое-то время, но [само время] ни в коем случае не круговращение: ведь любой взятый [промежуток времени] есть часть круговращения, но не [само] круговращение» (Phys., 218b) [Аристотель, 1981, с. 146].

основополагающей, с другой стороны, толкование рабби Абау уводит к «дурной бесконечности», а также это подрывает то, что впоследствии назовут «космологическим аргументом».

Отдельно стоит коснуться вопроса об интерпретации Маймонидам эллинистических еврейских учений *Ма'асе Б'ерешит* и *Ма'асе Меркава*.

Так, о мистическом влиянии на учение о примордиальной материи у Маймонида Сара Пессин пишет: «Собственная Маймонидова позиция относительно первоматерии может быть выражена в его взглядах на стихи 1:1–28 из Книги Иезекииля – “Деяние Колесницы”, ...истолкованные Маймонидам натурфилософски так же просто как и интерпретация аристотелевских утверждений о космосе» [Pessin, 2009, p. 283]. Действительно, многие исследователи, как было уже отмечено, сравнивают *Ма'асе Меркава*, как это понимал сам РаМБаМ, с метафизикой. Более того, он сам пишет, комментируя пронизанный позднеэллинистическим мистицизмом талмудический трактат «Хагига»: «...удалось мне выяснить, изучая речения мудрецов, ...что они называют “Учением о Начале” естественные науки и проникновения в начало сущего, а под “Учением о Колеснице” они подразумевают Божественную науку, которая представляет собой рассуждение о сущем в целом» [Маймонид, 2008, с. 17, в прим.].

Во второй части «Путеводителя», главе 26, посвященной мистическому Трону Славы (*кисэ' ха-кавод*), Маймонид пишет: «Материя небесная отлична от материи земной, и два [вида] материи крайне не похожи: одному [виду] уготовано быть превознесенным из-за его превосходства и величия, и Он освещает вид его, а вторая материя далека от Его возвышенного света и сияния, это – низкая материя» [Там же, с. 222]. Пессин уточняет: «Маймонид видит в разработанном “Иезекииловом” Учении о небесном Троне аллегорию онтологического разделения между подлунной телесностью и небесного тела отделенных (от материи. – Г.А.) интеллектов, те самые интеллекты, которые в его системе Аристотеля – Аль-Фараби (иными словами перипатетически – нео-платонической) являются интеллектуальными сущностями, движущими соответствующие им сферы» [Pessin, 2009, p. 286]. Как уже было отмечено при анализе «Мишне Тора», Маймонид полагает *галгалим* не только живыми, но и интеллектуальными. По мнению Пессин, *Ма'асе Меркава* для РаМБаМа – учение о надлунном мире, а точнее, о том, как интеллекты движут орбиты светил и сами светила.

Весьма важна для Маймонида полемика против астрологии. В 1194 г. он пишет целое послание «Мудрецам Марселя», направленное против этой столь популярной тогда «дисциплины». Д. Йеллин отметил, что «его письмо было знаменательным в той эпохе и заняло достойное место в контексте протеста Ибн Эзры против веры в чертей» [Yellin, Abrahams, 1903, p. 144]. Данная работа была написана на иврите, и на сегодняшний момент существует ее перевод на русский язык, выполненный Меиром Левиновым²².

²² Его перевод озаглавлен как «Послание мудрецам Монпелье о приговоре звезд» и вышел в сборнике [Маймонид, 2011, с. 408–428]. Существует множество версий, куда же писал Маймонид, поэтому его работа в разных источниках называется и как «Послание в Марсель»,

Аргументы Маймонида против астрологии делятся на философские и теологические. Для данного исследования будут интересны первые.

Для начала рабби Моше отмечает, что может быть объектом веры. Открывает Маймонид список из трех положений, из которых «первая вещь – та, для которой есть ясное доказательство, [опирающееся] на человеческий разум, [такое], как, например, [дают] арифметика, геометрия и астрономия» [Маймонид, 2011, с. 413]. Таким образом, для РаМБаМа как философа – за несколько веков до декартовской *claritas* – важны доказательность и ясность, которая выражается в математических *par excellence* дисциплинах. Он использует термин *рэ'айа брура*, который М. Левинов переводит как «ясное доказательство». Само это сочетание в оригинале – плеоназм, и Я. Клацкин объясняет *рэ'айа* как «логическое доказательство» [Klatzkin, 1928, S. 639], а термин ברור (*барур*) (мужской род от *брура*) переводит как *klar, genau, rein* [Ibid., S. 55]. Таким образом, *рэ'айа брура* можно понять как «чисто логическое доказательство». Возникает логичный вопрос: а зачем верить в то, что и так ясно? Для этого нужно обратиться к оригинальному названию тезиса: «Вещи/слова/утверждения, которые достойны того, чтобы верить (*ле-хаамин*) в них». Ивритский корень אמן присутствует в известном слове *Amen* (собственно калька с ивритского *амэн*), а также в словах *эмуна* и האמנה *хаамана*, которые оба переводятся как «вера». Но у этого корня существует знание «убеждение», что показывает и Клацкин, приводя для слова *хаамана* перевод не только *Glaube* и *Bekenntnis*, но и *Überzeugung*, т.е. убеждение, уверенность [Ibid., S. 94]. А по-настоящему быть уверенным, по мнению Маймонида, можно в том, что ясно. То есть здесь вопрос не только религиозной веры, но и убежденности в реальности явлений материального мира, твердый «наивный реализм»: что воспринимаемо – есть и что есть – воспринимаемо. И в этом возможно убедиться только при помощи дисциплин *хохмат ха-хешибон*, *гематриот*, *ткуфот*. Первый термин Я. Клацкин переводит как *Arithmetik* [Ibid., S. 198], а вот второй и третий термины особенно интересны в талмудическом контексте. Стоить сказать, что термин *ткуфот* изначально означал дни солнцестояний и равноденствий, а *гематрийот* – «гематрии», т.е. особый способ отождествления какого-либо слова по числовому значению букв, из которых это слово состоит, – весьма распространенный в эпоху эллинизма и Поздней Античности метод герменевтики. В трактате «Пиркей Авот», буквально «Главы отцов», являющемся собранием моралий и сентенций, есть высказывание: «Рабби Элизер (сын) Хисмы говорит: Гнёзда²³ и основы нечистых²⁴ – это [само] тело религиозных

и как «Послание в Монпелье». Однако некоторые исследователи и издатели используют более нейтральное название: «Послание мудрецам Франции».

²³ Религиозные законы, основанные на девторономических стихах: «Если попадётся тебе птичье гнездо на дороге, на каком-либо дереве или на земле с птенцами или яйцами, и мать сидит на птенцах или на яйцах, то не бери матери вместе с детьми; Отпустить ты должен мать, а детей ты можешь взять себе, чтобы было тебе хорошо и продлить дни твои» (Втор., 22:6–7). В послехрамовом иудаизме эти строки стали символом благочестивого и порядочного поведения.

²⁴ В оригинале טמא (нида) – «женщина во время циклов». Для иудаизма очень важно, чтобы *coitus* совершался не во время «нечистоты» и не в течение недели после. Раввинистические интеллектуалы разработали разветвленное и проработанное законодательство на этот счет.

законов. Солнцестояния же и гематрии – десерты к [зрелой] мудрости»²⁵. Во времена составления этого трактата (начало Новой эры) термин *ткүфот* приобрел значение метода вычисления равноденствий, что было важно для иудаизма, т.к. к весеннему равноденствию привязан праздник Песах. А термин *гиматрия*, восходящий к греческому $\gamma\epsilon\omega\mu\epsilon\tau\rho\iota\alpha$, уже в то время в еврейской среде обрел значение одного из герменевтических методов. Смысл этой максимы из «Пиркей Авот» прост: еврейскому интеллектуалу (раввину по преимуществу) надлежит сначала понять обыденность – с этической или интимной стороны – с точки зрения религиозного законодательства, а уже потом заниматься расчетами и герменевтикой (что в ту эпоху было близко к гностицизму). Однако во времена Маймонида указанные термины переменяли значения. Так, *ткүфот* стало означать астрономию вообще, а *гиматрия* вернуло себе «родное» греческое значение. Таким образом, он читает указанную сентенцию как человек Высокого Средневековья, иронизируя над античным видением проблемы. Впоследствии о фундаментальности этих наук – как гносеологической, так и онтологической – будет писать Герсонид. Но сам примат рациональности несколько не удивителен для Высокой схоластики, как христианской, так и еврейской.

И лишь только вторым пунктом, когда «воспринимается человеком посредством одного из [его] пяти чувств» [Маймонид, 2011, с. 413], и только третьим пунктом в качестве объекта доверия интеллектуала, по мнению Маймонида, идет Откровение: «...знание, которое человек получает от пророков и праведников» [Там же].

Философ разбирает исторические истоки астрологии: «Все труды по этому поводу написали вавилоняне, халдеи, египтяне и хананеяне, ошибочно назвавшие это премудростью, ибо такова была их религия и вера в те дни» [Там же, с. 416]. Маймонид показывает, что эта дисциплина появилась в контексте ближневосточной культуры и в конкретный исторический период. Его позиция недалека от современной точки зрения, полагающей, что родина «астрономо-астрологии»²⁶, комплекса первоначальных знаний о Вселенной

²⁵ Авот, 3:23.

²⁶ См. монографию [Brown, 2000], где автор пишет на счет этого термина: «Понятие “астролого-астрономия” будет использоваться, чтобы объяснить ту область месопотамского знания, представленного здесь. Оно не тождественно ни космологии, ни космогонии... Астрономия и астрология... были взаимозаменяемыми понятиями вплоть до VI в. н.э... Нет известных текстов из Месопотамии, которые носят астрономический характер, у которых бы не было астрологического назначения» [Ibid., p. 7]. И в глазах интеллектуалов Античности астрология четко ассоциировалась с творчеством вавилонян – хрестоматийным примером здесь могут служить строчки Горация: «quem tibi finem di dederint, Leucosoe, nec Babylonios temptaris numeros». Кроме того, термин, который заимствуется здесь у Брауна, имеет основания и в классических языках: так, И.Х. Дворецкий в Древнегреческо-русском словаре на статью $\alpha\sigma\tau\rho\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ приводит одно-единственное значение «учение о небесных светилах, астрономия», ссылаясь на Ксенофонта, Аристотеля и Плутарха [Дворецкий, 1958, с. 252], а на статью $\alpha\sigma\tau\rho\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ – первым значением «астроном» [Там же]; в Латинско-русском словаре того же автора термины *astrologia* и *astrologus* в след за греческими оригиналами переводятся соответственно «наука о небесных светилах» и «астроном» [Там же, с. 108].

и магического взаимодействия с ней, действительно, Древний Ближний Восток²⁷.

Авторитеты для Маймонида – *хахмей яван* и *хахмей парас* – мудрецы Греции и мудрецы Персии соответственно, – с его точки зрения, напрочь отрицали астрологию. Противопоставляя звездочетство настоящей астрономии, философ указывает на ее функции: от знания форм сфер до календарных вычислений [Маймонид, 2011, с. 417–418].

И, конечно, для Маймонида важен вопрос о вечности мира и его сотворенности. Для начала он весь мир называет *гальгаль*²⁸, что М. Левинов перевел как «сфера». РаМБаМ перечисляет три основных существовавших на этот счет тогда мнения: 1) «сфера не [подлежит] ни возникновению, ни уничтожается» [Там же, с. 419]; 2) «сфера уничтожима и сотворена Богом, но есть одна вещь, существующая вместе с Творцом, “как глина в руке горшечника”²⁹» [Там же]; 3) «Святой, благословен Он, создал все сотворенное из ничего и... помимо Творца нет никакой другой вещи, помимо творения, которое Он произвел» [Там же, с. 420]. Иными словами, это теории: 1) вечного мира, т.е. перипатетическая; 2) примордиальной материи, распространенная среди неоплатоников; 3) творения *ex nihilo*, защищаемая ортодоксами. Маймонид говорит, что среди философов существует «большое разногласие... относительно всего этого мира» [Там же, с. 418], но при этом не осуждает ни одну из сторон и не утверждает, что она из них более «правильная». Даже о последней он пишет: «И в этом пункте существует большой разнобой мнений, но эта идея, которую постиг Авраам, отец наш. И уже написана об этом тысяча книг, доказательствами, подогнанными одно к другому» [Там же, с. 420]. Здесь Маймонид намекает на позднеантичную (по всей видимости) книгу *сэфер йецира*, авторство которой раввинистическое предание приписывает библейскому патриарху Аврааму.

Итак, выступая против астрологии и используя философские аргументы, Маймонид, с одной стороны, апеллирует к истории ее происхождения, авторитету «мудрецов Греции», с другой – подчеркивает многообразие натурфилософских систем мира, смутно намекая на их равноправность.

Таким образом, Маймонид выстраивает рационалистическую стратегию видения Вселенной, где нет места суевериям, где в первую очередь исследователь опирается на рациональное познание, а лишь потом на чувственные его формы. Авторитетами для него выступают не только мудрецы Талмуда, но и греческие философы, а также персидские и арабские ученые. Догматизируя некоторые фрагменты из аристотелевской «Физики», Маймонид пытается проанализировать их с помощью пассажей из мидрашистской литературы, приходя к полной рационализации даже мистических учений *Ма'асе Берешит* и *Ма'асе Меркава*. Они для него становятся частью философской физики. Маймонид сомневается в существовании эпициклов, считая их бесполезными для объяснения конструктором. Он также подробно останавливается на идее

²⁷ Классическая «История астрономии» А. Паннекука (Pannekoeck) начинается с глав «Знания о небе в Древнем Вавилоне», «Ассирийская астрология», «Новая вавилонская наука», «Халдейские таблицы» (см: русский перевод [Паннекук, 2010]).

²⁸ Маймонид этим словом обозначает некую абстрактную границу всего.

²⁹ Иер., 18:6.

существования множества миров в прошлом. Хотя эта идея не импонирует ему, но он считает ее важной для разбора. Ведь идея того, что до нашего, «наилучшего», мира были миры «забракованные», приподнимает завесу таинственности с *Ma'ase Bereshit*, немного десакрализуя эту доктрину и превращая в начало философской теодицеи.

Такой подход стал пиком рационализма XII в., уступив впоследствии мистическому возрождению XIII–XIV вв., который – в свою очередь – отойдет на задний план в еврейском мире в рационализме XV столетия.

Список литературы

- Аристотель, 1981 – *Аристотель*. Собрание сочинений: 4 т. Т. 3 / Под ред. И.Д. Рожанского. М.: Мысль, 1981. 613 с.
- Берешит Раба, 2012 – *Мидраш Раба (Великий Мидраш)*. Берешит Раба. Т. 1 / Пер. с иврита Я. Синичкина, А. Членовой. М.: Книжники, 2012. 880 с.
- Великие Писания, 1525 – [Великие Писания с комментариями. Т. 2. Первые пророки. Венеция, 1525, 413 с.] וַ 413 ה' רפ"ה, ויניציאה, ויניציאה, ויניציאה, ויניציאה
- Дворецкий, 1958 – *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т. 1 / Под ред. С.И. Соболевского. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. 1043 с.
- Дворецкий, 1976 – *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь / Ред. К.Н. Яблонская, Г.А. Барышева. М: Изд-во Русский язык, 1976. 1096 с.
- Дрор, 2005 – *Дрор М.* Еврейско (иврит) – русский словарь. Тель-Авив: Ам Овед, 2005. 460 с.
- Маймонид, 2008 – [*Рабби Моше бен Маймон* Путеводитель растерянных. Иерусалим, 2008. 445 с.] וַ 445 ה' תשס"ה, ירושלים, ירושלים, ירושלים, ירושלים
- Маймонид, 2011 – *Моше бен Маймон* Послания и другие труды / Пер. с иврита В. Нечипуренко, М. Левинова. М.: Лехаим, 2011. 688 с.
- Паннекук, 2010 – *Паннекук А.* История астрономии / Пер. с англ. Н.И. Невской; под ред. Б.В. Кукаркина, П.Г. Куликовского. М.: Изд-во ЛКИ, 2010. 592 с.
- Платон, 2007 – *Платон*. Собрание сочинений: 4 т. Т. 2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во СПбГУ; Изд-во Олега Абышко, 2007. 626 с.
- Сират, 2003 – *Сират К.* История средневековой еврейской философии / Пер. с англ. Т. Баскаковой. М.: Мосты культуры, 2003. 709 с.
- Brown, 2000 – *Brown D.* Mesopotamian planetary Astronomy-Astrology. Groningen: STYX Publications, 2000. xii+322 p.
- Klatzkin, 1928 – *Klatzkin Jac.*, Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae et Veteris et Recentioris. Lipsae, Berlin: Verlag Eshkol, 1928. 796 S.
- Maccoby, 2002 – *Maccoby H.* Crescas' Concept of Time // Time and Eternity: the Medieval Discourse / Ed. by G. Jaritz and G. Moreno-Riaño. Turnhout: Brepols Publishers, 2002. P. 163–170.
- Pessin, 2009 – *Pessin S.* Matter, Form, and the Corporeal Cosmos // The Cambridge History of Jewish Philosophy. From Antiquity through the Seventeenth Century. Vol. 1 / Ed. by S. Nadler, T.M. Rudavsky. N.Y.: The Cambridge University Press, 2009. P. 267–301.
- Stroumsa, 2009 – *Stroumsa S.* Maimonides and His World. Portrait of Mediterranean Thinker. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2009. 248 p.
- Wolfson, 1929 – *Wolfson H.A.* Crescas' Critics of Aristotle: Problems of Aristotle Physics in Jewish and Arabic Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 1929. 759 p.
- Yellin, Abrahams, 1903 – *Yellin D., Abrahams I.* Maimonides. London: Macmillan and Co., 1903. 178 p.

**Maimonides' Metaphysics and Cosmology
in "The Guide for Perplexed"
and in "The Epistle to the Sages of Marseille"**

Gennady P. Andreev

Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation;
e-mail: jew.kulturolog@gmail.com

Rabbi Moshe ben Maimon (Maimonides) in the Second part of his main philosophical treatise *The Guide for Perplexed* analyzes geocentric cosmology which was for his epoch as paradigm. Also there he considers peripatetic ideas on Pre-eternity of the Universe and concept of multitude of worlds. He challenges and queries Post-Ptolemaic concept of epicycles what is so indistinctive for 12th century. Also two Medieval Jewish mysterious doctrines named *Ma'ase Bereshit* (Action of Creation) and *Ma'ase Merqava* (Action of Charriot) are analyzed by him in light of popular for Jewish High Middle Age interpretation as Physics and Metaphysics respectively. Mystical Talmudic teaching on *Kise ha-Kavod* (the Throne of [Divine] Glory) is interpreted as Peripatetic view on superlunary world. In *The Epistle to the Sages of Marseille* Maimonides sets some criteria up for rational faith and regards fundamental arguments against astrology by dividing pre-scientific cosmology and superstitions. He considers concept of *rea'ya brura* (pure viewing or clear proof) in epistemological and ontological sense. To rabbi Moshe logic of mathematical proof (and Pre-Scientific Knowledge at all) and sensual perception have got more weight than Biblical prophets literary words.

Keywords: Maimonides, cosmology, metaphysics, Aristotelism, The Guide for Perplexed, The Epistle to Sage of Marseille, Medieval Jewish Physics

Citation: Andreev G.P. "Maimonides' Metaphysics and Cosmology in «The Guide for Perplexed» and in «The Epistle to the Sages of Marseille»", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 32–46.

References

- [Rabbi Moses ben Maimon] רבינו משה בן מימון. מורה הנבוכים. ירושלים, תשס"ה
The Guide of Perplexed. Jerusalem, 2008. (In Hebrew)
- מקראות גדולות, נביאים ראשונים. ויניציאה, רפ"ה
[*The Great Scriptures, Hebrew Bible with Classical commentaries*], Vol. 2, Early Prophets. Venice, 1525. 413 p. (In Hebrew)
- Aristotle, *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 3, ed. by I.D. Rozhanskii. Moscow: Mysl' Publ., 1981. 613 p. (In Russian)
- Brown, D. *Mesopotamian planetary Astronomy-Astrology*. Groningen: STYX Publications, 2000. xii+322 p.
- Dvoretiskii, I.Kh. *Drevnegrechesko-russkii slovar'*. T. 1 [Greek-Russian Dictionary. Vol. 1], ed. by S.I. Sobolevskii. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannykh i natsional'nykh slovarei, 1958. 1043 p.
- Dvoretiskii, I.Kh. *Latinsko-russkii slovar'* [Latin-Russian Dictionary], ed. by K.N. Yablonskaya, G.A. Barysheva. Moscow: Russkii yazyk Publ., 1976. 1096 p.
- Dror, M. *Evreisko (ivrit) - russkii slovar'* [Hebrew-Russian Dictionary]. Tel-Aviv: Am Oved, 2005. 460 p.
- Klatzkin, Jac., *Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae et Veteris et Recentioris*. Lipsae, Berlin: Verlag Eshkol, 1928. 796 S. (In German, In Hebrew)

Maccoby, H. "Crescas' Concept of Time" in: *Time and Eternity: the Medieval Discourse*, ed. by G. Jaritz and G. Moreno-Riaño. Turnhout: Brepols Publishers Brepols Publishers, 2002, pp. 163–170.

Midrash Raba, Bereshit Raba, T. 1 [Great Midrash, Bereshit Rabah, Vol. 1], trans. by Ya. Sinichkin, A. Chlenova. Moscow: Knizhniki Publ., 2012. 880 p. (In Russian)

Moses ben Maimon, *Poslaniya i drugie trudy* [Epistles and other works], trans. by V. Nechipurenko, M. Levinov. Moscow: Lekhaim Publ., 2011. 688 p. (In Russian)

Pannekoek, A. *Istoriya astronomii* [A History of Astronomy], trans. by N.I. Nevskaya, ed. by B.V. Kukarkin, P.G. Kulikovskii. Moscow: LKI Publ., 2010. 592 p. (In Russian)

Pessin, S. "Matter, Form, and the Corporeal Cosmos", *The Cambridge History of Jewish Philosophy. From Antiquity through the Seventeenth Century*, ed. by S. Nadler, T.M. Rudavsky. N.Y.: The Cambridge University Press, 2009, pp. 267–301.

Plato, *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 2, ed. by A.F. Losev and V.F. Asmus. St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ.; Oleg Abyshko Publ., 2007. 626 p. (In Russian)

Sirat, C. *Istoriya srednevekovoi evreiskoi filosofii* [A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages], trans. by T. Baskakova. Moscow: Mosty kul'tury Publ., 2003. 709 p. (In Russian)

Stroumsa, S. *Maimonides and His World. Portrait of Mediterranean Thinker*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2009. 248 p.

Wolfson, H.A. *Crescas' Critics of Aristotle: Problems of Aristotle Physics in Jewish and Arabic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1929. 759 p.

Yellin, D., Abrahams, I. *Maimonides*. London: Macmillan and Co., 1903. 178 p.

С.Л. Бурмистров

Пауль Дойссен как философ

Сергей Леонидович Бурмистров – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН. Российская Федерация, 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая наб. 18; e-mail: SLBurmistrov@yandex.ru

Пауль Дойссен (1845–1919) как философ был последователем А. Шопенгауэра и в своей основной философской работе «Основы метафизики» развивал учение о мировой Воле, проявляющейся у живых организмов как органы тела и инстинкты, а у человека также и как желание. Интеллект – высшая форма развития Воли, но может освободиться от нее: временно – в эстетическом созерцании и навсегда – в преодолении Воли ею же самой. Интерес к философии Шопенгауэра повлиял и на воззрения Дойссена как востоковеда. Индийская философия анализировалась им в сопоставлении с европейской, он усматривал неслучайные сходства между философскими учениями, выросшими в этих культурах, что свидетельствовало о принципиальной общности законов философского мышления, не зависящих от культурной принадлежности философа. На этом основании он ставил вопрос о возможности и путях сравнительного изучения философии. В своем отношении к индийской культуре он воспроизводил и развивал идеи немецких романтиков, искавших новых путей развития культуры за пределами западной цивилизации. Интересы П. Дойссена как исследователя индийской философии были, по существу, продолжением его интересов как философа. Но они сохраняют всю востребованность и сегодня, т.к. философская компаративистика открывает перспективы для той интеркультурной метафизики, имеющей и религиозное измерение, над проектом которой одним из самых первых стал работать П. Дойссен.

Ключевые слова: немецкая философия XIX в., Пауль Дойссен, Артур Шопенгауэр, метафизика, история индологии, мировая Воля, романтизм, сознание, теория познания, религия

Ссылка для цитирования: Бурмистров С.Л. Пауль Дойссен как философ // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 47–67.

Пауля Якоба Дойссена (Paul Jacob Deussen, 1845–1919) знают в основном как индолога, исследователя индийской религии и философии. Его роль в развитии мирового востоковедения и в самом деле трудно преувеличить. Гораздо менее известен он как философ, хотя его философское наследие представляет определенный интерес как для истории западной философии XIX в., так и для истории европейского востоковедения.

Общеизвестно, какое значение придавал индийской философии в становлении собственной философской концепции Артур Шопенгауэр. Он не только признавал влияние учений Вед и упанишад, но и утверждал, что в будущем санскритская литература сыграет в культурной жизни Запада такую же колоссальную роль, какую в XV в. сыграла литература античная, и отмечал, что его концепцию поймет наилучшим образом тот, кто понял учения Платона, Канта и индийскую мудрость [Шопенгауэр, 2005, с. 11]. Столь же высоко оценивал буддизм – единственную мировую религию, возникшую в рамках ареала индоевропейских языков, – Фридрих Ницше, воззрения которого формировались под значительным влиянием идей Шопенгауэра. «Буддизм во сто раз реальнее христианства, – он представляет собою наследие объективной и холодной постановки проблем, он является *после* философского движения, продолжавшегося сотни лет; с понятием “Бог” уже было покончено, когда он явился. Буддизм есть единственная истинно *позитивистская* религия, встречающаяся в истории; даже в своей теории познания (строгом феноменализме) он не говорит: “борьба против греха”, но, с полным признанием действительности, он говорит: “борьба против страдания”», – писал Ницше в «Антихристианине» [Ницше, 1996, с. 645] (впрочем, справедливости ради надо заметить, что Ницше здесь принимал желаемое за действительное: с понятием личного бога в Индии отнюдь не было покончено ни до буддизма, ни после него). Мы неслучайно упоминаем этих двух великих мыслителей, интеллектуальное наследие которых во многом определило пути развития Запада в XX в., ибо именно они в известной степени определили интеллектуальный облик Пауля Дойссена как философа. На это указывает и посвящение Шопенгауэру на титульном листе первой крупной работы Дойссена как индолога – «Шестьдесят упанишад Вед» (*Sechzig Upanishad's des Veda*, 1897) [Deussen, 1921, S. V], и даже такая мелкая биографическая деталь – Дойссен учился в знаменитой школе «Шульпфорта» возле Наумбурга [Buckland, 1906, p. 118], где учился также Фридрих Ницше (с которым Дойссена, по утверждениям некоторых источников, даже связывала дружба [Вигасин, 2002, с. 100]).

Главной его работой, посвященной собственно философской проблематике, были «Основы метафизики» (*Die Elemente der Metaphysik*, 1877), и концепция, представленная в ней, разрабатывается в русле философии Шопенгауэра с его понятием мировой Воли. Прежде всего, говорит Дойссен, мы должны постулировать, что природа всего сущего – одна во всем и пребывает в гармонии с собой, поэтому и истина как отражение сущего в зеркале человеческого сознания тоже одна для всех [Deussen, 1902, S. V]. Дойссен, таким образом, пытается подвести фундамент под ту философскую систему, которую он воспринял как базовую для себя. У него, как и у Шопенгауэра, постулируется единство природы – физической и психической, и здесь он отступает отчасти

от кантовской философии, в которой основное внимание уделяется структуре сознания и познавательного акта. Дойссен, как и Шопенгауэр, высказывается о самой реальности, о ее природе, ненаблюдаемой и только выводимой логически из того, что поддается наблюдению. Специфика воззрений Шопенгауэра заключается в том, что он, хотя и утверждал, что опирается в своей философии на Канта, суть философии рассматривал вовсе не в кантовском духе. Если у Канта философия ограничивалась лишь априорным знанием о вещах, то Шопенгауэр полагал необходимым учитывать в ней и данные опыта в самом широком смысле – от чисто практического опыта взаимодействия с предметами внешнего мира и до самых тонких движений души, – что даст возможность высказываться о природе мира, скрытой от нас ограниченностью наших способностей непосредственного познания. И, в отличие от Канта, Шопенгауэр полагал, что предметом философии является мир, а не только собственное наше сознание [Васильев, 2005, с. 32].

Реальность может быть понята, согласно Дойссену, с одной из двух позиций. Если мы рассматриваем ее «извне», наблюдая за явлениями мира вокруг нас, то это дает нам физику «*im weiteren Sinne*», т.е. все то, что называется позитивными науками. Рассмотрение же реальности «изнутри» дает нам метафизику, раскрывающую бытие вещей самих по себе (*Dinge an sich*), которые существуют независимо от наших познавательных способностей [Deussen, 1902, S. 1]. Но что означает «изнутри»? В контексте философии Шопенгауэра это самонаблюдение, изучение собственных душевных движений, и Дойссен вполне согласен с этим способом познания. В любом случае оба метода основываются на опыте (*Erfahrung*), только разного характера [Ibid., S. 1–2]. Однако трансцендентальный метод, на котором и строится метафизика, основывается на постулате, что все, с чем мы имеем дело в нашем опыте – «внешнем» и тем более «внутреннем», – суть только представления, и цель его – выяснить, каковы вещи сами по себе, независимо от того, кто и как их воспринимает [Ibid., S. 4–5]. Задача, несомненно, в высшей степени радикальная: мы должны *при помощи нашего сознания* (ибо ничего другого у нас в конечном счете нет для познания мира) выяснить, какова реальность *помимо нашего сознания*.

Мир, говорит Дойссен, есть только мое представление [Ibid., S. 21]. Здесь, собственно, он повторяет слова Шопенгауэра, который начал свой *opus magnum* с утверждения, что для всякого, кто даст себе труд задуматься о процессе познания, «становится тогда ясным и несомненным, что он не знает ни солнца, ни земли, а знает только глаз, который видит солнце, руку, которая осязает землю», и «все существующее для познания, т.е. весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, воззрением для взирающего – короче говоря, представлением» [Шопенгауэр, 2005, с. 34]. Но это означает, что объекты и субъект взаимозависимы: представление всегда *что-то*, и невозможно поэтому существование чистого субъекта, свободного от каких бы то ни было представлений, восприятий, актов познания и т.п., и это было вполне очевидно еще Платону: «Ведь если я становлюсь ощущающим, я непременно должен что-то ощущать, ибо, ничего не ощущая, ощущающим стать невозможно... И нам остается, если мы существуем или становимся, существовать и становиться друг для друга, коль скоро какая-то необходимость связывает наше

существование, но не связывает его ни с кем-то другим, ни с нами самими» («Теэтет», § 160 ab) [Платон, 1993, с. 213–214].

Иными словами, все, что дано нашему познанию, – это только ощущения. Мы можем познавать реальность непосредственно или опосредованно, но только ощущения даны нам непосредственно [Deussen, 1902, S. 23]. Даже наше тело – казалось бы, самый «близкий» к нам объект, тоже дано только через ощущения, а не непосредственно. Однако принципиальный момент здесь состоит в том, что ощущения всегда могут нас обманывать, и Дойссен ссылается на индийских мудрецов, учивших о мировой иллюзии (санскр. *māyā*), проявляющейся в нашем сознании как неведение (санскр. *avidyā*), и на античных философов, указывавших на ненадежность ощущений как источника познания [Ibid., S. 22–23]. Метафизика, полагает Дойссен, ставит перед собой принципиальную задачу – понять, каковы вещи сами по себе, независимо от того, кто и как их воспринимает.

Во всем этом нет, в общем, ничего принципиально нового по сравнению с концепцией Шопенгауэра, который тоже указывал на то, что во всех вещах, кроме своего собственного тела, субъекту дана только внешняя сторона, и есть лишь один предмет, наблюдаемый субъектом «с обеих сторон», – это его собственное тело, данное ему как представление «извне» и как воля «изнутри» [Шопенгауэр, 2005, с. 223–224]. Дойссен, однако, к этому взгляду добавляет соображение, что метафизика говорит нам только, каковы вещи *суть*, но ничего не может сказать о том, *необходимо* ли они таковы [Deussen, 1902, S. 25] – т.е., иначе говоря, необходимо ли реальности, наблюдаемой «изнутри», представлять нам именно в виде воли, а не чего-то еще. Этот вопрос подводит Дойссена напрямую к проблеме необходимости таких базовых форм восприятия, как пространство, время и причинность, и решает он ее в кантовском духе: пространство и время суть априорные формы чувственности, т.е. заложены изначально в самой структуре сознания и восприятия, а на вопрос об их *объективном* существовании нельзя дать никакого проверяемого ответа [Ibid., S. 29, 31].

Кантовская мысль об этом, впрочем, тоньше. Во-первых, «первоначальное представление о пространстве есть априорное *созерцание*, а не *понятие*» [Кант, 1994, с. 51], лежащее в основе всех других созерцаний (актов чувственного познания), во-вторых же, пространство, как и время, *эмпирически реально* как условие всякого возможного внешнего опыта, но в *трансцендентальном* отношении *идеально*, т.е. оно есть «ничто, как только мы отбрасываем условия возможности всякого опыта и принимаем его за нечто лежащее в основе вещей самих по себе» [Там же, с. 53–54]. Причинность, говорит Дойссен вслед за Кантом, есть тоже только априорная форма созерцания [Deussen, 1902, S. 35], воспроизводя тем самым ход мысли не только Канта, но и Дэвида Юма с его представлением о причинности как всего лишь результате наблюдения за процессами во внешнем (относительно сознания) мире.

Все это подводит Дойссена к мысли об изначальной и принципиальной «замкнутости» сознания в себе. Всякое взаимодействие между индивидами возможно лишь на основе понятий, которые индивид формирует, базируясь на наблюдении за внешним миром и предполагая, что другие индивиды имеют

более или менее такое же сознание, что и у него самого [Deussen, 1902, S. 74–75]. Но непосредственного взаимодействия между разными сознаниями нет, и всякое индивидуальное сознание, таким образом, оказывается «в полном одиночестве» перед чуждым ему физическим миром.

Впрочем, чуждость мира сознанию тоже есть своего рода ментальный конструкт. Взаимодействие индивидов осуществляется посредством языка, который сам есть результат деятельности сознательной Воли, проявляющейся в менее развитых существах как инстинкт [Ibid., S. 79]. Проблема, поставленная еще Рене Декартом, – проблема существования чужого сознания, – не может быть решена непосредственно, и все, что нам остается, – это только реконструировать существование другого «я» в некоторых объектах, которые ведут себя свободно, не следуя только механическим воздействиям внешнего мира. Мы по привычке говорим, что, выглянув из окна, видим на улице людей, хотя на самом деле видим только «шляпы и плащи», в которые могут быть облачены и автоматы, и из этого, говорит Декарт, видно, что суждения мы выносим не только благодаря опыту, но в равной мере и благодаря умозрению [Декарт, 1994, с. 27]. Однако для Дойссена, как и для Шопенгауэра, движущей силой этого умозрения выступает мировая Воля. Само сознание есть порождение Воли и вторично по отношению к ней, а Воля не просто может быть бессознательной, но является бессознательной изначально, процесс же формирования и развития языка относится уже к сфере сознательной Воли [Deussen, 1902, S. 91–93].

Все это приводит Дойссена вслед за Шопенгауэром к важным выводам относительно природы сознания. Оба они утверждают, что сознание формируется на базе языка, когда человек обретает способность различать материальный мир, не зависящий от его воли, и ту сферу реальности, которая может непосредственно определяться Волей. Это касается, в частности, и нашего собственного тела, ибо телесное действие лежит в сфере пространства, времени и причинности, волевитивный же акт – за ее пределами [Ibid., S. 90], так что, если распространить этот вывод с нашей собственной телесности на весь материальный мир, сами понятия пространства, времени и причинности (то, что, согласно Канту, соответствует априорным формам чувственности) оказываются такими же порождениями мировой Воли, что и наше собственное сознание. Вообще понятие причинности – одно из важнейших в философии Шопенгауэра, и принципиальная его позиция состоит в том, что причинность, будучи ментальным конструктом, в реальном мире отсутствует. Кроме того, он проводит также различие между понятиями причинности и необходимости, а в рамках последнего – между необходимостью логической, физической и моральной [Rosset, 1964, p. 46]. Например, то, что умножение двух четных чисел дает нам четное число, есть необходимость логическая, и это доказывается очень легко: если представить эти два четных числа как $2a$ и $2b$ (где a и b принадлежат множеству целых чисел), то их произведение будет иметь вид $2(2ab)$, т.е. будет четным. Необходимость физическая проявляется в виде законов природы, которые выводятся из наблюдений над природой и измерения различных параметров происходящих в ней процессов, но она при этом отличается от необходимости логической: нет ничего логически необходимого в известных

сегодня значениях, например, заряда электрона или скорости света в вакууме (хотя, если бы эти характеристики мира были другими, Вселенная в том виде, в каком наблюдаем ее мы, не могла бы возникнуть). Наконец, необходимость моральная проявляется в виде, например, представления о справедливости или в иных моральных категориях, в которых нет ничего *физически* или *логически* необходимого. Причинность же отличается от всех этих форм необходимости: в самом деле, бессмысленно спрашивать, в чем причина вышеописанного математического закона, или почему заряд электрона именно таков, или какова причина понятия справедливости, и т.п. – все это суть просто данность. Мир просто дан таким, каков он есть, и относительно него не имеет смысла задавать вопрос «почему?», – его остается только принимать таким – или всецело отрицать [Adamson, 1876, p. 493]. И именно такая необходимость без причинности, как замечает К. Россе, делает мир в системе Шопенгауэра абсурдным [Rosset, 1964, p. 69], так что самопреодоление Воли, на которое направлены и эстетическое созерцание, и догматика и психотехнические практики всех религий мира, с этой точки зрения оказывается протестом против абсурда как неотъемлемой характеристики реальности. В принципе, Волю можно было бы назвать Силой или Энергией, но сам Шопенгауэр предпочитает все же сближать эту единую движущую силу мироздания с человеческой волей [Нарский, 1976, с. 537].

Воля (или Сила, или Энергия) не нуждается ни в каком побудительном мотиве для того, чтобы проявиться и начать действовать, – она сама есть побудительный мотив. В этом заключается специфика понимания причинности Шопенгауэром: то, что мы обычно называем причиной, не побуждает Волю действовать, а только придает импульсу Воли то или иное направление [Adamson, 1876, p. 500]. Даже органы человеческого тела порождены Волей, ибо само тело есть ее порождение, и каждый орган соответствует определенному аспекту Воли (пищеварительная система – жажде и голоду, ноги – движению и т.д.) [Шопенгауэр, 2005, с. 197]. О том же говорит и Дойссен, для которого интеллект есть порождение бессознательной Воли и нужен ей только для реализации ее вожелений, за пределами которых он не видит ничего [Deussen, 1902, S. 102].

Впрочем, эта слепота интеллекта все же относительна. Интеллект в принципе способен к незаинтересованному, объективному созерцанию – если освободится от влияния Воли в чистом эстетическом созерцании [Шопенгауэр, 2005, с. 326–328]. В таком созерцании, говорит Дойссен вслед за Шопенгауэром, субъект освобождается – хотя бы временно – от воздействия Воли, а объект выступает как *он сам*, помимо пространства, времени и причинности и безотносительно к Воле [Deussen, 1902, S. 145]. В этом состоянии субъект не устраняет Волю и не сопротивляется ей, а *поднимается* над ней, что и дает ему возможность на какое-то время увидеть реальность такой, какова она есть [Ibid., S. 149]. В конечном счете такова цель и искусства, и всех мировых религий, только в искусстве субъект поднимается над Волей временно, религии же ставят перед собой цель окончательного преодоления Воли [Ibid., S. 109], для чего существуют два пути – путь добродетели, на котором субъект познаёт страдание другого, и путь страдания, на котором субъект преодолевает Волю

через свое собственное страдание [Deussen, 1902, S. 248–249]. В обоих случаях субъект преодолевает Волю, направляя ее силы против нее же самой.

Как видим, в целом предложенная Дойсеном концепция в принципиальных моментах мало чем отличается от философии Шопенгауэра. Дойссен также рассматривает реальность через призму понятия мировой Воли, проявляющейся как субъект и окружающие его материальные предметы, и также видит цель субъекта в том, чтобы погасить огонь Воли, причиняющий только страдания и побуждающий постоянно искать избавления от них, искать удовольствий, которые на самом деле дают только временное успокоение страданий. Не приходится удивляться, что Шопенгауэр нашел вполне созвучной своим взглядам индийскую философию (насколько она была известна в его время), а Дойссен занимался ею профессионально. Карл Лёвит полагал, что проблематика Воли, поставленная Шопенгауэром и воспроизведенная без принципиальных изменений Дойсеном, концепция М. Штирнера о Я, учение Ф. Ницше о сверхчеловеке – все они возникли на базе христианской антропологии [Лёвит, 2002, с. 509] (впрочем, следует заметить, что антропология и Шопенгауэра, и Штирнера, и Ницше возникли в противовес христианской антропологии – теоцентрической по своей сути, так что Лёвит, скорее всего, имел в виду, что они возникли на базе христианства, но *отталкиваясь* от него и отвергая его). Тем важнее для нас ответить на вопрос: что означало все это для Дойссена как индолога? Как отражались особенности его мировоззренческого базиса на понимании им индийской философии?

Прежде всего следует отметить, что учение Шопенгауэра, столь важное для Дойссена, никогда не было влиятельно в сфере академической философии, пользуясь гораздо большей популярностью среди людей искусства, и не существовало в Европе школы, которая базировалась бы на нем, подобно тому, как существовали философские школы, базировавшиеся на философии Канта или Гегеля [Саттар, 2016, с. 140]. Определенная маргинальность учения о мировой Воле, созвучного во многих отношениях философии буддизма и системе монистической веданты, способствовала, возможно, рецепции идей индийской философии западной культурой – рецепции, естественно, ограниченной проблемами, стоявшими в те времена именно перед западной культурой, что исключало восприятие (за пределами академической индологии) широкого круга разработанных в Индии религиозных и философских идей и концепций. С этой точки зрения особенный интерес представляет исследование Дойсеном философии веданты и прежде всего – недуалистической веданты (санскр. *advaita-vedānta*) Шанкары (VIII в.) и его последователей. Интерес этот связан с тем, что для этого направления веданты характерен строгий монизм: поистине существует только Брахман, а истинная индивидуальная душа (Атман), единая у всех живых существ, тождественна ему, вся же материальная изменчивая реальность есть лишь порождение мировой иллюзии (санскр. *māyā*), представляющей собой творящую силу Брахмана.

Первой работой Дойссена, посвященной философии веданты, была «Система веданты» [Deussen, 1883], в которой он фактически отождествляет веданту вообще именно с монистической ведантой Шанкары – именно его имя стоит в подзаголовке книги, само название которой свидетельствует, что темой

ее должна быть веданта вообще. Более того, Дойссен ограничивается прежде всего комментарием Шанкары к «Брахма-сутрам» Бадараяны – основателя веданты, обращая мало внимания на другие труды основателя адвайты. Все учение веданты распределяется Дойссеном по пяти рубрикам: теология (учение о Брахмане), космология (учение о мире), психология (учение о душе), учение о сансаре, учение об освобождении. Цель веданты – уничтожение врожденного человеческого сознанию заблуждения (*Zerstörung eines angeborenen Irrtums*), которое и служит препятствием для познания абсолютной истины – тождества Атмана и Брахмана. Всякое эмпирическое знание понимается Шанкарой, пишет Дойссен, как неведение, и ему основоположник адвайты противопоставляет истинное знание – знание метафизики веданты [Deussen, 1883, S. 48]. Также он отмечает сходство адвайтистского учения о мировой иллюзии с τὸ μῆ ὄν элеатов (на которое указывал и другой классик немецкой индологии – современник Дойссена Рихард Гарбе), а в учении о Брахмане как всеобщем мировом начале видит результат того же интеллектуального процесса, который породил и, например, Λόγος в Евангелии от Иоанна [Ibid., S. 49, 51]. Теми, кто формировал такие понятия, двигало, полагает Дойссен, одно стремление – увидеть за всеми многоразличными феноменами эмпирической реальности нечто единое, то, к чему сводятся все наблюдаемые нами явления (*Einheit des Seins*) [Ibid., S. 49]. Наблюдаемая реальность изменчива, а с изменением связано страдание – болезни, утрата близких, превратности судьбы, старость и неизбежная смерть, – поэтому, полагали древнеиндийские мыслители (согласно реконструкции Дойссена), должна существовать некая основа всех этих изменений – то, что служит базисом для них, но само не изменяется. Единственной причиной, по которой человек все же остается привязан к объектам, приносящим ему только (или в основном) страдание, является неведение, присущее как необходимое свойство любому эмпирическому познанию. Интересно, что здесь Дойссен не удерживается от сопоставления с европейской философией, а именно с учением Канта, в котором объектом исследования является наша собственная познавательная способность и имманентно присущие ей ограничения [Ibid., S. 57]. В другой работе Дойссен также отмечает, что все эмпирическое познание – даже то, что связано с ведийской ритуалистикой – понимается в веданте как результат мировой иллюзии [Deussen, 1906a, p. 2].

Монографию Дойссена отличает еще один момент, который часто упускается из виду даже в более поздних трудах по этому вопросу, – это социальный аспект веданты как религиозно-философского учения. Общеизвестно, что шудры к исполнению ведийских ритуалов и изучению Вед не допускались. С другой стороны, все сущее, согласно учению адвайта-веданты, есть Брахман, и Атман у любого живого существа тождествен Брахману, а значит, что в этом смысле равны все, и брахман от шудры в этом отношении ничем не отличается, поэтому можно было бы предположить, что и шудры наравне с представителями трех высших варн могли бы быть допущены к изучению веданты. Но национальные предрассудки (*nationale Vorurteile*), говорит Дойссен, оказались в данном случае сильнее логики, и шудры не были допущены к изучению веданты [Deussen, 1883, S. 64]. Это, в принципе, естественно, ибо освоение

учения веданты требует в качестве необходимого предварительного условия изучения Вед, что для шудры невозможно в соответствии с обычаем. Впрочем, далее Дойссен рассматривает ряд случаев, которые могут пониматься как исключение из этого общего правила.

Познание Брахмана, пишет он далее, не является в веданте обретением чего-то, что до того было не присуще человеку, ибо Брахман – это то, что составляет саму нашу природу, и мы должны только осознать свое изначальное и никогда не исчезавшее единство с Брахманом, что и будет искомым адептами веданты освобождением [Ibid., S. 90]. Таково учение *эзотерической* веданты в отличие от *экзотерической*, суть которой составляет теология; различие между этими двумя формами веданты заключается в том, что вторая из них предполагает поклонение Брахману, наделенному всей полнотой благих качеств, тогда как первая имеет, по словам Дойссена, по преимуществу философский характер и требует уже не поклонения, а познания Брахмана, не ограничиваемого никакими качествами [Ibid., S. 109].

Следует отметить, что Дойссен к интерпретации текстов веданты, которые (главным образом шанкаровские) он обильно цитирует в своей книге, подходит с той меркой, которая была выработана в европейской философии. Об этом говорит уже рубрикация учения веданты по пяти темам, из которых три – теология, космология и психология – имеют европейское происхождение. В самом деле, учение о Брахмане можно было бы, в принципе, назвать теологией, только если считать, что личностное божество (*Īśvara*) есть высшая форма божества, а это характерно скорее для двайта- и вишиштадвайта-веданты, в учении же Шанкары и его последователей Брахман в своей собственной форме безличен и неопишуем.

В целом, говорит он, учение Шанкары (которое сам Дойссен, судя по всему, полагал центральным для веданты вообще) до известной степени можно сравнить и с некоторыми философскими идеями, высказывавшимися мыслителями Запада. Так, реальность по Шанкаре иллюзорна, и здесь само напрашивается сравнение с целым рядом европейских авторов от Пиндара и Софокла до Кальдерона и Шекспира, хотя, как полагает Дойссен, никем из них мысль, что «жизнь – это сон», не была высказана с такой ясностью, как Шанкарой [Deussen, 1907, p. 55]. Справедливости ради следует заметить, что ни самим Шанкарой, ни его последователями эта мысль в действительности вообще не высказывалась, и в трудах ведантистов четко различаются сновидение и иллюзорная реальность, существующая благодаря майе.

Но значение имеет также и происхождение базовых понятий этой философской системы, и Дойссен проанализировал историю понятий Брахмана и Атмана в своем фундаментальном труде по истории мировой философии. Понятие Брахмана сравнивается им (что тоже очень показательным образом) с фундаментальными понятиями некоторых западных философских систем – элеатов, Платона, Декарта, Спинозы [Deussen, 1906, S. 239]. Если сравнивать древнейшую индийскую философию с античной, можно заметить между ними одно существенное различие: в греческой культуре философская мысль надстраивается непосредственно над мифологией, осмысляя ее, тогда как в Индии между философией и мифологией стоит ритуалистика, и понятия Брахмана и Атмана

могут быть поняты полностью лишь при учете ритуалистического компонента индийской культуры [Deussen, 1906, S. 239–240]. Компаративистская направленность мысли Дойссена проявляется и в анализе учения упанишад. Как известно, согласно Канту, три необходимые предпосылки всякой религии таковы: 1) признание существования Бога, 2) признание бессмертия души и 3) свобода воли; отказ хотя бы от одной из этих предпосылок лишает религию смысла. Как писал сам Кант, эти три постулата чистого практического разума – «не теоретические догмы, а *предположения* в необходимо практическом отношении; следовательно, хотя они и не расширяют спекулятивное познание, но в *общем* дают идеям спекулятивного разума (посредством их отношения к тому, что принадлежит к сфере практического) объективную реальность и дают разуму право на такие понятия, обосновать даже возможность которых он иначе не мог бы себе позволить» [Кант, 2005, с. 382–383]. Через призму кантовской философии Дойссен рассматривает и учение упанишад. Эти три постулата он понимает как условия религиозного спасения и полагает, что они обретают смысл только при условии, что Вселенная понимается нами как иллюзия: если воспринимать пространство как реальное – не остается места для бога, который должен быть по определению вездесущ; если как реальность воспринимать время – становится невозможно бессмертие души, которая (как и все прочее) существует лишь во времени; свобода же исключается, если мы считаем реальной причинность. Эти три постулата, таким образом, делают невозможным признание реальности мира, а значит, если мы принимаем их, делают для нас необходимо истинным учение о мировой иллюзии [Deussen, 1906b, p. 45].

Однако кантовские постулаты Дойссен переосмысляет очень радикально. У Канта речь идет, помимо всего прочего, о взаимоотношениях религии и морали, и он недвусмысленно утверждает, что не религия служит базисом морали, но, напротив, «мораль неизбежно ведет к религии, благодаря чему она расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя вне человека, в воле которого конечной целью (мироздания) служит то, что может и должно быть также конечной целью человека» [Кант, 1996, с. 263–264]. Иными словами, в кантовской этике вопрос ставится не о реальности или нереальности мира, а о принципах, которыми должна руководствоваться воля человека, чтобы быть свободной. Дойссен же говорит о мире и его отношении к познающему субъекту, понимая сформулированные выше постулаты не как этические, а, скорее, как онтологические и эпистемологические. В начале одной из самых известных своих работ «Веданта и Платон в свете кантовой философии» (1904) он пишет: «Мир, весь мир как он неизмеримо простирается вокруг нас в бесконечном пространстве, а равно и неисследимое изобилие чувств, стремлений и представлений, выступающее нам навстречу из нашей внутренней глубины, – все это есть только явление, только форма, которую принимает сущее, чтобы быть представленным в сознании, подобном нашему; но не форма, в которой могут существовать вещи в себе, независимо от нашего сознания, в их последней, глубочайшей, самой внутренней сущности» [Дейссен, 1911, с. 7]. Трудно не заметить здесь сильнейшего влияния философии Шопенгауэра, во взглядах которого отразился, как известно, его интерес к Индии и индийской философии. Но при этом надо учитывать, что немецкий

философ был знаком с индийской философией только по немногочисленным еще к его времени переводам и изложениям в работах, далеко не все из которых адекватно описывали индийские философские системы. Как заметил Томас Рис-Дэвидс в рецензии на «Всеобщую историю философии» Дойссена, сам Шопенгауэр говорил, что из всех индийских философских систем ближе всех к его собственной был буддизм, и возможно, что сам он принимал хотя бы отчасти те концептуальные основания, которые лежали в основе изложенного в упанишадах учения о Боге и индивидуальной душе, не принимая при этом само это учение, и, как не без иронии замечает английский буддолог, это все равно, как если бы артисты задумали сыграть шекспировского «Гамлета», обходясь при этом без самого Гамлета [Rhys Davids, 1899, p. 693].

В своем исследовании веданты и упанишад Дойссен очевидно опирается на методологию, разработанную Кантом и по-своему интерпретированную Шопенгауэром, и одним из величайших философских открытий Канта называет учение об априорных формах чувственности, которые определяют само наше восприятие реальности, так что она оказывается *sub eo specie* по меньшей мере отчасти результатом ментального конструирования, осуществляемого самим субъектом [Дейссен, 1911, с. 9–10]. Все это означает, что реальность *сама по себе*, такой, как она существует независимо от какого бы то ни было познания, не может быть нам дана, и все, что мы можем познать, определяется хотя бы в какой-то степени познающим субъектом. Но так как, согласно Дойссену, «вся философия есть искание вещи в себе», поиск объяснения мира как целого, а не только отдельных классов явлений, происходящих *внутри* мира, то заслуга Канта фактически состоит в том, что он раскрыл и внятно сформулировал ограничения, которые неизбежно присущи процессу познания и не могут быть им преодолены – во всяком случае, на путях обычного, субъект-объектного знания. Эта идея яснее всего выражена в учениях, составивших, по мнению Дойссена, вершину мировой философской мысли, – в веданте и в философии Платона» [Там же, с. 13].

Вопрос о границах всякого возможного познания сформулирован, говорит Дойссен, еще в упанишадах, где высшим познающим началом является Атман – непознаваемый субъект познания [Там же, с. 22–23], признание которого в сочетании с представлением о нем как о единственной реальности, высшей по сравнению с обычной эмпирической реальностью, приводит к тому, что за неимением лучшего термина следует назвать пантеизмом [Там же, с. 23–24]. Высшее знание (санскр. *paravidyā*) – это знание Атмана, которое имеет очевидное сотериологическое измерение: это знание освобождает от колеса сансары или, точнее, делает ясным, что никакой сансары на самом деле нет и ничто нельзя считать отличным от Атмана [Там же, с. 26]. В таком представлении о мире, наивысшего своего развития достигшем в философии Шанкары, проявилось радикальное недоверие к свидетельству чувств: они могут обманывать нас, они подвержены иллюзиям, тогда как чисто рациональное познание от иллюзий свободно и поэтому дает знание более надежное, чем чувственное.

То же самое имело место и в античной культуре. «Парменид оказался достаточно велик и смел, чтобы сказать себе: если природа не согласуется с тем, что я нашел путем ясного и последовательного мышления, – значит, тогда при-

рода не права, свидетельства глаза и уха ложны, весь множественный и изменчивый мир покоится лишь на обманчивом предположении, на вводящем в заблуждение человеческом мнении. Такова форма, в которой великий Парменид предвосхитил кантовское учение о том, что мир есть только явление, а не вещь в себе» [Дейссен, 1911, с. 29]. По сути, Дойссен говорит о том, что всякая культура, в достаточной мере развитая, чтобы породить философию, приходит рано или поздно к этому недоверию по отношению к эмпирическому миру. Сама философия строится по преимуществу именно на этом недоверии и движима стремлением отыскать что-то, что будет более надежным источником знания, чем изменчивые чувственные переживания.

Это можно увидеть и в учении Платона, которое, говорит Дойссен, обычно совершенно неправильно понимают. Основным понятием философии Платона является *идея*, однако обычно ее понимают как просто некое абстрактное понятие, которое существует, тем не менее, в реальности – только в какой-то особой реальности, не поддающейся эмпирическому наблюдению и постижимой только чистым разумом. Такая идея, естественно, как всякое понятие, совершенно пассивна – она не может сама, без вмешательства какой-то иной силы, породить вещи, которые ей соответствуют. Все это заставляет Дойссена признать, что в действительности «идеи Платона, по их коренной тенденции, суть творческие силы природы» [Там же, с. 34]. Это, иными словами, образы самой же природы, только освобожденные от своей пространственно-временной конкретности. «Если бы мы смогли извлечь из природы пространство и время, то все индивидуальные, разъединенные пространством и временем лошади совпали бы в единстве лошадности; так и во всех других случаях. Мы упразднили бы все явления органической и неорганической природы, и на их месте остались бы только прототипы их как *образующие и действенные силы*» [Там же, с. 34–35]. Иначе говоря, не следует путать *идеи* и *понятия*: последние послужили для Платона путеводной нитью, которая привела его к пониманию сущности идей [Там же, с. 36], однако нельзя при этом подменять идеи понятиями – первые представляют собой, как понимает их Дойссен, некие динамические начала, благодаря которым в пространстве и времени возникают соответствующие им материальные объекты.

Именно это позволяет перекинуть мостик между учениями Платона, Канта и упанишад: платоновские идеи как «сущее само в себе», Атман упанишад и кантовская *Ding an sich* представляют собой, по его мнению, если и не тождественные, то, по крайней мере, очень близкие по смыслу понятия, и в то же время тот мир, который мы все на обыденном уровне воспринимаем как реальный, Платоном понимается как «мир теней» (знаменитый платоновский образ пещеры в книге VII «Государства»), индийскими философами – как чистая иллюзия (*māyā*), Кантом же – как чистое явление [Там же, с. 37].

Правда, этому толкованию платоновского учения несколько противоречит одно понятие, которое упоминает в этой работе и сам Дойссен, – это понятие демиурга, который соединяет бесформенную материю с идеями, оформляет до того хаотическую материю с их помощью. В этом случае уже невозможно, конечно, говорить ни о какой активности идей – они оказываются таким же пассивным материалом в руках бога-демиурга, как и сама материя. Далее,

в адвайта-веданте реально существует только Брахман, он же – Атман, и только в санкхье и двайта-веданте Мадхвы можно найти дуализм, сходный отчасти с тем, что мы находим в учении Платона. В отличие от Шанкары, Рамануджи и их последователей, Мадхва считает Брахмана только движущей причиной (nimitta-kāraṇa) Вселенной, но не материальной причиной – в качестве последней у него выступает подчиненная Брахману, но кардинально отличная от него материя (prakṛti – термин, заимствованный двайта-ведантой у санкхьи), и действия Брахмана сравниваются здесь с действиями ремесленника, придающего форму тому материалу, с которым ему приходится работать [Костюченко 1983, 149]. Нечто подобное мы и в самом деле находим в «Тимее» Платона (48e–49a): «Прежде достаточно было говорить о двух вещах: во-первых, об основополагающем первообразе, который обладает мыслимым и тождественным бытием, а во-вторых, о подражании этому первообразу, которое имеет рождение и зримо. В то время мы не выделяли третьего вида, найдя, что достанет и двух; однако теперь мне сдается, что сам ход наших рассуждений принуждает нас попытаться пролить свет на тот вид, который темен и труден для понимания. Какую же силу и какую природу припишем мы ему? Прежде всего вот какую: это восприимница и как бы кормилица всякого рождения» [Платон, 1994, с. 451–452]. У Платона речь идет о некотором бытии, не зависящем от бытия божественного и при этом вполне реальном: эту материю невозможно назвать иллюзорной. Все это значит, что Дойссен пытается сравнивать вещи очень различные, имеющие между собой совсем не так много общего, как может показаться, если ограничиться только поверхностным сходством, действительно бросающимся в глаза. Если учения Платона и Канта еще можно как-то сравнивать – философия Канта сформировалась в той интеллектуальной среде, неотъемлемой частью которой была философия Платона, и можно ставить вопрос о степени влияния последней на философские взгляды Канта, – то сопоставление веданты с платонизмом будет задачей значительно более рискованной, особенно если не учитывать сложности самой веданты, наличия в ней направлений, отличающихся друг от друга не меньше, чем от других направлений индийской философской мысли. Достаточно сопоставить двайту Мадхвы и недвойственную веданту Шанкары, чтобы заметить, насколько разнятся они друг от друга и насколько учение Мадхвы ближе к философии санкхьи и особенно йоги Патанджали и Вьясы, чем к адвайте Шанкары.

Тем не менее такая компаративистская направленность трудов Дойссена [Лысенко, 2017, с. 15] показательна для того времени: он пытался показать неслучайные сходства между индийскими и западными философскими системами и тем самым продемонстрировать принципиальное единство человеческого мышления, перед которым любая культура ставит одни и те же вопросы и которое решает их примерно одинаково независимо от того, в какой культурной среде существует познающий субъект. Нельзя не согласиться с замечанием проф. А.С. Колесникова: «Основные несоответствия у Дойссена возникают при сопоставлениях с многозначным различием феноменального и ноуменального уровней реальности у ведантистов и мыслителей Запада, которые он снимает путем “ведантизации” Канта, проецированного на саму веданту, приписыванием Платону и Канту учения о майе и т. п. Трактовка самой ин-

дийской мысли, тех же “Упанишад”, страдает культурологическим антиисторизмом» [Колесников, 2004, с. 58].

Важны, однако, причины этого: Дойссен пытался восполнить некую односторонность современной ему европейской философии, ограниченность «гегелевского» рационалистического способа понимания мира [Там же, с. 57]. Его труды были направлены скорее на то, чтобы привнести что-то новое именно в европейскую философию, познакомить западных философов с достижениями индийской философской мысли и тем самым стимулировать ее собственное развитие. Несомненно, все это было бы невозможно без адекватного (насколько это возможно) изложения фундаментальных положений индийских философских систем, но в них искали во преимуществу ответы на вопросы, беспокоившие именно западную мысль. В этом отношении работа многих крупнейших востоковедов конца XIX – начала XX в. шла в том же русле, что и работа европейских философов того же времени. Решения философских проблем мыслители XIX–XX вв. искали на разных путях: неокантианцы полагали, что выходом будет возвращение к положениям философии Канта, неогегельянцы искали выхода в переосмыслении философии Гегеля, Хайдеггер ставил вопрос о забвении вопроса о бытии как таковом, которое еще с Платона и Аристотеля систематически подменяется различными «сущими» [Хайдеггер, 2002, с. 2]. Естественно, взоры многих обращались к Востоку с его богатейшим философским наследием, и нельзя не заметить, что те, кто исследовал учение веданты, отождествляли его в первую очередь с учением Шанкары, ставя знак равенства между недвойственной ведантой (более того – конкретно учением Шанкары) и ведантой вообще.

Какова же была связь между интересом Дойссена к индийской философии и его философскими взглядами, в которых он выступал едва ли не единственным строгим последователем Шопенгауэра? Эта связь, на наш взгляд, была обусловлена общей интеллектуальной атмосферой эпохи: интерес к восточной философии был свойствен не только Шопенгауэру, но и романтикам, и Канту. В.Г. Вакенродер говорил об индийской культуре как о более открытой тому духу, который живет в каждом человеке, но в западной культуре скрыт от него; индеец же, с точки зрения мыслителя, осознаёт его вполне [Вакенродер, 1980, с. 72]. Всеобщий язык музыки, говорил Новалис, наиболее явственно воплощен именно в индийской музыке [Новалис, 1980, с. 99]. Людвиг Тик в письме Фридриху Шлегелю писал: «Я все более и более прихожу к мысли, что Восток и Север очень тесно между собой связаны, взаимно друг друга дополняют, а равно и раскрывают значение как седой старины, так и нового времени» [Тик, 1980, с. 121]. Сам Шлегель, как всем известно, написал большую работу «О языке и мудрости индийцев» [Schlegel, 1808], в которой свел воедино все, что было известно об индийской духовной культуре в его время. Все это определило интерес Дойссена к философии и культуре Индии [Лепехов, 2018, с. 52].

Индийская философия понималась Дойссеном в постоянном сопоставлении с европейской. Учение о двух истинах (относительной – *vyāvahārika-satya* и абсолютной – *pāramārthika-satya*) в адвайта-веданте он сравнивал со сходным учением у Парменида; учение о трех уровнях реальности в буддийской школе йогачара (спекулятивный – *parikalpita*, зависимый – *paratantra* и абсолют-

ный – *pariṇiṣpanna*) он полагал сходным с тремя уровнями сознания в «Критике чистого разума» Канта; все это позволяло, казалось бы, интерпретировать идеи одних мыслителей через идеи других, игнорируя временные и культурные дистанции между ними. Все это, однако, приводило к тому, что в индийской философии исследователь начинал видеть те понятия и концепции, которые для нее совершенно не характерны, искажая тем самым объективную картину истории философии [Колесников, 2005, с. 82]. Основывался он при этом, однако, все же на европейской философии, прежде всего на философии Шопенгауэра, в системе которого мировая Воля, подобно ведантистской майе и буддийской жажде бытия (санскр. *tṛṣṇā*), должна быть преодолена, результатом чего станет совершенный и уже ничем не нарушаемый покой, сходный с буддийской нирваной.

Можно ли на самом деле сказать, что на основании таких типологических параллелей Дойссену удалось построить «метаисторическую систему философии» [Лепехов, 2014, с. 209] или хотя бы заложить основы для нее? На наш взгляд, ответ на этот вопрос может быть только отрицательным, т.к. каждая философская система безусловно привязана к той интеллектуальной среде, в которой возникла, и опирается на представления, характерные для породившей ее культуры и не имеющие параллелей в других культурах мира. Можно успешно проводить сопоставительные исследования языка, фольклора, примитивных религиозных практик (обряды, поверья и т.п.), других элементарных форм культуры, но, когда мы обращаемся к структурам более высокого уровня – сложным религиозным представлениям, искусству и тем более философским концепциям, – возможности компаративистики оказываются весьма и весьма ограниченными. Во всяком случае, начинать сравнительный анализ философских концепций следует с детального исследования элементарных понятий и представлений. Можно, например, исследовать понятие материи (греч. *ὑλη*) в античной философии в сопоставлении со сходными (на первый взгляд) понятиями *dravya* или *prakṛti* в индийских философских системах – и уже здесь мы увидим существеннейшие различия между ними, не позволяющими поставить знак равенства даже между *dravya* и *prakṛti*, и еще больше усложняется задача, если мы примем во внимание, что одно и то же слово в разных философских системах Древней Индии могло обозначать разные понятия. По существу, задача компаративного исследования понятийного аппарата разных философских систем даже в рамках одной только индийской культуры еще не поставлена, и тем более рано говорить о каких бы то ни было сравнительных исследованиях философских систем, порожденных разными и не контактировавшими друг с другом сколько-нибудь существенно культурами.

Тем не менее идеи Пауля Дойссена не теряют своего значения. Он первым (или, во всяком случае, одним из первых) поставил вопрос о возможности сравнительного изучения философских систем разных культур и сделал первый шаг в этом направлении, наметив возможные пути исследований в сфере философской компаративистики. Приняв учение Шопенгауэра и пытаясь развивать его, он увидел сходство между ним и индийской философией, что и определило его интерес к индийской культуре. В этом смысле интересы Пауля Дойссена как исследователя индийской философии оказываются продолжени-

ем интересов его как философа *stricto sensu*. Ценность его интеллектуального наследия состоит в том, что он попытался не просто более или менее последовательно сравнивать философию Запада и Востока, но и предложил определенную методологическую базу для этого. Его наследие ценно еще и тем, что он указал на необходимость выработки метода сравнения, а это требует в качестве предварительного условия полного аналитического описания сравниваемых систем. Но поскольку большинство индийских систем мысли имели в значительной мере религиозный характер, то вопросы, поставленные Дойссеном, оказываются важны и для сравнительного религиоведения. Отсюда мы перебрасываем мостик к сопоставлению уже не философских систем, а религий. Фридрих Макс Мюллер попытался в свое время составить своего рода «периодическую таблицу» религий [Макс Мюллер, 2003, с. 36–38], и при всех ее (с точки зрения современной науки) недостатках она интересна тем, что в ней осуществлена попытка вывести хотя бы некоторые закономерности развития религии и ее бытования в обществе.

Как компаративист Дойссен был, несомненно, близок к тем школам сравнительной мифологии и религиоведения, которые опирались на методологию сравнительно-исторического языкознания. Единство (за исключением мелких особенностей) биологии человека и сходство природных и социальных условий, в которых существовали народы досовременной эпохи, обусловливали, согласно Ф. Макс Мюллеру, Э. Лэнгу, Тэйлору и др., сходство мифологической картины мира у разных народов [Шохин, 1998, с. 16–18]. А отсюда следовало, что те же общие для человечества рамки развития определяют и более абстрактное – философское мышление. По той же причине, по какой математики в разных культурах приходили в своих исследованиях к одним и тем же выводам (законы математики объективны и не зависят от особенностей открывающего их субъекта), и философы приходили к одним и тем же концепциям независимо от того, на каком языке они писали и к какой культуре принадлежали. Постулат принципиального единства философского мышления у всех народов мира, культуры которых смогли подняться до этого уровня, стал и для Дойссена отправной точкой его востоковедных исследований, и то, что он в качестве мировоззренческого базиса взял на вооружение концепцию Шопенгауэра, видимо, неслучайно: «отец европейского пессимизма» сам, как сказано выше, признавал влияние индийской философии на свои взгляды, но оно было бы невозможным, если бы между философией Индии и Запада вообще не было никаких общих черт (строго говоря, тогда и философию Индии нельзя было бы называть философией). Значение трудов Пауля Дойссена состоит прежде всего в том, что он был одним из тех мыслителей XIX в., кто заложил концептуальные основы философской компаративистики, поставив вопрос о предмете философии и структуре философского знания применительно не только к западной философии, но и к философской мысли вообще. Разумеется, он опирался при этом на взгляды и Шопенгауэра, и немецких романтиков, и, хотя не был вполне оригинален именно как философ, смог показать принципиальное тождество философского мышления как такового и его независимость от культурной среды, в которой оно возникло.

Список литературы

- Вакенродер, 1980 – *Вакенродер В.Г.* Несколько слов о всеобщности, терпимости и человеколюбии в искусстве // Литературные манифесты западноевропейских романтиков / Под ред. А.С. Дмитриева. М.: Изд-во Московского ун-та, 1980. С. 71–73.
- Васильев, 2005 – *Васильев В.В.* Философия А. Шопенгауэра // Западная философия XIX века / Под ред. А.Ф. Зотова. М.: Высшая школа, 2005. С. 25–74.
- Вигасин, 2002 – *Вигасин А.А.* Историография истории Древней Индии // Историография истории Древнего Востока: Иран, Средняя Азия, Индия, Китай / Под ред. проф. В.И. Кузичина. СПб.: Алетейя, 2002. С. 77–162.
- Дейссен, 1911 – *Дейссен П.* Веданта и Платон в свете кантовой философии / Пер. с нем. М. Сизова. М.: Мусажет, 1911. 42 с.
- Декарт, 1994 – *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1994.
- Кант, 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. М.: Мысль, 1994. 591 с.
- Кант, 1996 – *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты. СПб.: Наука, 1996. С. 259–424.
- Кант, 2005 – *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Лекции по этике / Пер. с нем. под ред. А.А. Гусейнова. М.: Республика, 2005. С. 284–406.
- Колесников, 2004 – *Колесников А.С.* Философская компаративистика: Восток – Запад. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. 390 с.
- Колесников, 2005 – *Колесников А.С.* И. Кант в компаративистике // Кант между Западом и Востоком. К 200-летию со дня смерти и 280-летию со дня рождения Иммануила Канта: Труды международного семинара и международной конференции. Калининград: Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, 2005. С. 76–89.
- Костюченко, 1983 – *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983. 272 с.
- Лепехов, 2014 – *Лепехов С.Ю.* О некоторых параллелях в кантовской и восточных философиях // XI Кантовские чтения: Кантовский проект просвещения сегодня. Материалы Международной конференции. Калининград: Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, 2014. С. 208–210.
- Лепехов, 2018 – *Лепехов С.Ю.* Присутствие Востока в немецкой философии // Вестник Бурятского государственного университета, 2018. № 3. Т. 2. С. 43–55.
- Лёвит, 2002 – *Лёвит К.* От Гегеля к Ницше: Революционный перелом в мышлении XIX века / Пер. с нем. К. Лощевского. СПб.: Владимир Даль, 2002. 672 с.
- Лысенко, 2017 – *Лысенко В.Г.* Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Философские науки. 2017. № 5. С. 7–27.
- Макс Мюллер, 2003 – *Макс Мюллер Ф.* От слова к вере: Религия как предмет сравнительного изучения / Пер. с англ. А. Гилевича, В. Живаго // Языки как образ мира / Сост. К. Королев. М.: АСТ; СПб.: Terra fantastica, 2003. С. 9–126.
- Нарский, 1976 – *Нарский И.С.* Западноевропейская философия XIX века. М.: Высшая школа, 1976. 584 с.
- Ницше, 1996 – *Ницше Ф.* Антихристианин: Проклятие христианству / Пер. с нем. В. Флёровой // *Ницше Ф.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 631–690.
- Новалис, 1980 – *Новалис.* Фрагменты // Литературные манифесты западноевропейских романтиков / Под ред. А.С. Дмитриева. М.: Изд-во Московского университета, 1980. С. 94–107.
- Платон, 1993 – *Платон.* Теэтет / Пер. с древнегреческого Т.В. Васильевой // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 192–274.
- Платон, 1994 – *Платон.* Тимей / Пер. с древнегреч. С.С. Аверинцева // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.

Саттар, 2016 – *Саттар А.С.* Ранняя рецепция философии Артура Шопенгауэра (часть 2) // Вестник Российского университета дружбы народов, серия Философия, 2016. № 4. С. 139–144.

Тик, 1980 – *Тик Л.* О немецких народных книгах // Литературные манифесты западно-европейских романтиков / Под ред. А.С. Дмитриева. М.: Изд-во Московского ун-та, 1980. С. 119–121.

Хайдеггер, 2002 – *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. СПб.: Наука, 2002. 451 с.

Шопенгауэр, 2005 – *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление / Пер. с нем. Ю.И. Айхенвальд. Минск: Харвест, 2005. 848 с.

Шохин, 1998 – *Шохин В.К.* Ф.И. Шербатской и его компаративистская философия. М.: ИФРАН, 1998. 249 с.

Adamson, 1876 – *Adamson R.* Schopenhauer's Philosophy // *Mind*, 1876. Vol. 1 (4). P. 491–509.

Buckland, 1906 – *Buckland C.E.* Dictionary of Indian Biography. L.: Swan Sonnenschein & Co., 1906. 186 p.

Deussen, 1883 – *Deussen P.* Das System des Vedānta. Nach den Brahma-Sūtra's des Bādarāyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1883. 535 S.

Deussen, 1902 – *Deussen P.* Die Elemente der Metaphysik. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1902. 272 S.

Deussen, 1906 – *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Abt. 1. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1906. 802 S.

Deussen, 1906a – *Deussen P.* Outline of the Vedānta System of Philosophy according to Shankara / Transl. by J.H. Woods and C.B. Runkle. N.Y.: Grafton Press, 1906. 45 p.

Deussen, 1906b – *Deussen P.* The Philosophy of the Upanishads / Transl. by A.S. Geden. Edinburgh: T. & T. Clark, 1906b. 429 p.

Deussen, 1907 – *Deussen P.* Outlines of Indian Philosophy. Berlin: Karl Curtius, 1907. 72 p.

Deussen, 1921 – *Deussen P.* Sechzig Upanishad's des Veda. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1921. 932 S.

Rhys Davids, 1899 – *Rhys Davids T.W.* Review of: Allgemeine Geschichte der Philosophie. Vol. I. Part 2. Philosophie der Upanishads by Paul Deussen // *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, July 1899. P. 691–694.

Rosset, 1964 – *Rosset C.* Le sentiment de l'Absurde dans la philosophie de Schopenhauer // *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1964. No. 1. P. 41–78.

Schlegel, 1808 – *Schlegel F.* Über die Sprache und Weisheit der Indier. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808. 324 S.

Paul Deussen as a Philosopher

Sergey L. Burmistrov

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences. Dvortsovaya emb. 18, St. Petersburg, 191186, Russian Federation; e-mail: SLBurmistrov@yandex.ru

Paul Deussen (1845–1919) as a philosopher followed Arthur Schopenhauer and in his main philosophical work “The Elements of Metaphysics” developed the teaching of the universal Will that reveals itself in living beings as organs of the body and instincts and in human being – as personal will. Intellect is the highest form of the Will but it can free itself – temporarily in esthetic contemplation and totally in overcoming the Will by the Will itself.

Deussen's interest to the philosophy of Schopenhauer influenced his interests in Oriental studies. He analyzed Indian philosophy in comparison with the European one. He discovered nonrandom similarities between philosophical teachings formed in these cultures that, in his opinion, testified to the principal unity of laws of philosophical thought that do not depend on the cultural affiliation of a thinker. Basing on this, he put the problem of possibility and ways of comparative study of philosophy. In his interpretation of Indian philosophy he reproduced and developed the ideas of German Romanticists who searched new ways of cultural development beyond the sphere of Western civilization. Deussen's interests in Indian philosophy were in fact the continuation of his general philosophical interests. But they are demanded also today inasmuch as philosophical comparative studies offer the challenge for that intercultural philosophy having as it is also religious dimension which was worked on by Paul Deussen as one among the earliest scholars.

Keywords: 19th century German philosophy, Paul Deussen, Arthur Schopenhauer, metaphysics, history of Indian studies, universal Will, romanticism, consciousness, theory of knowledge, religion

Citation: Burmistrov S.L. "Paul Deussen as a Philosopher", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 2, pp. 47–67.

References

- Adamson, R. Schopenhauer's Philosophy. *Mind*, 1876, Vol. 1 (4), pp. 491–509.
- Buckland, C. *Dictionary of Indian Biography*. L.: Swan Sonnenschein & Co., 1906. 186 p.
- Descartes, R. "Razmyshleniya o pervoj filosofii" [Meditations on First Philosophy], in: Descartes R. *Works in 2 vols*, transl. by S. Sheinman-Topshtein, ed. by V. Sokolov. Vol. 2. Moscow: Mysl., 1994, pp. 3–72. (in Russian)
- Deussen, P. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Bd. 1, Abt. 1. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1906. 802 S.
- Deussen, P. *Das System des Vedānta. Nach den Brahma-Sūtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus*. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1883. 535 S.
- Deussen, P. *Die Elemente der Metaphysik*. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1902, 272 S.
- Deussen, P. *Outline of the Vedānta System of Philosophy according to Shankara*, transl. by J. Woods, C. Runkle. N.Y.: Grafton Press, 1906a. 45 p.
- Deussen, P. *Outlines of Indian Philosophy*. Berlin: Karl Curtius, 1907. 72 p.
- Deussen, P. *Sechzig Upanishad's des Veda*. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1921. 932 S.
- Deussen, P. *The Philosophy of the Upanishads*, transl. by A. Geden. Edinburgh: T. & T. Clark, 1906b. 429 p.
- Deussen, P. *Vedānta i Platon v svete kantovoj filosofii* [Vedānta and Plato in the Light of Kantian Philosophy], transl. by M. Sizov. Moscow: Musaget, 1911. 42 p. (In Russian)
- Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time], transl. by V. Bibikhin. St. Petersburg: Nauka, 2002. 451 p. (in Russian)
- Kant, I. "Kritika prakticheskogo razuma" [Critique of Practical Reason], in: Kant I. *Lectures on Ethics*, ed. and transl. by A. Guseynov. Moscow: Respublika, 2005, pp. 284–406. (In Russian)
- Kant, I. "Religiya v predelah tol'ko razuma" [Religion within the Boundaries of Bare Reason], in: Kant I. *Treatises*. St. Petersburg: Nauka, 1996, pp. 259–424. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], transl. by N. Lossky. Moscow: Mysl, 1994. 591 p.

Kolesnikov, A.I. Kant v komparativistike [I. Kant in Comparativistics], *Kant mezhdum Zapadom i Vostokom. K 200-letiyu so dnya smerti i 280-letiyu so dnya rozhdeniya Immanuila Kanta: Trudy mezhdunarodnogo seminara i mezhdunarodnoj konferencii* [Kant between West and East. 200 Years of Death and 280 Years from Birth of Immanuel Kant. Proceedings of International Seminar and International Conference]. Kaliningrad: Baltic Federal University n. a. Immanuel Kant, 2005, pp. 76–89. (In Russian)

Kolesnikov, A.S. *Filosofskaya komparativistika: Vostok – Zapad* [Comparative Philosophy: East – West]. St. Petersburg: St. Petersburg State University, 2004. 390 p. (In Russian)

Kostyuchenko, V.S. *Klassicheskaya vedanta i neovedantizm* [Classical Vedānta and Neoveedāntism]. Moscow: Mysl, 1983. 272 p. (In Russian)

Lepekhov, S.Y. *O nekotorykh parallelyah v kantovskoy i vostochnykh filosofiyah* [On Some Parallels in Kantian and Eastern Philosophies], *XI Kantovskie chteniya: Kantovskij proekt prosveshcheniya segodnya. Materialy Mezhdunarodnoj konferencii* [XI Kantian Readings. Kantian Project Today. Proceedings of International Conference]. Kaliningrad: Baltic Federal University n. a. Immanuel Kant, 2014, pp. 208–210. (In Russian)

Lepekhov, S.Y. Prisutstvie Vostoka v nemeckoj filosofii [Presence of the East in German Philosophy], *Buryat State University Herald*, 2018, Vol. 2, No. 3, pp. 43–55. (In Russian)

Loewit, K. *Ot Gegelya k Nicshe: Revolyucionnyj perelom v myshlenii XIX veka* [From Hegel to Nietzsche: Revolutionary Break in 19th Century Thought], transl. by K. Loschevsky. St. Petersburg: Vladimir Dal, 2002. 672 p. (In Russian)

Lyssenko, V.G. Sravnitel'naya filosofiya ili mezhkul'turnaya filosofiya v perspektive postkolonial'nyh issledovanij [Comparative Philosophy or Intercultural Philosophy in the Perspective of Postcolonial Studies], *Philosophical Sciences*, 2017, No. 5, pp. 7–27. (In Russian)

Max Müller, F. "Ot slova k vere: Religiya kak predmet sravnitel'nogo izucheniya", in: *Yazyki kak obraz mira* [Languages as the World Image], ed. by K. Korolev. Moscow: AST; St. Petersburg: Terra fantastica, 2003, pp. 9–126. (In Russian)

Narsky, I.S. *Zapadnoevropejskaya filosofiya XIX veka* [19th Century Western European Philosophy]. Moscow: Vysshaya shkola, 1976, 584 p. (In Russian)

Nietzsche F. "Antihristianin: Proklyatie hristianstvu" [Antichrist], in: Nietzsche F. *Works in 2 vols.*, transl. by V. Flyorova. Vol. 2. Moscow: Mysl, 1996, pp. 631–690. (In Russian)

Novalis. "Fragmenty" [Fragments], in: *Literaturnye manifesty zapadnoevropejskih romantikov* [Literary Manifests of Western European Romanticists], ed. by A. Dmitriev. Moscow: Moscow State University, 1980, pp. 94–107. (In Russian)

Plato, "Teaetetus", in: Plato. *Works in 4 vols.*, transl. by T. Vasil'yeva. ed. by A. Losev, V. Asmus, A. Takho-Godi. Vol. 2. Moscow: Mysl., 1993, pp. 192–274. (In Russian)

Plato, "Timaeus", in: Plato. *Works in 4 vols*, transl. by S. Averintsev, ed. by A. Losev, V. Asmus, A. Takho-Godi. Vol. 4. Moscow: Mysl., 1994, pp. 421–500. (In Russian)

Rhys Davids, T.W. Review of "Allgemeine Geschichte der Philosophie. Vol. I, Part 2. Philosophie der Upanishads" by Paul Deussen, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1899, pp. 691–694.

Rosset, C. Le sentiment de l'Absurde dans la philosophie de Schopenhauer. *Revue de Méta-physique et de Morale*. No. 1, 1964, pp. 41–78.

Sattar, A. Rannyya recepciya filosofii Artura Schopenhauera (chast' 2) [Early Reception of Arthur Schopenhauer's Philosophy (part 2)], *Herald of the Peoples' Friendship University of Russia, Philosophy Series*, 2016, No. 4, pp. 139–144. (In Russian)

Schlegel, F. *Über die Sprache und Weisheit der Indier*. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808. 324 S.

Schopenhauer, A. *Mir kak volya i predstavlenie* [The World as Will and Representation], transl. by Y. Eichenwald. Minsk: Harvest, 2005. 848 p. (In Russian)

Shokhin, V.K. *F.I. Shcherbatskoj i ego komparativistskaya filosofiya* [Th. I. Stcherbatsky and his Comparative Philosophy]. Moscow: IFRAN, 1998. 249 p. (In Russian)

Tieck, L. О немецких народных книгах [On German Folk Books], *Literary Manifests of Western European Romanticists*, ed. by A.S. Dmitriev. Moscow: Moscow State University, 1980, pp. 119–121. (In Russian)

Vasil'yev, V.V. *Filosofiya A. Schopenhauera* [The Philosophy of Arthur Schopenhauer], in: *19th Century Western Philosophy*, ed. by A. Zotov. Moscow: Vysshaya shkola, 2005, pp. 25–74. (In Russian)

Vigasin, A.A. *Istoriografiya istorii Drevnej Indii* [Historiography of the History of Ancient India], *Historiography of the History of Ancient East: Iran, Middle Asia, India, China*, ed. by V. Kuzischin. St. Petersburg: Aletheia, 1994, pp. 77–162. (In Russian)

Wackenroder, W.H. *Neskol'ko slov o vseobshchnosti, terpimosti i chelovekolyubii v iskusstve* [Some Words on Universality, Tolerance and Humanism in the Art], *Literary Manifests of Western European Romanticists*, ed. by A. Dmitriev. Moscow: Moscow State University, 1980, pp. 71–73. (In Russian)

Т.Н. Резвых

Немецко-русский философский диалог: Бог и мир у С. Франка и М. Шелера

Татьяна Николаевна Резвых – кандидат философских наук. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; e-mail: hamster-70@mail.ru

Общность подходов С. Франка и М. Шелера к вопросу о соотношении Бога и мира базируется на том, что оба опирались на идеи платонизма и немецкой мистики. Оба философа были убеждены в наличии духовного родства России и Германии, которое выражено в ориентации на мистическое мировоззрение. В статье рассмотрены взгляды Шелера и Франка на развитие русской и немецкой культур. Рассмотрена особая точка зрения Франка, что в Европе существует единая «вечная философия», которая восходит к платонизму и восточной патристике. Эта философия, по мнению Франка, является магистралью развития европейской и русской философии. Франк продолжает традицию неоплатонизма, средневековой немецкой мистики и мистики XIX в. (Баадер). Бог, по Франку, есть непостижимая первооснова бытия. Творение мира является раскрытием внутрибожественной жизни. В поздней книге «Свет во тьме» Франк подвергает сомнению всемогущество Бога, но не отказывается от идеи бытийного единства Бога и мира. Бог в качестве Духа оказывается «слабым» в составе мира. Позицию Франка следует рассматривать как панентеистическую. Шелер, как и Франк, опирается на мистику неоплатонизма и мистику немецкой классической философии (Шеллинг). Мир и Бог у Шелера тесно связаны. Бог творит мир и в процессе творения становится личным Богом. Шелер также приходит к выводу о слабости духовного начала. Его позицию стоит характеризовать как пантеизм. Таким образом, Франк и Шелер выступают сторонниками мистического учения о непосредственной связи Бога и мира. В их мировоззрении неоплатоническая мистика, немецкий мистицизм и христианство оказываются соединены в одно целое.

Ключевые слова: метафизика, религия, первооснование, диалог, мистика, творение, витальность, теизм, пантеизм, панентеизм

Ссылка для цитирования: *Резвых Т.Н.* Немецко-русский философский диалог: Бог и мир у С. Франка и М. Шелера // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 68–83.

Если период XVIII–XIX вв. в истории русско-немецкого философского диалога достаточно изучен, то эпоха XX в. остается все еще малоисследованным полем. Углублению и расширению этого диалога объективно способствовали общеευропейские процессы, такие как кризис религиозного сознания и нравственности, углубление секуляризации, научная революция, выход на арену массы. Кроме того, на развитие диалога влияли: воздействие русской литературы (Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский) на немецкую литературу (Р.М. Рильке, Ф. Кафка, С. Цвейг, Г. Гессе и др.) и философию (К. Барт, П. Наторп), развитие социал-демократического движения, углубление русско-немецких связей в изобразительном искусстве (экспрессионизм), события Первой мировой войны и революций, политическое сближение Германии и Советской России, русская эмиграция в Германию, появление экуменического движения.

М. Шелер о диалоге русской и немецкой культур

Одним из важных следствий русской философской эмиграции в Германию в 1922 г. стало начало рецепции русской философии (В.С. Соловьев, Бердяев, Шестов и др.) в немецких католических и протестантских кругах [Belkin, 2000]. Это отмечали не только русские авторы, один из которых писал, что «немцы очень интересуются русской религиозной мыслью и на немецком языке появился уже целый ряд книг, знакомящих с русскими мыслителями. Русское Православие становится действенной силой в умственной и духовной жизни Европы» [[Б.П.], 1926, с. 151], но и сами немцы.

М. Шелер, познакомившийся с русской религиозной метафизикой (славянофилы, К.Н. Леонтьев, Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев) еще во времена Первой мировой войны, частично в пересказе Т. Масарика [Masaryk, 1913] и Х. Эренберга [Ehrenberg, 1923–1925], а частично в переводах, пришел к выводу об общности немецкого и русского духа, выраженной, как он считал, в своеобразной поочередной жизни в двух бытийных планах – «религиозно-метафизическом и практически-земном» [Scheler, 1960, S. 186–187]. Философ заметил, что «мистическое движение» в немецких католических и протестантских кругах инициировано именно «великими русскими религиозными мыслителями (Толстой, Достоевский, Мережковский, Соловьев)» [Scheler, 1975, S. 317], а, описывая развитие интуитивизма в Германии, упомянул о немецком переводе «Обоснования интуитивизма» (1903) «наиболее заслуживающего внимание русского философа Лосского» [Ibid., S. 301]¹.

С.Л. Франк о диалоге русской и немецкой культур

С.Л. Франк гораздо более определенно высказывался об общих тенденциях в немецкой и русской культурах. Он был убежден в наличии между Россией и Германией духовного родства, выраженного в тяготении к мистическому мироощущению. Это родство было, по мнению Франка, обусловлено общими

¹ Существует исследование, посвященное влиянию В.С. Соловьева на Шелера: [Dahm, 1971].

культурными процессами. Немецкую мистику Средневековья и Возрождения Франк считал источником развития немецкой философии, вплоть до немецкого идеализма [Frank, 2000, S. 147]. Однако сама немецкая мистика, по мнению Франка, сложилась, через посредство Иоанна Скота Эриугены, под влиянием восточнопатристического учения об обожении (прп. Максим Исповедник и Псевдо-Дионисий Ареопагит). «Философское пробуждение» в России на рубеже XVIII–XIX вв. Франк прямо возводил к проникновению идей Я. Бёме [Frank, 1929; Frank, 1930²; Frank, 2000, S. 131–164]. Позже идеи немецкой мистики через немецкую классическую философию (Ф.В.Й. Шеллинг и Фр.К. Баадер) оказали, по Франку, прямое воздействие на складывание русской философской мысли XIX в. (славянофилы, В.С. Соловьев) [Frank, 2000, S. 147–149; Frank, 1946]. Таким образом, Франк выстраивал единую линию от восточной патристики через немецкую мистику к немецкой и русской религиозной мысли. Мистика как учение о «непосредственности отношения между человеческим духом и Божеством (Gottheit), в имманентном переживании Божественного через внутренние глубины духовной жизни» [Frank, 2000, S. 149], по мнению Франка, определила развитие как немецкой, так и русской культуры. Одним из ярких проявлений описанного духовного родства между Россией и Германией в XX в. Франк считал феномен мистической поэзии Р.М. Рильке, одного «...из величайших выразителей исконного мистического германского духа» [Франк, 1928, с. 47], страстно увлекавшегося русской культурой [См. также: Бронников, 2020]. Вершиной творчества Рильке Франк считал «Дуинские элегии» (1912–1922), где ярко выражено мистическое мировоззрение: «жизнь мира и жизнь духа сливаются воедино», «кончается различие между внутренней жизнью субъекта и предметной реальностью объекта» [Франк, 1928, с. 49]. Таким образом, в «Богосознании Рильке», которое гораздо ближе к неоплатоническому растворению мудреца в Первоедином, чем к христианской любви к Христу как Личности Франк хочет видеть «интимно-любственное, личное отношение к Богу» [Там же, с. 68].

Стремясь к диалогу с немецкими философами, Франк за время жизни в Берлине опубликовал по-немецки около сорока философских, историко-философских и историко-литературных статей, сделал десятки докладов в Германии и Швейцарии. В 1926 г. Русский Научный институт в Берлине, в числе руководителей которого был и Франк, планировал выпускать на немецком языке работы по современной русской философии. По-немецки написан главный труд Франка «Das Unergründliche. Ontologische Prolegomena zu einer mystischen Theologie». Он был переработан и издан по-русски под названием «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» лишь после четырехлетних безуспешных попыток его издания в оригинале. На титульном листе машинописной копии книги содержалось посвящение швейцарскому психиатру и философу Л. Бинсвангеру – «в духовной связи и сердечной дружбе». В итоге книга оказала влияние на бинсвангеровскую концепцию даэин-анализа [Резвых, Аляев, 2020].

² Работы Франка из Бахметевского архива упоминаются без указания страниц по причине отсутствия нумерации.

Диалог Франка и Шелера: значение религии

Среди современных немецких мыслителей наиболее родственным себе Франк считал М. Шелера. Не раз цитировалось признание Франка из письма Бинсвангеру от 20 ноября 1934 г.: «Последние годы, если не считать поездок с докладами, я живу довольно одиноко, Берлин для меня – пустыня, в которой я живу подобно отшельнику; после смерти Макса Шелера, с которым я в последние годы его жизни находился в оживленном духовном общении, у меня почти нет тесных и плодотворных связей с немецкими философами» [Франк, 2001, с. 335].

«Духовное общение» двух философов началось с прямого влияния в начале 1920-х гг., когда Франк эмигрировал в Германию. В 1921 г. вышла книга Шелера «О вечном в человеке», где Шелер при помощи феноменологии реабилитировал метафизику, определив для философии место подготовительного этапа к религии. Философия, по Шелеру, должна свободно и автономно признать себя за «служанку богословия» [Scheler, 1921, S. 75], «соответственно, звание философа или мудреца должно переместиться на второе место перед званием святого, и философ должен сознательно подчиниться святому» [Ibid., S. 76]. Всякое познание опирается на бытийное участие человека в Сущем, т.е. в Боге, поэтому не только религия, но и философия – не беспредпосылочное автономное знание, а Богопознание, «участие в Сущностном (Wesenhaft)» [Ibid, S. 74]. Франк обратил внимание на эту близкую себе шелеровскую установку на «онтологизм», с точки зрения которого всякое познание возможно только при опоре на бытийное соучастие в Абсолютном. В докладе «Философия и религия» (26 ноября 1922) на открытии Религиозно-философской академии в Берлине Франк не только повторил тезис Шелера о едином объекте философии и религии, но и выдвинул мысль об общем методе – религиозном опыте [Франк, 1923, с. 10]. Позже, перед выступлением Шелера 18 марта 1923 г. в РФА с докладом «О смысле страдания» («Vom Sinne des Leidens») в своем вступительном слове Франк «...указал на то внутреннее родство, которое существует между философскими взглядами Шелера и устремлениями Религиозно-Философской Академии. Общим является убеждение в религиозном корне духовной жизни, понимание знания как духовного опыта, органическое и иерархическое миропонимание» [[Б.П.], 1923, с. 5]. Оба мыслителя последовательно выступали критиками проявлений секулярного общества: безрелигиозного гуманизма, индивидуализма, социализма, политического национализма, историзма и релятивизма. Общим для Франка и Шелера была нацеленность на реабилитацию религиозного сознания с одновременным призывом к обновлению религиозной жизни; рассмотрение человека с точки зрения диалогического персонализма, а общностей людей как общностей в Боге. Франк и Шелер основывали идею христианской любви на онтологической открытости Другого и солидарности людей. Лучшее воплощение этой любви и одно из лучших воплощений христианства оба философа видели в Франциске Ассизском [Франк, 2011, с. 294, 333; Франк, 1928, с. 54; Scheler, 1975, S. 98–103]. Так, для Франка «францисканский дух» заключается в «усмотрении богочеловеческой первоосновы всей твари» [Frank, 1941], а Шелеру Франциск

близок тем, что для него «в каждом природном образовании любящая душа созерцает работу невидимого духовного Бога-Творца» [Scheler, 1975, S. 99]. Для обоих философов принципиальное значение получила идея церкви как мистического союза с Богом. Неудивительно, что указанная Франком установка на наличие «религиозного корня духовной жизни», бытийное участие в Сущем, онтологическую связь твари и Творца привела обоих философов к сходному решению проблемы соотношения Бога и мира.

Бог и мир у С.Л. Франка

В предисловии к своему главному довоенному труду «Непостижимое» (опубликован в 1939 г.) Франк утверждает уже не только, что современная немецкая и русская философия происходят из патристики и немецкой мистики, но что вся западноевропейская философия восходит к неоплатонической мистике, продолжением которой, в свою очередь, является восточная патристика. «Основа всей моей мысли есть та *philosophia perennis*, 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, начиная с Плотина, Дионисия Ареопагита и Августина вплоть до Баадера и Владимира Соловьева. Философия здесь в принципе совпадает с умозрительной мистикой» [Франк, 1990, с. 183]. Франк смело ставит в один ряд «...отцов и учителей церкви и великих мистиков <...> Оригена, Августина, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Мейстера Экхарта, Николая Кузанского, Якова Беме...» [Там же, с. 481]. Итак, родоначальница и восточной патристики, и европейской, и русской философии – мистика платонизма.

Исходя из идеи единства европейской мистической традиции Франк сближает платиновскую идею «переполненности» Первоединого с идеей «внутреннейшего рождения Божества» (*innerste Geburt der Gottheit*) из хаоса «*Unground*» Я. Бёме, «*possest*» Николая Кузанского, «порождением» (*Hervorbringen*) Бога из «неисследимости» (*Unergründlichkeit*) Баадера, божественными потенциями Шеллинга, взаимодействием двух полюсов Абсолютного В.С. Соловьева. Все эти мистические интуиции соединяются в переживании Непостижимого (*Unergründliche*), Абсолютного как «сущей мочи»: «В лице становления во всем конкретносущем обнаруживается – правда, в особой форме, своеобразии которой нам нет надобности здесь особо рассматривать, – тот момент “переливания через край”, “выхождения за пределы самого себя”, который присущ всеединству – бытию как целому – и образует существо непостижимости последнего» [Там же, с. 246].

Апофатическое богословие, однако, нераздельно с катафатическим: если Бог вечно «выходит за пределы самого себя», то он выходит и в то, что не он сам – «иное», т.е. мир. «Переход Бога в “иное, чем Бог” совершается через некое “уплотнение”, через рождение “осязаемо-зримого”, фактического, “мирового” бытия из лона сверхвременно-идеальной, “прозрачно”-духовной реальности» [Там же, с. 525]. Для большей наглядности Франк обращается

к еще одной мистической традиции – идее «цим-цум» лурианской каббалы³. Бог, по Франку, сжимается, самоограничивается, высвобождая «пространство» («Божье “не”»), «...на которое он отбрасывает, проецирует отблеск своего собственного существа, именно образ “небесного человека” – и тем “творит мир”» [Франк, 1990, с. 526–527]. В результате этого самоограничения Бога высвобождается «место», которое «заполняется» миром. Поскольку Франк в своем описании только упоминает о каббале [Там же, с. 526], не ссылаясь на источники, рискнем предположить, что этот образ он взял из сочинений Баадера, с которыми к этому времени был хорошо знаком [Резвых, 2017]. Итак, творение мира – это переход из внутренней жизни Бога во внешнее откровение посредством самосжатия, уплотнения «Божьего “не”». Мир и история как внешнее откровение разворачиваются из внутреннего откровения Бога.

Это значит, что мир есть относительно самостоятельная по отношению к Творцу реальность, однако Творец пребывает в творении. В написанной вскоре после «Непостижимого» книге «Свет во тьме» Франк утверждает, что именно в этой антиномии отражен догмат Боговоплощения:

Христианство, в качестве религии Богочеловечества, не только не есть манихейство или гностицизм, но не есть и отвлеченный теизм, ведающий только трансцендентного, надмирного Бога и полагающий непроходимую бездну между Творцом и творением; христианство – религия Боговоплощения – по самому своему существу есть *панентеизм* – признание *укорененности человека и мира* (в их первоначальном глубинном существе) в Боге, имманентного присутствия божественных сил, энергии Божественного существа в самом творении. Признание трансцендентности Бога миру и дуализм между божественным Светом и тьмой века сего сочетается в нем с утверждением – согласно смелой, но меткой и точной формуле Николая Кузанского – «*единства Творца в Творце и творении*». Только эта установка дает прочную основу для сочетания религиозного радикализма – веры в верховенство абсолютной правды Божией над всеми силами мира сего – с религиозным реализмом, с терпимым, любовным отношением к святине человеческого и мирового бытия, хотя и затемненного и искаженного силами греха [Франк, 2011, с. 335–336].

Итак, догмат Боговоплощения, по Франку, философски отражен в антиномии апофатического и катафатического – Бог превосходит всякое бытие, но присутствует во всем бытии – панентеизм.

Однако в книге «Свет во тьме», написанной уже в годы войны, эта антиномия у Франка трансформируется. Политические события в Европе заставляют его усомниться как в том, что Бог есть абсолютное могущественное, «могущее быть», так и в том, что Бог присутствует в мире, а мир укоренен в Боге. «В составе мира» Бог «...отнюдь не всемогущ в смысле внешне зримой и осязательной победоносности а, напротив, только незримо и идеально всемогущ и в составе мира действует только по образцу света, который, излучая себя и озаряя все вокруг себя, все же остается окруженным плотной стеной тьмы и светит только “во тьме”» [Там же, с. 409]. Божественный свет «осужден в мире

³ Имеется в виду учение каббалиста XVI в. Ицхака Лурии о божественном самосжатии, в результате которого осуществляется переход к миру [Бурмистров, 2013].

светить во тьме» [Франк, 2011, с. 21]. Наблюдая деятельность нацистов, а затем развязанную ими войну, Франк начинает сомневаться и в силе духовного бытия вообще, приводя слова Н. Гартмана, что «...уровень бытия обратно пропорционален его силе, – что высшее, будучи производной надстройкой над низшим, всегда слабее последнего. Силы духовного порядка слабее сил животных...» [Там же, с. 36]. Бог есть «сокровище на небесах», он не воплощен и в земных формах, т.е. в земных церквях. Господство Бога, т.е. победа Света над тьмой возможна лишь в эсхатологической перспективе, переносится на конец истории. В земном времени Бог светит во тьме, но тьма не рассеивается. Таким образом, если в «Непостижимом» всемогущество Бога сомнению не подвергалось, то в книге «Свет во тьме» Франк фактически пересматривает понятие божественного всемогущества: «...внутренняя сила Света обнаруживается в том, что <...> он остается “светом незакатным, неугасимым” и тьма не может настичь и заглушить его» [Там же, с. 187]. Всемогущество Бога теперь понимается как «имманентное», «внутреннее всемогущество», как характеристика самого бытия Бога [Там же, с. 188]. Такое понимание всемогущества Бога трудно совместить с Непостижимым Богом как «сущей мочью», «избытком», «переливанием через край». Бог может действовать на человека только «по благодати», следовательно, подвергается сомнению и раскрытая в «Непостижимом» укорененность человека в Боге. Бог слаб именно потому, что он – Дух. Бог как дух слаб, потому что сама духовная природа слаба против «животной», «“мирской” природы человека, полной зла и греха» [Там же, с. 171]. На первый план в природе человека выходит именно эта «мирская» природа человека. О ней Франк писал еще в «Непостижимом», но там она описывалась, прежде всего, как «безосновность» и «хаотичность», связанная с моментом «безосновности» в самом Боге (Ungrund Якоба Бёме). Но если «безосновность», «хаотичность» или, хуже того, злая «мирская» природа, «животность» выходит на первый план, что тогда остается от идеи «укорененности человека в Боге»? Отказ от нее для Франка невозможен, ибо он равносителен отказу от «онтологизма», unio mystica и идеи «вечной философии».

Бог и мир у М. Шелера

Шелеровское понимание проблемы Бога и мира сформировалось в процессе развития идеи двух принципов бытия – «витального» (vital) («порыва» (Drang)) и «духа» (Geist). Феноменологическая установка на «сами вещи» и «героическая» этика заставляли Шелера все больше признавать фундаментальность «витального» принципа, однако вплоть до 1923 г. Шелер еще рассматривал в качестве высшей области бытия сферу морали и разума, т.е. духа (Geist) [Scheler, 1921]. Витальное Шелер связывал с множественным, соборным, духовное – с персональным, индивидуальным. «Сфера духовной актуальности строго персональна, субстанциальна и в себе самой индивидуализированно расчленена, вплоть до Бога как личности всех личностей» [Scheler, 1975, S. 2, 86]. Витальное составляет основу ощущения людьми своего единства, общности, оно есть своеобразная душа мира, его тотальная жизнь [Ibid., S. 116].

Хотя Шелер еще категорически отвергал «метафизический биологизм, т.е. понимание самого мирооснования как “*élan vital*” или “*всё-души*” (*Allseele*) в духе Зиммеля или Бергсона [Scheler, 1975, S. 85], Бог у Шелера уже мыслится не только как дух, но и как «порыв».

В работе «Образование и знание» (1925) Шелер продвинулся дальше в сторону девальвации духа, превращая его в бессильный, безличный, ирреальный атрибут, не имеющий самостоятельности, а являющийся лишь продолжением психических способностей животных. Теперь за первичное Шелер принимает именно витальное, дух оказывается лишь его торможением. Поэтому и человек определяется как витально-духовное существо: духовное, «возвысившееся» [Scheler, 1947, S. 15] над витальным (импульсом, жизнью), и витальное, обремененное духом, «заболевшее животное» (*krankgewordenes Tier*) [Ibid., S. 7], «тупик» (*Sackgasse*) природы [Ibid., S. 10]. Соответственно, личность понимается Шелером не как дух, а как взаимопроникновение духовного и витального начал.

Шелер все более предпочитает феноменальный мир ноуменальному. Витальный мир как мир мощных импульсов признается за более сильный, чем духовный. Оба эти начала, в свою очередь, являются у Шелера двумя атрибутами мирового «первооснования» (*Urgrund*), «единой субстанциальной божественной мировой основы» [Scheler, 1947, S. 10]. Витальное начало, как и прежде, определяется как «порыв», духовное приобретает дополнительные характеристики – «Божество» (*Gottheit*), «духовность Бога» (*Geistigkeit Gottes*), «идейная полнота» (*Ideenfülle*) божественной «сущности» (*Wesen*). Первооснование есть и порыв, и дух, и поэтому оно есть предпосылка существования и мира природы, и человека как витального и духовного существа [Ibid.].

В работах «Проблема социологии знания» (1926), «Познание и работа» (1926) Шелер еще больше углубляется в описание витального начала, конкретизируя идею «целенаправленной силы» как «первооснования вещей» в понятии «всё-жизни» (*Alleben*) как «сверхиндивидуального жизненного агента», силы, пронизывающей всю органическую, неорганическую природу, психическую жизнь и направляющую развитие всего наблюдаемого нами мира [Scheler, 1960].

В последней опубликованной при жизни автора книге «Положение человека в космосе» (1928) Бог как единство порыва и духа определяется как «субстанция» (*Substanz*), имеющая два «атрибута». «Само собой разумеется, что этот ход мыслей не может остановиться перед высшим бытием – основой мира. И то бытие, которое существует лишь “через себя самое” и от которого зависит все остальное, поскольку ему предписывают в качестве атрибута дух, не может в качестве духовного бытия обладать *изначальной* мощью или силой» [Шелер, 1994, с. 174]. Витальный порыв оказывается мощной основой действительного бытия, или, как говорит Шелер, «несет ответственность за действительность» [Там же]. Но витальный атрибут не имеет идейного содержания. Его дает первооснованию только второй атрибут, духовное бытие, или «*deitas*» (Божество). Чтобы возник телесно-духовный мир, атрибуты должны взаимодействовать между собой.

Шелер приходит к трактовке творения мира как процесса перехода атрибутов из потенциального в актуальное состояние. «Мы выражаем это отношение,

говоря: основание вещей, если оно хотело *осуществить* свою *deitas*, заложенную в нем полноту идей и ценностей, должно было *расторгнуть* мирозозидающий порыв, чтобы самоосуществиться во временном протекании мирового процесса – оно, так сказать, должно было *смириться* с мировым процессом, чтобы в нем и благодаря ему осуществить свою собственную сущность, лишь той мере “бытие через себя самое” становится бытием, достойным называться божественным *присутствием* (*Dasein*), какой оно осуществляет вечную *Deitas* в человеке и *через* человека в *порыве мировой истории*» [Шелер, 1994, с. 174]. Бог, чтобы осуществить свою идею, приводит в движение витальный порыв. Их соединение производит мир и человека. Тем самым Бог осуществляется в мире и человеке. Бог осуществляет свою сущность через возникновение и становление мира, т.е. сам становится Богом благодаря миру.

Концепция творения как самостановления Бога получает завершение в «Манускриптах к учению о причине всех вещей» (1926–1928). Здесь Шелер конкретизирует понятие субстанции в духе платоновского Первоединого: «она есть “одно”»; «сверх-сущее» (*Über-seiende*), «пресущественное» (*Überwesende*); «возвышается над единством и множеством», «*coincidentia oppositorum*, а также всех высших категорий», «сверхвременно и сверхпространственно “трансцендентна” всем конечным и бесконечным вещам и все же всем “имманентна”» [Scheler, 1979, S. 215]. Она есть свое собственное основание, «*Ens a se*» – «сущее благодаря себе», «сущее посредством себя». Самопричинность, самообоснованность, вечная актуализация субстанции трактуется Шелером как вовлеченность в процесс: «Бытие-становлением (*Werdesein*) есть *Ens a se* уже потому, что оно есть вечно само себя полагающее, через себя сущее бытие. Но что существует через себя, то также “будет” вечным» [Ibid., S. 214]. Итак, вечное самополагание Бога понимается Шелером как его становление.

Субстанция вечно переходит от потенции к акту, а от акта к новой потенции, т.е. становится. Эта вечная деятельность есть не что иное, как реализация атрибутов витальности и духа: «Оба суть атрибуты деятельности перво-единого (*Ur-eines*), вечное самополагание которого делает возможным и необходимым функциональное единство обеих деятельностей» [Ibid., S. 189]. Атрибуты воздействуют друг на друга: порыв «мотивирует» дух, а дух «позволяет творение порыва из себя» [Ibid., S. 214]. Идея сильна только при воплощении, а порыв – при наличии идейного содержания. Атрибуты могут действовать только вместе, одновременно, мир – взаимопроникновение витального и духовного. Именно поэтому полагание атрибутов у Шелера «запускает» творение, космос и историю. Обратная сторона творения – воплощение Бога в мире. «Приведение в действие этого порыва (в качестве Эроса) через которое вечная любовь Бога к себе самому ради *цели* своей самореализации была одновременно «позволением» характерного становления мира, лучше сказать становления-мира, мира-истории: самовоплощение Бога в качестве божественного порыва» [Ibid., S. 212], «“самореализация” (*causa sui*) божественной субстанции (в качестве исторически субъективированной) и в качестве чистого “бытия” в абсолютной само-стоятельности, была невозможна без миростановления. Ибо Бог для своего самоосуществления “нуждается” в мире и мировой истории» [Ibid., S. 203]. Субстанция в качестве абсолютно самостоятельного бытия посредством своих

атрибутов вечно полагает себя в «самостоянии» (Selbstwerden) как витально-духовное начало. Принцип витальности, «всё-жизни» движет мир к «максимуму форм», максимуму разнообразия, а дух, или «вечное знание», нацелен на осуществление Бога как личности [Scheler, 1979, S. 203].

В конечном счете, оказывается, что у Шелера процессы становления мира, человека и Бога как личности совпадают [Ibid., S. 185]. Есть единый богочеловеческий организм как становящееся целое, движущееся к полному взаимопроникновению витального и духовного. «Смысл позволения Богом мирового становления состоит в том, чтобы 1) обрести само-власть (Selbst-Macht), 2) одухотворить жизнь. Цель всякого возможного мирового процесса есть единство и взаимопроникновение духа и всё-жизни в сущем благодаря себе (Ens a se), которое в качестве пра-субстанции само ни божественно, ни демонично» [Ibid., S. 189]. Но в таком случае во «вневременном становлении» (zeitlos Werden) находится не только мир, но и Бог.

Поскольку именно момент витальности, момент порыва и стихии несет ответственность за творение, мир оказывается настолько мощным и неуправляемым, что Бог «не может быть ответственным за вот-бытие (Dasein) мира» [Ibid., S. 199]. «Пантеистический акосмизм», при котором Бог полностью ответственен за бытие мира и предопределяет его, а мир растворен в Боге, Шелер критикует. Свою позицию он определяет как «пантеизм», с точки зрения которого, «мир есть организм (тело) всё-жизни как natura naturans в Боге» [Ibid., S. 199, 214]. Таким образом, мир у Шелера оказывается плотью, осуществлением вечной божественной субстанции.

Итак, эволюция естественным образом привела Шелера к учению о Богочеловечестве как едином организме Бога и человека, в процессе своего развития приходящему к полному тождеству. Бог при этом есть двуединство обладающего бесконечной творческой силой стихийного первоначал, порыва и бессильного духа. Для осуществления духовного, идеального мира необходимо первоначало порыва, и наоборот. Их соединение и взаимодействие происходит в мировом процессе, их взаимопроникновение движет космос и историю. Дух и плоть органически соединяются, воплощая высшие цели: совершенный телесный мировой организм и совершенный Бог-личность. Всемогущество Бога, которое оказывается спасенным только благодаря включению в него начала «порыва», «витального».

Только в этом процессе взаимодействия двух начал Бог у Шелера становится личностью. Бог полагает сам себя, полагает («творит») мир и становится самим собой. Деятельность Бога раскрывает его как начало свободы. «Идея абсолютной самостоятельности включает в себя абсолютную свободу. Только то, что способно полагать свое вот-бытие и сущность в качестве формальных атрибутов, абсолютно свободно и самостоятельно» [Ibid., S. 214]. Очевидно, что Шелер воспроизводит логику Шеллинга, согласной которой в Первоначале вечно наличествует начало жизни, полагание которого как отличного от существования Бога открывает теокосмогонический процесс. Это вечная природа или реальное в Боге, источник бытия, вечная «мочь». Самооткровение Бога, по Шеллингу, осуществляется следующим образом: «Бог есть действительная сущность (Wesen), которая, однако, ничего не имеет пред собою или вне себя.

Все, что он есть, он есть посредством самого себя; он исходит из самого себя, чтобы в конце концов вновь в чистоте завершиться в самом себе. Итак, одним словом: *Бог создает сам себя*, и как верно то, что он сам себя создает, так верно и то, что он не есть от начала готовое и наличное; ибо иначе ему не было бы нужды создавать себя» [Шеллинг, 2010, с. 339]. Этот процесс самовозрастания Бога в борьбе с самим собой, высвобождение в нем личного начала из темной безличной необходимости происходит, с одной стороны, вечно, а с другой – имеет начало и конец. Процесс постепенного осознания Богом своей потенциальной основы и победы над ней путем утверждения себя как высшего единства реального и идеального, объекта и субъекта, есть и процесс миротворения. Близко к Шеллингу Шелер считает, что для того, чтобы быть свободной самосознающей сущностью, Бог должен выйти из состояния неразличности, победить свою «основу» (Ungrund), положить сам себя [Schelling, 1966]. Начало «порыва» у Шелера играет ту же роль, что и «основа» у Шеллинга.

Шелер, развивая мысль Шеллинга дальше, отождествляет полагание Богом самого себя и творение человека и мира. Бог становится самим собой (Личностью) в самом мире, а мир, в свою очередь, «обоживается», освящается. Бог становится Богом только в человеке – так пересматривает Шелер догмат Боговоплощения. «Человек есть существо, в котором универсальная эволюция, в которой Божество (Gottheit) осуществляет свою сущность и обнажает свое вневременное становление...» [Scheler, 1947, S. 14]. Бог, человек, мир представляют собой единый Богочеловеческий организм. Становление человечества – это становление Бога, и наоборот. Целью истории оказывается завершённый «мировой организм» [Scheler, 1979, S. 185]. Неудивительно, что теизм Шелер обвиняет в неспособности объяснить творение мира [Ibid., S. 205], а сам оказывается ближе к пантеизму, чем к панентеизму.

Выводы

Итак, русско-немецкий философский диалог проявился в творчестве Шелера и Франка, прежде всего, в самой идее духовного родства России и Германии. Ее появление связано с потрясением немецких умов от поражения в войне, приобретшим черты глубокого духовного кризиса. Поиски выхода из него обратили внимание не только на русскую литературу (в первой половине 1920-х гг. в Германии Ф.М. Достоевский становится культовым автором), но и русскую религиозную философию. С другой стороны, Франком двигало стремление показать, что православие не является местным, «восточным» явлением, как считали на Западе, а имеет вселенский характер. В книге «Свет во тьме» Франк утверждает не только сходство платонизма, восточной патристики и немецкой мистики, но говорит об идентичности «откровения Христа» и религиозного опыта «божественного Платона» [Франк, 2011, с. 118]. Единая религиозная и философская традиция объединяет, по Франку, Античность и Новое время, Запад и Восток, Европу и Россию.

Находясь в одной духовной ситуации, стремясь найти пути выхода из кризиса религии, Шелер и Франк предложили вернуться к одной и той же традиции религиозной философии, немецкой мистически ориентированной мысли –

Беме, Баадеру и Шеллингу. Поэтому наиболее общей точкой соприкосновения концепций Шелера и Франка является раскрытие темы соотношения Бога и мира в духе панентеизма. У Шелера эта идея раскрывается в отождествлении самополагания Бога во взаимодействии витального и духовного начал, которое означало переход от Бога к миру. У Франка – в полагании Богом мира как своего «инога». Творение «из ничего» Шелером и Франком отвергается, мир возводится к недрам внутренней жизни, рассматривается как продолжение божественного откровения. Оба философа создают конструкции, в которых выход Бога за пределы самого себя совпадает и с его «рождением», и с творением мира. Идея восходит к мистике «бездны» (Ungrund) Якоба Бёме, лурианской каббале, диалектике потенций в Боге у Шеллинга. Эта мистика откровения внутрибожественной жизни ведет Франка и Шелера к отказу от понимания Абсолютного (субстанции) как вечной неизменной автономной *causa sui*, независимой от временного мира. Поэтому и Франк, и Шелер решительно и осознанно отвергают теизм.

Далее, в позднем творчестве оба философа постепенно приходят к идее слабости духовного начала, которое не в состоянии обуздать витальную сторону человека. Но Шелер недвусмысленно одобряет победу витального над телесным и уход в прошлое «аскетического идеала» «теистического мировоззрения», Франк, напротив, скорбит о гибели аскетической, духовной христианской культуры. Поэтому и выводы из дихотомии духовного/витального философы делают разные.

Тем самым, Шелер и Франк встают перед задачей пересмотра учения о всемогуществе Бога. У Франка Бог – не всесильное надмирное начало, а Свет, который «осужден в мире светить *во тьме*» [Франк, 2011, с. 21], животное или хаотическое сопротивляется и будет сопротивляться ему до конца истории. Шелер спасает всемогущество Бога, лишь объявив его «порывом», подчинившим дух. Духовное для позднего Шелера не только не должно подчинять себе витальное, напротив, оно должно смириться и уступить витальности. Таким образом, у Франка Бог оказывается «слабым» в мире, а у Шелера, наоборот, сохраняет всемогущество оказавшись именно частью мира. Однако в итоге и Франк, и Шелер отказываются как от теизма, так и от метафизики, где вечный всемогущий Бог отделен от временного тварного мира.

Данные параллели между Франком и Шелером вполне достаточны, чтобы продемонстрировать, как описанное ими «избранное сродство» России и Германии с точки зрения мистического мироощущения осуществилось в собственном религиозно-философском творчестве двух философов.

Список литературы

[Б.П.], 1923 – [Б.П.] Доклад Макса Шелера в Русской Религиозно-философской Академии // Руль. Берлин. 1923. 23 марта. С. 5.

[Б.П.], 1926 – [Б.П.] Русская религиозная мысль на немецком языке // Путь. Париж, 1926. № 3. С. 151–152.

Бронников, 2020 – Бронников А.В. Рильке в России // Бронников А.В. Третье бытие. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 5–24.

- Бурмистров, 2013 – *Бурмистров К.Ю.* Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния. М.: ИФРАН, 2013. 266 с.
- Резвых, 2017 – *Резвых Т.Н.* Семен Франк конспектирует Франца Баадера // Парадигма. Историко-культурологический альманах. СПб., 2017. Вып. 27. С. 177–186.
- Резвых, Аляев, 2020 – *Резвых Т.Н., Аляев Г.Е.* Людвиг Бинсвангер: между метафизикой С.Л. Франка и аналитикой присутствия М. Хайдеггера // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2020. Т. IV. № 2. С. 308–325.
- Франк, 1923 – *Франк С.Л.* Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин, 1923. Т. 1. С. 5–20.
- Франк, 1928 – *Франк С.Л.* Мистика Райнера Мария Рильке // Путь. 1928. № 12. С. 47–75.
- Франк, 1990 – *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // *Франк С.Л.* Сочинения / Ред. Ю.М. Сенокосов. М.: Правда, 1990. С. 183–555.
- Франк, 2001 – *Франк С.Л.* Письма С.Л. Франка к Л. Бинсвангеру // *Франк С.Л.* Непрочитанное...: статьи, письма, воспоминания / Сост. А.А. Гапоненкова, Ю.П. Сенокосова. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 334–346.
- Франк, 2011 – *Франк С.Л.* Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. 832 с.
- Шелер, 1994 – *Шелер М.* Положение человека в космосе // *Шелер М.* Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. 490 с.
- Шеллинг, 2010 – *Шеллинг Ф.В.Й.* Штутгартские частные лекции / Пер. П.В. Резвых // Философия религии: Альманах. 2008–2009 / Отв. ред. В.К. Шохин. М., 2010. С. 326–396.
- Belkin, 2000 – *Belkin D.* Die Rezeption V.S. Solov'evs in Deutschland. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie in der Geschichtswissenschaftlichen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen // Tübingen: Universitätsverlag, 2000. 384 S.
- Dahm, 1971 – *Dahm H.* Vladimir Solov'ev und Max Scheler: Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch Einer Vergleichenden Interpretation. Munich and Salzburg: Anton Pustet, 1971. 468 p.
- Ehrenberg, 1923–1925 – *Östliches Christentum. Dokumente* / Hrsg. Ehrenberg H., Bubnov N. Bd. 1–2. München: Beck, 1923–1925.
- Frank, 1929 – *Frank S.L.* Deutsche Mystik und russische Religiosität // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers. Box 11.
- Frank, 1930 – *Frank S.L.* Deutsche Mystik und deutsche Idealismus in Russland // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers. Box 11.
- Frank, 1941 – *Frank S.L.* Das Licht in der Finsternis. Inhaltsübersicht // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers. Box 11.
- Frank, 1946 – *Frank S.L.* Lebendiges Abendland. Deutschland zwischen West und Ost // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers. Box 11, 12.
- Frank, 2000 – *Frank S.* Die russische Geistesart in ihrer Beziehung zur deutschen / Публ. Н. Плотникова // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2000 год / Под ред. М.А. Колерова. М.: ОГИ, 2000. С. 129–164.
- Masaryk, 1913 – *Masaryk T.G.* Russland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Russland Studien über die geistigen Strömungen in Russland. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Bd. 1–2. Jena: Diederichs, 1913.
- Scheler, 1921 – *Scheler M.* Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens // *Scheler M.* Vom ewigen im Menschen. Leipzig: Verlag der neue Geist / Dr. Peter Reinhold, 1921. 723 S.

Scheler, 1947 – *Scheler M.* Bildung und Wissen. Frankfurt a. M.: Verlag G. Schulte-Bulmke, 1947. 43 S.

Scheler, 1960 – *Scheler M.* Probleme einer Soziologie der Wissens // *Scheler M.* Gesammelte Werke. Bd. VIII. Bern und München: Franke, 1960. 536 S.

Scheler, 1975 – *Scheler M.* Gesammelte Werke. Bd. VII. Bern und München: Franke, 1975. 372 S.

Scheler, 1979 – *Scheler M.* Manuskripte zur Lehre vom Grunde aller Dinge // *Scheler M.* Gesammelte Werke. Bd. XI. Bern und München: Franke, 1979. 296 S.

Schelling, 1966 – *Schelling F.W.J.* Die Weltalter. Fragmente. In der Umfassungen von 1811 und 1813 / Hrsg. von M. Schröter. München: Biederstein und Leibniz Verlag, 1966. 275 S.

German-Russian Philosophical Dialogue: God and the World in S. Frank and M. Scheler

Tatyana N. Rezvykh

St. Tikhon's Orthodox University. Lihov pereulok 6/1, Moscow 127051, Russian Federation; e-mail: hamster-70@mail.ru

The commonality of views of S. Frank and M. Scheler on the question of the relationship between God and the world is based on the fact, that both philosophers relied on the ideas of Platonism and German mysticism. Both philosophers were convinced of the existence of a spiritual identity between Russia and Germany. This affinity is expressed in the reception of the mystical worldview. The article examines the views of Scheler and Frank on the development of Russian and German cultures. The article examines Frank's point of view on the existence in Europe of a single "eternal philosophy" that goes back to Platonism and Eastern Patristics. This philosophy, according to Frank, is the main line of philosophy in Europe and Russia. Frank continues the tradition of Neo-Platonism, medieval German mysticism and mysticism of German classical philosophy (Baader). God, according to Frank, is an incomprehensible fundamental principle of being. The creation of the world is the revelation of the inner life of God. In a later book "The light shineth in darkness" Frank doubts the omnipotence of God, but does not renounce the idea of the existential unity of God and the world. God as Spirit reveals "weakness" in the world. Frank's position is pantheism. Scheler, like Frank, is associated with Neoplatonism and German mysticism (Schelling). Scheler's world and God are in close connection. God becomes a personal God in the process of creating the world. Like Frank, Scheler comes to the conclusion that the spiritual principle has no power over the vital principle. His position should be characterized as pantheism. Thus, Frank and Scheler act as followers of the mystical doctrine of the direct connection between God and the world. In their worldview, neoplatonic mysticism, German mysticism and Christianity are united into one whole.

Keywords: metaphysics, religion, fundamental principles, dialogue, mysticism, creation, vitality, teism, panteism, panentheism

Citation: Rezvykh T.N. "German-Russian Philosophical Dialogue: God and the World in S. Frank and M. Scheler", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 68–83.

References

- [B.P.] Russkaya religioznaya mysl' na nemeckom yazyke [Russian religious and philosophical thought in German], *Put'* [Way], No. 3, 1926, pp. 151–152. (In Russian)
- [B.P.] Doklad Maksa Shelera v Russkoj Religiozno-filosofskoj Akademii [Max Scheler report in the Academy of philosophy and religion], in: *Rul'* [Rudder], 23 marta, 1923, p. 5. (In Russian)
- Belkin, D. *Die Rezeption V.S. Solov'evs in Deutschland. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie in der Geschichtswissenschaftlichen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen*. Tübingen: Universitätsverlag, 2000. 384 p.
- Bronnikov A.V. Ril'ke v Rossii [Rilke in Russia], in: Bronnikov A.V. *Tret'e bytie* [Third Existence]. St. Petersburg: Vladimir Dal', 2020, pp. 5–24.
- Burmistrov, K.Yu. *Evrejskaya filosofiya i kabbala. Istorija, problemy, vliyanija*. [Jewish philosophy and Kabbalah. History, concepts and influences]. Moscow: IFRAN, 2013. 266 p. (in Russian)
- Dahm, H. *Vladimir Solov'ev und Max Scheler: Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch Einer Vergleichenden Interpretation*. Munich and Salzburg: Anton Pustet, 1971. 468 p.
- Frank S.L. *Das Licht in der Finsternis. Inhaltsübersicht*, in: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers. Box 11.
- Frank, S. Die russische Geistesart in ihrer Beziehung zur deutschen. Ed. by N. Plotnikov, in: *Issledovaniya po istorii russkoj mysli: Ezhegodnik za 2000 god* [Studies in the history of russian thought: Yearbook 2000], ed. by M.A. Kolerov, Moscow: OGI, 2000, pp. 129–164.
- Frank, S.L. *Deutsche Mystik und deutsche Idealismus in Russland*, in: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers, Box 11.
- Frank, S.L. *Deutsche Mystik und russische Religiösität*, in: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers, Box 11.
- Frank, S.L. *Filosofiya i religiya* [Philosophy and religion], in: *Sofiya. Problemy duhovnoj kul'tury i religioznoj filosofii* [Sofia. Problems of spiritual culture and religious philosophy], Berlin, 1923, Vol. 1, pp. 5–20. (In Russian)
- Frank, S.L. *Lebendiges Abendland. Deutschland zwischen West und Ost*, in: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers, Box 11, 12.
- Frank, S.L. *Mistika Rajnera Mariya Ril'ke* [Rainer Maria Rilke mysticism], *Put'* [Way], 1928, No. 12, pp. 47–75. (In Russian)
- Frank, S.L. *Nepostizhimoje. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiju religii* [Incomprehensible. Ontological introduction to the philosophy of religion], in: Frank, S.L. *Sochineniia* [Works]. Moscow: Pravda, 1990, pp. 183–555. (In Russian)
- Frank, S.L. *Pis'ma k L. Binsvangeru* [Letters to L. Binswanger], in: *Neprochitanoe... stat'i, pis'ma, vospominaniya* [Unread... articles, letters, memories], Moscow: Moscow School of Political Studies, 2001, pp. 334–346. (In Russian)
- Frank, S.L. *Pis'ma k L. Binsvangeru* [Letters to L. Binswanger], in: *Neprochitanoe... stat'i, pis'ma, vospominaniya* [Unread... articles, letters, memories], Moscow: Moscow School of Political Studies, 2001, pp. 334–346 (In Russian)
- Frank, S.L. *Svet vo t'me: Opyt hristianskoj etiki i social'noj filosofii* [The light shineth in darkness: an essay in Christian ethics and social philosophy]. Minsk: Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarhata, 2011, 832 p. (In Russian)
- Masaryk, T.G. *Russland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Russland Studien über die geistigen Strömungen in Russland. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie*. Bd. 1–2. Jena: Diederichs, 1913.

Östliches Christentum. Dokumente, Hrsg. Ehrenberg H., Bubnov N. Bd. 1–2, München: Beck, 1923–1925.

Rezvyh, T.N. Semen Frank konspektiruet Franca Baadera [S. Frank: taking notes of F. Baader], in: *Paradigma. Istoriko-kul'turologicheskij al'manah* [Paradigm. Philosophical and cultural almanac]. St. Petersburg, 2017, Vol. 27, pp. 177–186. (In Russian)

Rezvyh, T.N., Alyaev, G.E. Lyudvig Binsvanger: mezhdou metafizikoj S.L. Franka i analitikoj prisutstviya M. Hajdeggera [Ludwig Binswanger: between the metaphysics of S.L. Frank and the analyst of the presence of M. Heidegger], *Filosofiya. Zhurnal Vysshej shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of Higher School of Economics], 2020, Vol. IV, No. 2, pp. 308–325. (In Russian)

Scheler, M. *Bildung und Wissen*. Frankfurt a. M.: Verlag G. Schulte-Bulmke, 1947. 43 S.

Scheler, M. *Gesammelte Werke*, Bd. VII, Bern und München: Franke, 1975. 372 S.

Scheler, M. Manuskripte zur Lehre vom Grunde aller Dinge, in: Scheler, M. *Gesammelte Werke*, Bd. XI. Bern und München: Franke, 1979. 296 S.

Scheler, M. Probleme einer Soziologie der Wissens, in: Scheler, M. *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Bern und München: Franke, 1960. 536 S.

Scheler, M. Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennen, in: Scheler, M. *Vom ewigen im Menschen*, Leipzig: Verlag der neue Geist / Dr. Peter Reinhold, 1921. 723 S.

Schelling, F.W.J. *Die Weltalter. Fragmente. In der Umfassungen von 1811 und 1813*. Hrsg. von M. Schröter, München: Biederstein und Leibniz Verlag, 1966. 275 S.

Sheler, M. Polozhenie cheloveka v kosmose [The Human place in the cosmos], in: Sheler, M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works], M.: Gnozis, 1994. 490 S. (In Russian)

Shelling, F.V.J. Shtutgartskie chastnye lekicii [The Private Lectures of Stuttgart], transl. by P. Rezvykh, in: *Filosofiya religii: Al'manah. 2008–2009* [Philosophy of Religion: Almanac. 2008–2009], ed. by V.K. Shohin. Moscow, 2010, pp. 326–396. (In Russian)

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

Г. Оберхаммер

Встреча как категория религиозной герменевтики*

Герхард Оберхаммер – профессор-консультант Австрийской академии наук, Вена. <http://www.oew.ac.at/>

Вниманию читателя предлагается перевод заключительной части программной статьи современного философа и индолога Герхарда Оберхаммера (р. 1929) «Встреча как категория религиозной герменевтики». Помимо того, что эта статья, по сути, отражает профессиональные интересы Оберхаммера как индолога, осуществляющего здесь философскую рефлексию своего многолетнего опыта изучения религиозно-философских систем Индии, она интересна еще и своей ярко выраженной и определенно авторской философской позицией, родственной по содержанию идеям Э. Левинаса, а по выражению – языку М. Хайдеггера. Сложность языка Оберхаммера может стать препятствием для освоения его философских работ, что мы и наблюдаем в качестве типичной реакции в индологических кругах.

Ключевые слова: метафизика, бытие, сущее, не-сущее, Трансценденция, Оберхаммер, духовность, здесь-бытие (Dasein), философия религии, трансцендентальная герменевтика, индийская философия

Ссылка для цитирования: Оберхаммер Г. Встреча как категория религиозной герменевтики // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 84–106.

Вступительная статья к переводу Герхарда Оберхаммера «Встреча как категория религиозной герменевтики» (часть I, 12–14, часть II, 1–8) Р.В. Псху и А.В. Парибка

Имя Герхарда Оберхаммера постепенно и незаметно входит в оборот российской науки. Его работы переводятся, о нем пишутся статьи, а в 2019 г.,

* Перевод сделан при поддержке гранта РФФИ № 20-011-00479. Перевод с немецкого части I, 12–14, части II, 1–8 сделан с издания: Oberhammer G. “Begegnung” als Kategorie der Religionshermeneutik. Wien. 1989. S. 35–60.

к 90-летию юбилею мыслителя, российскими учеными была издана коллективная монография¹. Кто же такой Герхард Оберхаммер и чем вызван такой к нему интерес? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к тем данным, которые так или иначе фигурируют в работах о нем. Герхард Оберхаммер родился 18 июня 1929 г. в Инсбруке. Говоря о начале его научной карьеры, авторы отмечают, что Оберхаммер изучал Плотина (диссертация 1954 г. «*Die Erkenntnismethaphysik im Gesamtzusammenhang plotinischen Denkens*»), но постепенно область его интересов смещается в индийскую философию, и в 1971 г. он уже выпускает первую книгу по вишишта-адвайте, посвященную интерпретации Ямуначарьи фрагмента «Брахма-сутр» (2,2,42–45)². Затем в 1977 г. выходит его монография по йоге «*Strukturen yogischer Meditation*»³. С 1983 по 1997 г. возглавлял Институт культурной и интеллектуальной истории Азии (*Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens*) при Венском университете.

Среди публикаций Оберхаммера можно отметить ряд значимых сборников: серия сборников *Studies in Hinduism* (под ред. Оберхаммера), многотомное исследование школы Рамануджи (*Zur Geschichte der Rāmānuja-Schule*), ряд работ по религиозной герменевтике, тантре и йоге.

Отдельным направлением творчества Оберхаммера стало развитие философии религии и трансцендентальной герменевтики. Как пишет его ученица Галина Марлевич в предисловии к монографии, отличительной чертой того, как понимает Оберхаммер сам феномен религии, является акцентуация экзистенциального измерения религии, что по сути и представляет собой главное и необходимое условие события – «встречи» с трансцендентностью. Ключевые понятия трансцендентальной герменевтики религии уже присутствуют в работах Оберхаммера, написанных в 70–80-х гг. XX в. Именно тогда Оберхаммер выдвигает идеи, которые стали основополагающими для его философского герменевтического подхода. Среди них наиболее важным понятием выступает идея «мифизации» (*Mythisierung*), а также идеи раскрытия трансценденцией самой себя (*Selbstmitteilung*) и Откровения, понимаемого как выражение опыта Трансценденции. Согласно Оберхаммеру, религиозный опыт как повсеместно присутствующее человеческое стремление к полноте самоосуществления поддается рациональному анализу в понятиях трансцендентальной герменевтики религии. Среди работ Оберхаммера его объемная статья «*Begegnung als Kategorie der Religionshermeneutik*», перевод заключительной части которой представлен ниже, занимает особое место, поскольку по сути отражает профессиональные интересы Оберхаммера как индолога, осуществляющего здесь философскую рефлексию своего многолетнего опыта изучения религиозно-философских систем Индии.

Помимо этого исключительно исследовательского аспекта, а также организаторского (ряд конференций, семинаров и пр.) Оберхаммер известен и своим

¹ Оберхаммер Г. Философ и индолог. М.: Наука, 2019. 190 с.

² В дальнейшем в период с 1979 по 2010 г. было издано 9 томов «*Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule*».

³ Эта работа на данный момент переводится коллективом российских исследователей.

педагогическим талантом. Так, в предисловии к юбилейному сборнику «Краковские индологические исследования»⁴ Марженна Черняк-Дрождович, редактор журнала и одна из учениц Оберхаммера, подробно описывая то, как складывался индологический центр в Ягеллонском университете, отмечает, что именно Оберхаммер стал в свое время идейным вдохновителем многих работ и начинаний по развитию индологии в Кракове, включая и само появление периодического журнала «Краковские индологические исследования». Благодаря деятельности Оберхаммера польская индология в целом перешла на более высокий этап своего развития и, в сущности, стала одним из немногочисленных признанных центров исследования индийской культуры, религии и философии. Работа над многотомным проектом «*Tāntrikābhīdhānakōśa. A Dictionary of Technical Terms from Hindu Tantric Literature*»⁵, активное исследование Панчатантры, начавшееся в конце XX в.⁶, все это было инициировано также Оберхаммером. Справедливо отмечается двухаспектность творческой деятельности Оберхаммера: его индологические изыскания, заложившие фундамент изучения южноиндийской культуры, и методология «герменевтика встречи».

Работа, перевод заключительной части которой представлен ниже, примечательна тем, что при переходе, особенно во второй части, к обобщению, в котором индийская конкретность остается лишь как подразумеваемый фон, автор прибегает к способу выражения мысли, заметно сходному с хайдеггеровским письмом. У нас нет оснований, однако, считать Оберхаммера хайдеггерианцем. Единственно можно констатировать, что использование как термина слова *Dasein* у него весьма близко Хайдеггеру, что отражено в предлагаемом русском переводе его как «здесь-бытие».

Разделы первой части этой работы последовательно публиковались в «Вопросах философии» и сборниках «*Asiatica*»⁷.

Часть I. 12

Здесь, однако, при обращении к древнеиндийским сотериологическим системам возникает вопрос, возможно ли согласовать «модус встречи», о котором шла речь выше и, следовательно, обязательное соблюдение предвосхищения собственного будущего как спасения со своим собственным пониманием освобождения, которое более или менее определенно подразумевает также

⁴ Cracow Indological Studies. 2019, 21 (1), pp. V–XV.

⁵ Надо сказать, что этот проект до сих пор не завершен. В свет вышли пока три тома этой, воистину, эпохальной энциклопедии.

⁶ До этого исследование Панчатантры было скорее делом случайным. Оберхаммер же создал рабочую группу по текстологическому исследованию Панчатантры.

⁷ См.: *Оберхаммер Г.* Встреча как категория религиозной герменевтики (часть I, 1–4) / Пер. с нем. Р.В. Псху // Вопросы философии. 2017. № 12. С. 168–172; *Оберхаммер Г.* Встреча как категория религиозной герменевтики (часть I, 5–8) / Пер. с нем. Р.В. Псху // Вопросы философии. 2021; *Псху Р.В.* Вступительная статья к переводу фрагмента статьи Г. Оберхаммера «Встреча как категория религиозной герменевтики» / Герхард Оберхаммер. Встреча как категория религиозной герменевтики (часть I, 9–11) // *Asiatica: Труды по философии и культуре Востока*. 2020. Т. 14. № 1. С. 114–126.

представление об «освобождении при жизни» (*jīvanmukti*), другими словами, в течение мирского существования⁸. Этот вопрос обладает герменевтической значимостью, даже если в конечном счете он, по-видимому, не имеет решающего значения для понимания этих традиций как «религии». Ибо в таком случае именно это состояние «освобождения при жизни» должно было бы пониматься как та постоянная встреча с тем, «что по-ту-сторону-сущего», в которой будущее присутствует как бесповоротное спасение.

Однако что значит в данном случае «длящаяся встреча»? В таком случае действительно выходит ли когда-либо за [свои] пределы это здесь-бытие как целое – включая смерть как элемент этого здесь-бытия – в некоей встрече с тем, что «по-ту-сторону-сущего»? Может ли быть высказано некое всеобъемлющее и совершенное на основании «при-себе-бытия» безвозвратное открытие субъекта для этого абсолютно Иного «по-ту-сторону-сущего» до фактического конца возможной встречи с миром вообще в смысле уже не поддающегося сомнению факта?

В действительности, учение об «освобождении при жизни», по-видимому, не отрицает того, что человек, несмотря на свое освобождение, все-таки вступает в мирскую встречу со здесь-бытием (*Dasein*), другими словами, тогда, когда в момент смерти «освобождение при жизни» переходит в «освобождение без тела» (*nirdehā muktiḥ*). Это учение утверждало бы просто, что состояние освобождения человека остается неизменным. Тождество между освобождением до и после смерти, однако едва ли может быть содержанием некоего рационального проверяемого высказывания, а также некоего опыта, который это тождество подтверждает. В действительности, это внутреннее противоречие, которое присутствует в речах об «освобождении при жизни», то есть при продолжении мирского существования также выражает то, что этот язык не является рационально-логическим и что выражаемое в нем в любом случае следует понимать так, что никакой такой самопротиворечивости не возникает.

Если эта речь об «освобождении при жизни» не может рассматриваться более или менее допустимым выводом из определенных теоретических или догматических предпосылок, то она, будучи самопротиворечивой, парадоксальной речью о неотменимом благе, может в конечном итоге указывать только на экзистенциальный опыт человека. Только в том случае, если эта речь понимается как свидетельство некоей достоверности, прорывающейся из действительного опыта, как выражение религиозного языка, она, несмотря на всю свою логическую противоречивость, сохраняет свои претензии на значимость. Тогда речь об «освобождении при жизни» была бы не чем иным, как выражением того, что субъект в этом состоянии «по-ту-сторону-сущего» переживает открытость таким образом, что в обязательном совершении собственной экзистенции (в радикализации собственной субъектности во встрече с собственным здесь-бытием) он непосредственно и в этом настоящем знает себя устойчиво достигшим блага, если всегда в обязательном совершении экзистенции

⁸ Дживанмукти, т.е. «освобожденность при жизни» – признаваемый в ряде школ результат духовного делания, при котором человек еще телесно присутствует в мире, но духовно уже освободился. (Прим. пер.)

в непосредственности к субъекту это выступление «по-ту-сторону-сущего» может означать благо. Если же опыт должен пониматься как осуществление экзистенции, а не как акт мистико-эстетического переживания, как должно быть принято, если он имеет религиозно-герменевтическое значение, то этот опыт пребывания в освобожденном состоянии, даже если освобождение должно означать уже не страдание и уничтожение собственного здесь-бытия, не может рассматриваться как бесповоротный и раз и навсегда ставший модусом существования, но пока здесь-бытие длится, он должен пребывать как осуществление экзистенции. Здесь возникает вопрос, не должно ли «подобное вечное свершение» в смысле некоего выражения бытия в целом рассматривать как неустранимый экзистенциал при-себе-сущего в благе.

13

Вернемся к мысли, что человек в древнеиндийских системах освобождения в этой обязательности собственной встречи с о здесь-бытием направляется к тому, «что по-ту-сторону-сущему», и еще раз попробуем ретроспективно взглянуть на эту «направленность к тому, что «по-ту-сторону-сущего»: между тем бытие встречается человеку как страдание, оно отсылает его к тому горизонту встречи, который обладает открытостью другому вообще, в открытости которого то Другое, которое само по себе не является единичным бытием и, следовательно, страданием, становится по сути надеждой и таким образом предвосхищает будущее в вере в спасение по ту сторону бытия, даже если это спасение становится «познанным» как спасение всегда уже данное в единичном бытии. Как реализация же экзистенции оно все еще не наступило.

В рациональной рефлексии инаковости этого Другого и в его мифифицировании, которую человек предпринимает, когда обращается к этому другому в некоей реализации жизни⁹, он намечает некий проект экзистенции здесь-бытия, который как проект спасения посредством обязательности должного поведения к тому другому является превосходным.

Когда человек в реализации своей экзистенции отвечает требованию этой обязательности, проектируя свою жизнь, к примеру, исходя из самодостаточности трансцендентного Духа, как в санкхье, или исходя из тождества Атмана с абсолютным Брахманом, или в буддизме исходя из вхождения в нирвану, то этот человек таким образом ведет себя в проживаемой экзистенции в отношении к этому другому¹⁰, которое мы, чтобы не говорить словами этих учений, называем тем, «что по-ту-сторону-сущего». А именно он действительно он

⁹ См.: [Oberhammer, 1987, S. 19, 25–37]. Подобное «отдавание», в котором это по-ту-сторону-сущего, переданное посредством некоего проекта опыта становится настоящим, само должно быть воспринято, когда это «по-ту-сторону-сущего» как таковое становится не «мифифицированным», а это «отдавание» субъекта тому, «что по-ту-сторону-сущего» случается в некоей реализации экзистенции, и в котором (в том, «что по-ту-сторону-сущего». – *PВ*) субъект встречается таким образом с единичным бытием, так что оно, чтобы позволить быть совершенно другому в своей инаковости, само отрицается, как это принято в некоторых буддийских традициях.

принимает эту обязательность на себя и соответствует ей в испытанной в жизни встрече, открывается ей в некоей свободной самоотдаче, необходимой тому, «что по-ту-сторону-сущему» и безоговорочно предает себя ему в горизонте надежды на спасение как своему собственному будущему, о котором нельзя предварительно ничего сказать. И таким образом в свете этой обязательности снова раскрывается некое измерение этой встречи, которая, как категория понимания, способна охватить древнеиндийские учения об освобождении в их сущности.

Встреча с другим здесь-бытия, совершенная заранее для собственного спасения, подразумевает в качестве измерения вступления-в-спасение субъекта, с необходимостью «забирающей туда самоотдачи» Другому «по-ту-сторону-сущего», а самоотдача посредством этой безоговорочной открытости субъекта этому другому в каждом собственном исполнении экзистенции становится утвердительным принятием этого «бытия самоотдачи в состоянии нужды»¹¹. Только в таком исполнении экзистенции априорным условием (для себя и для другого) открытости при-себе-бытия всегда становится предварительное трансцендентальное выхватывание субъекта из «по-ту-сторону-сущего» к фактической преданности этому Другому «по-ту-сторону-сущего». В этом обстоятельстве, в конечном счете, должно быть усмотрено основание того, что этот «субъект» может достичь спасения только во встрече с другим здесь-бытия. Ибо как «содержание» трансцендентального выражения субъект всегда уже может быть непосредственно «по-ту-сторону-сущего», до тех пор, пока оно не будет схвачено субъектом в некоем свободном исполнении экзистенции во «внутренней спонтанности»¹², «при-себе-бытие» субъекта не будет соответствовать как смыслу и спасению значимой действительности своего здесь-бытия, но остается лишенным его как трансцендентального условия своей открытости встречающемуся [с ним]. Подобное исполнение экзистенции субъекта возможно, однако (в горизонте своего фактического при-себе-бытия), только лишь во встрече с другим, даже если оно в этой встрече должно отменить это другое, в смысле некоей радикализации своей субъектности как безусловной преданности тому, «что по-ту-сторону-сущему», как в самом деле встречающее (но не как то, что в своей инаковости указывает на «по-ту-сторону-сущего»).

Рассмотрим, однако, ближе это осуществление экзистенции в его значимости, в той мере, в какой оно становится конкретным в утвердительном принятии самоотдачи субъекта тому, что «по-ту-сторону-сущего» в состоянии нехватки, и в осуществлении из глубины «при-себе-бытия» раскрытия субъекта, таким образом, этому как смысловому центру и реальности освобождения в основании свободы субъекта, присущей иному. Следовательно, модальность данного осуществления экзистенции нельзя понимать иначе как поклонение, даже если таковое не может быть снято в рефлексии осуществления экзистенции, т.е. как самостоятельный интенциональный акт поступка. Тем самым, однако, понятие

¹⁰ Мы следуем тексту подлинника в различении прописных и строчных букв в терминах «другое» и «иное». (Прим. пер.)

¹¹ Ср. в этой связи: Oberhammer G. Цит. соч. (примечание 4), стр. 12 и сл.; стр. 38.; стр. 43 и сл.

¹² В качестве дополнения см.: [Oberhammer, 1989, S. 20].

встречи доказывает, что сущность древнеиндийских систем освобождения – это религия в самом полном значении этого слова. Возможно, это необязательно религия, понимаемая в обычном смысле некоего религиозно-исторического и социологического феномена, но во всяком случае обязательно религия, как любящая историческая данность, понимаемая как исток внутреннего экзистенциала человека¹³.

Таким образом, мы дошли до конца нашего исследования. Если это было справедливо, таким образом объяснять понятие встречи, как это было сделано здесь, то это показывает на самом деле, что его возможно также ввести и как герменевтическую категорию для выявления и интерпретации человеческой религии, где мы имеем дело с сотериологическими традициями, которые не знают ни Бога, ни богов и осуществление спасения в которых не конкретизируется ни в одном ритуале, сотериологическими традициями, которые, следовательно, могут ждать неотменимого спасения человека только от его предвосхищения собственного будущего и обретения этого будущего в этой жизни.

14

Но не только это. Если наше исследование феномена встречи в аспекте древнеиндийских систем обосновано, то учение этих систем как теоретических систем понятий также обретает определенную ценность, которая не изменяет понимание их содержания, но в герменевтическом ключе переносит его в другое измерение понимания. Тогда нужно было бы рассматривать выражения этих систем в смысле религиозного языка как рационально структурированные содержания некоего опыта веры и прорывающей из него уверенности веры, как логически более или менее последовательный способ говорить о том, что человек ожидает и испытывает в своем собственном здесь-бытии как спасение, а именно без ущерба для содержащегося в нем философского утверждения, обоснованность которого зависит исключительно от истинности или ложности выдвигаемых аргументов. Тогда, к примеру, человек не был бы с точки зрения санкхьи трансцендентным сознанием (*puṇḍra*), которое всегда уже от всего очищено, как это, согласно учению санкхьи, происходит при освобождении в своем существе. Напротив, разговор о человеке как о трансцендентном Духе как религиозное выражение (как бы рационально оно ни было обосновано) был бы развертыванием того процесса мифизирования неотменимого спасения человека, к которому последователь санкхьи надеется приблечь при достижении своего освобождения.

Учение этой сотериологической системы следует тогда оценивать и интерпретировать на уровне некоей религиозной герменевтики не как беспредпосылочного, посредством рационального мышления и научной аргументации в смысле современной науки добытого спекулятивного познания «философской» истины, а как понятийного непротиворечивого развертывания основного

¹³ О религии как экзистенциале человека см.: Oberhammer. G. цит. соч. (примечание 4) стр. 15 и сл.

опыта человеческого бытия, которое выводит на рассмотрение некое собственное требование смысла в горизонте схватывания того, «что по-ту-сторону-сущего» и некое собственное принятие этого «по-ту-сторону-сущего» как удовлетворение этому требованию смысла в некоем «экзистенциальном проекте спасения»¹⁴.

II Часть, 1–8

Повторное рассмотрение понятия «встреча»

1

Вернемся в конце нашего разыскания еще раз к встрече с тем, «что по ту сторону сущего», как экзистенциального осуществления при-себе-сущего, происходящего так, что «по ту сторону сущего» вбирается в «самую сердцевину субъективности» субъекта как действительность смысла и высшего блага и тем самым приводит к освобождению при-себе-сущее (Beisichseiende), поскольку это последнее, пусть даже и «сломано» трансцендентальным устройством субъекта, становится одно с тем, «что по ту сторону сущего». Не надлежит ли здесь, в знании о встрече как осуществлении экзистенции, еще раз развернуть понятие встречи, осуществив повторный рефлексивный проход, чтобы ту встречу, что имеется нами здесь в виду, полностью осветить в ее экзистенциальной валентности и тем самым углубить также и разговор о некоем не релятивизируемом благе человека?

Именно то, «что по ту сторону сущего», которое как направление «вон туда» трансцендентального 'исступления' (Ausgriff)¹⁵ субъекта открывает ему внутреннее пространство при-себе-бытия, тем самым позволяет субъекту стать основой свободы его самоосуществления, высвобождая дух из фиксации на единичном, и так обосновывает спонтанность свободной соотносительности. С другой стороны, необходимо и 'исступление' субъекта к тому, «что по-ту-сторону-сущего», чтобы в качестве при-себе-бытия вообще мочь быть субъектом – оно основывает обязательность долженствования, открытого тому, «что по-ту-сторону-сущего»; и, наконец, оно же – в модусе этой обязательности осуществляющаяся встреча с другим в наличном бытии, в которой «по-ту-сторону-сущего», становится для субъекта в его осуществлении экзистенции непосредственным. Если еще присмотреться к этому ставшему здесь заметным

¹⁴ Ср.: [Oberhammer, 1989, S. 13], где данная религиозно-герменевтическая оценка учения этой системы была предвосхищена в конкретной связи.

¹⁵ Во второй части своей работы Оберхаммер обильно использует слово Ausgriff, обычное словарное значение которого «выход за пределы своего круга компетенции» (при этом без оценки, удачен этот выход или нет). Автор сдвигает его, оно у него означает «выход за пределы круга привычности, имманентности». Примерно таково было исконное значение нашего «исступления» получившего затем иные эмоциональные коннотации. В переводе опробован неологизм, отглагольное существительное от 'исступать'. Этот переводной эквивалент отличен от избранного для перевода Ausgriff в первой части.

измерению осуществления встречи с тем, «что по-ту-сторону-сущего», имея в виду высшее благо и его противоположность для человека, то онтологическая дистанция между трансцендентальным устройением при-себе-бытия, с одной стороны, и его фактическим осуществлением экзистенции – с другой, обретает специфическую значимость на почве религиозной герменевтики, что вновь обращает наш взор к встрече.

Мы исходит из того, что в субъекте, как динамической структуре при-себе-бытия, трансцендентально требуемая отнесенность к тому, «что по-ту-сторону-сущего», может делаться актуальной всегда лишь как осуществляющаяся в наличном бытии встреча, и лишь как таковая, она становится основанием совершенства при-себе-сущего, поскольку в противном случае в том другом, к которому субъект исступает в своей неустранимой нужде, он никогда не обретет восполнение этой нужды в некоторой фактической встрече, его приемля. Но тогда в этой дистанции между трансцендентальным устройением и экзистенцией заметна нехватка при-себе-бытия, которой присуща валентность раскрывающейся из праистока того самого субъекта *вины*, которую человек может «загладить» только так, что он встречается с другим, «по-ту-сторону-сущего», в горизонте обязывающе осуществляемого раскрытия самого себя для другого в наличном бытии.

Для религиозной герменевтики, похоже, здесь можно заметить основание, на котором, скажем, древнеиндийские системы освобождения и вообще религиозные традиции Индии стали учить о том, что человек попался в безначальный круг перерождений (*samsāra*), из коего ему, коль скоро он пожелал прийти к высшему благу, придется освободиться; так что круг перерождений понимается теперь не только как необходимо свершающееся воздаяние за человеческие поступки в какой-то последующей жизни, – но становится виден и более глубокий смысловой слой этого воззрения. Тем самым, к примеру, учение о безначальном неведении (*avidyā*) как об основании человеческой «падшести» (скажем, в санкхье или в адвайта-веданте), или, если взять еще один пример, теоретическое положение шиваизма об *aṇavamalam*, – еще прежде всяких индивидуальных поступков человека всегда уже имеющее место «загрязнение» души, вследствие которого человек безначально отчужден от своей «истинной» природы, – становится возможным понимать согласно имеющему силу религиозно-герменевтическому истолкованию. И это так несмотря на то, что имманентное самим системам историческое обоснование этих учений предпринимается иным способом (фактически же в текстах во все или почти не задаются вопросами о достаточном обосновании этих положений). Равным образом и с тою же вызывающей волнение актуальностью становится понятно, почему в христианстве могут говорить о некоем «первородном грехе».

Ибо для нехватки осуществления экзистенции, которая делается заметна в горизонте понятия встречи, характерно, что она, поскольку она исходит из субъекта как такового, присуща всем людям не в силу каких-то определенных их действий, но вследствие самого осуществления экзистенции. Поскольку же это всякий раз нехватка, присущая своему собственному наличному бытию, которое субъект свободно осуществляет сам, то она становится

индивидуальной виной, и за нее субъект несет личную ответственность сразу же и всякий раз, когда он осуществляет свое при-себе-бытие, не открываясь в обязывающей встрече тому, «что по ту сторону сущего».

2

Вернемся к измерению осуществления встречи с «по ту сторону сущего», о чем выше уже шла речь. Если высказанное верно, то она прежде всего и в основе своей встреча в мире при-себе-сущего и другого в неустрашимой субъектом обязательности. Обязательность, которую мы имеем здесь в виду, заключается прежде всего в том, что субъект всегда уже открыт другому из трансцендентальной необходимости, ибо осуществить он себя может только в открытости тому, «что по ту сторону сущего», и потому по отношению к нему его экзистенция осуществляется с нехваткой, если он каким бы то ни было способом отказывает другому. И далее, эту обязательность можно ухватить в ее валентности, раз самозамыкание субъекта в фактически проживаемой встрече всегда становится *индивидуальной* виной по отношению к встречающемуся другому.

Ибо обязательность встречи обретает свою конкретность всегда посредством притязания другого, вступающего во встречу с субъектом, который сам для него другой. В проживаемой встрече другое – это никогда не всего лишь заменимый элемент опосредования, потребный субъекту для встречи с тем, «что по ту сторону сущего». Скорее уж другое может только как другое со своим *собственным* притязанием стать настоящим партнером встречи, и только в качестве такового оно может опосредовать субъекта во встрече с тем, «что по ту сторону сущего». Без подобного, всегда своего собственного притязания оно не могло бы обеспечить обязательности конкретной встречи, а субъект, поскольку он избегает встречи с кем-то другим, может стать лишь виновным в «жизне мимо» того, «что по ту сторону сущего» как смыслового центра. Фактически же субъект становится виновен прежде всего и непосредственно перед другим встречающимся. Подобным же образом и любовь, и ненависть непосредственно и выраженно имеют в виду не само «по ту сторону сущего», хотя они и не были бы возможны без образа действий субъекта по отношению к нему, но проявляются они во встрече с конкретным встречающимся субъекту другим человеком.

Но как же ввести в понятие это притязание другого как другого (при этом безразлично, личностное ли это сущее или безличное), которое бывает дано в опыте этой встречи и сообщает ей конкретную обязательность (при этом предполагается, что это притязание, предъявляемое к субъекту, само собой понятным образом появляется в горизонте при-себе-бытия субъекта, т.е. с присущей этому для-себя-бытию обязательностью)? Притязание со стороны другого, вступающего во встречу с субъектом, может, пожалуй, в конечном счете обосновываться лишь онтологической, иными словами, духовно-этической ценностью другого как всякий раз своя собственная инаковость (*Andersheit*), – инаковость своей экзистенции, но не свой сущности. Посредством чего же

обретает свою ценность эта инаковость, да притом не для себя, но, напротив, для субъекта?

В духе предпринятой здесь рефлексии о понятии встречи эта ценность может в конечном счете находиться лишь в том, что встречающееся другое вступает во встречу как открывающееся тому, «что по-ту-сторону-сущего», открывает себя таким образом точно тому другому, в котором также и субъект находит неустранимый смысловой центр своего здесь-бытия, в котором он обретает ценность, открываясь ему для встречи. При этом не похоже, что открытость тому, «что по-ту-сторону-сущего», сама по себе имеет ценность, обосновывающую притязание встречающегося другого в ходе встречи; похоже, что конкретно осуществляющее эту открытость сущее, поскольку оно таково, что беззаветно открывается тому, «что по-ту-сторону-сущего», представляет эту ценность, которая и придает ему притязание, предъявляемое субъекту.

«Притязание», стало быть, понимается здесь как засвидетельствованное обоснованное притязание на встречающегося быть вобранным в субъекта в событии встречи и таким образом быть принятым со своим «требованием» к субъекту осуществить экзистенцию. Ибо чтобы мочь вступить во встречу таким образом, другое должно и само в своем осуществлении экзистенции быть беззаветно обнажено как предоставленное тому, «что по-ту-сторону-сущего», так что оно ставит субъекта перед необходимостью открыть в ответ и свою ценность. Ведь во встречающемся ином нет ничего, что могло бы стать основанием для субъекта избежать непосредственного отношения к нему как таковому.

3

Если вышесказанное верно, то следует во всяком случае еще добавить, что обязательность встречи с другим различна¹⁶ и в меру возможного открытия встречающегося для того, «что по-ту-сторону-сущего», и также в меру его обнаженности воверяющемся открытии перед субъектом. Желание же или нежелание встречающегося открыться (в смысле искренности и любви или, напротив, обмана и ненависти) как некоторый фактический образ действий по отношению к субъекту могут быть, напротив, оставлены без внимания по ходу рефлексии о религиозно-герменевтическом измерении встречи, поскольку ими затрагивается этическая оценка того, кто вступает во встречу, но не феномен встречи как таковой.

Это бытие в открытости тому, «что по-ту-сторону-сущего» в том сущем, которое не существует как при-себе-сущее, можно, правда, усмотреть только в том, что оно есть свое особое «мирское бытие» или «бытие-под-рукой» в неприкрытой истине своего бытия и, будучи сущим собою, не может уклониться от своего

¹⁶ Таким образом, обязательность встречи посредством этой второй определенности оказывается в зависимости и от встречающегося, – от его онтологической способности вступить во встречу. Ср. также: Oberhammer. G., цит. соч. (примечание 4) стр. 38 и сл.

собственного бытия-другим. А поскольку оно как конкретно сущее не может уклониться от своего бытия-другим, оно необходимо раскрывает само себя в горизонте радикальной «другости» того, «что по ту сторону сущего», как представляющее себя в открытости субъекту и таким образом становится доступно для понимания в своей всегда собственной «другости». И как таковое оно обретает тогда во встрече ценность и притязание как всякий раз единичное, в той мере, в какой оно есть исключительно в своей «другости», какой бы ни было оно в горизонте этой предоставленности.

Однако для человека встреча – это прежде всего прочего встреча с другим человеком, который, как при-себе-сущее, тоже вступает со своей стороны во встречу и таким образом становится рядом-сущим. Во встрече с человеком рядом понятие о встрече в очередной раз углубляется, что не лишено значимости для религиозной герменевтики. Ведь похоже, что именно во встрече с рядом-сущим феномен встречи впервые выступает в полноте своей сущности, а потому похоже, что понятие встречи становится пригодным для того, чтобы, углубляя понимание посредством рефлексии о межчеловеческой встрече в горизонте знания об открытости субъекта тому, «что по-ту-сторону-сущего», полностью развернуть феномен религии, – конечно, в том случае, если понятие встречи не окажется непригодным в качестве категории *объемлющей* религиозной герменевтики как раз в результате различения, проведенного по ходу рефлексии о межчеловеческой встрече.

Если верно, что онтологическая и духовно-этическая ценность субъекта во встрече обретается не в той самой сообщающей открытости того, «что по-ту-сторону-сущего», но как раз в том, что открывается как конкретное при-себе-сущее тому, «что по-ту-сторону-сущего», и что степень этого раскрывания себя учреждает ценность соответственного сущего во встрече, тогда можно было бы принять, что феномен религии не раскрывается в своем существе таким образом, которым бы предполагалось, что субъект как спонтанность трансцендентального 'исступления' и как основание свободы интенционального поведения, может быть снят, – разумеется, если под «снятием» на деле подразумевать одно лишь отрицание¹⁷.

Ведь дело в том, что посредством окончательного выведения субъекта за скобки оказался бы снят сам феномен религии (включая ее конкретизацию в виде систем освобождения в древнеиндийском смысле), притом не только в том, что касается индивидуума, приходящего к освобождению, а вообще. Ведь коли обретение субъектом освобождения означало бы, что субъект как всегда своя собственная спонтанность сознания снимается, то вышло бы, что не остается вообще никакого рационального свидетельства об опыте освобождения, а тем самым не было бы и никакого проекта экзистенции, которое призвано быть средством этого освобождения. Чьим опытом освобождения оно могло бы быть засвидетельствовано как достижимое, если субъект бы сам прекращал быть самим собою при вхождении в неотменимый опыт освобождения?

¹⁷ Естественно, что тем самым уже выдвинуто требование, что и сознание субъекта как психический феномен должно сохраняться.

В том случае, если встречающийся субъект во всегда своей собственной спонтанности трансцендентального 'исступания' не удерживал бы свою ценность также и в горизонте трансцендентального опыта, пришлось бы также сказать, что и такой образ действия между людьми, как любовь, а также и сострадание бодхисатвы ближнему, если воспользоваться примером из индийской религиозной традиции, остались бы без отсылки к трансценденции и утратили бы свою глубокую значимость. Ведь в стремлении к нирване выражается обязательность по отношению к экзистенциальному осуществлению к трансценденции, а если нирвана начинает затем пониматься как некий необязательно выбираемый вариант и, стало быть, она оказывается некоторой духовной реальностью, от которой можно отказаться, то тогда бодхисатве нельзя от нее отказываться, даже пусть в субъекте, в человеке рядом тоже имеется неотменимая ценность по отношению к обязательности трансценденции. И только если субъект остается этой спонтанностью трансцендентального 'исступания', смысловой центр которого – это открывание себя для того, «что по ту сторону сущего», – только тогда сострадание, осуществляемое бодхисатвой в горизонте этого абсолютного смыслового центра, обретает свой смысл как обязательность наличного бытия в горизонте опыта абсолютного смысла, в чем бодхисатва раскрывает также и самого себя, когда он осуществляет сострадание в своем отказе от нирваны.

4

Но, далее, как же нам в горизонте знания о том, «что по ту сторону сущего», развернуть понятие встречи посредством рефлексии о межчеловеческой встрече, чтобы оно помогло далее углубить феномен религии, отправляясь от понимания человеческой экзистенции?

Решающе новое измерение встречи, которое заметно во встрече человека с человеком, – это обоюдность осуществления в направленности друг на друга двух субъектов. И эта обоюдность – не некий «шаг за шагом» встречи, при котором субъект мог бы для начала выждать, не откроется ли ему во встрече другой; напротив, субъект в трансцендентальном 'исступании' туда, – «по ту сторону сущего», – уже сразу представлен в открытости другому. Скорее можно сказать так: встреча двух при-себе-сущих осуществляется в обоюдности в той мере, в какой она обертывает субъекта и встречающего его другого в общей открытости. В этой открытости друг для друга каждый субъект вбирает другого «внутри своей спонтанности» в процессе «диалогической» обусловленности, так что оба они, как встречающиеся, приходят в своей непосредственности друг к другу к новому самоосуществлению, которое, в своей обоюдности, несмотря на свою пребывающую различность бытия как субъектов, становится диалогическим единством общего им обоим экзистенциального свершения.

Стоит отметить, что это единство экзистенциального осуществления имеет место, похоже, независимо от того, оказывается ли модальность конкретной встречи утверждающей или отрицающей. Пожалуй, можно допустить, что

в таком обстоянии дела следует искать мотив встречающейся в Индии религиозной мифологемы, согласно которой даже встреча с Богом в ненависти (притом Бог убивает человека) ведет к освобождению¹⁸.

Значение межчеловеческой встречи для уяснения религиозно-герменевтического понятия встречи обнаруживается здесь в ее аспекте обоюдности таким особенным образом и при этом независимо от конкретного типа религиозной традиции. Только отправляясь от структуры межчеловеческой встречи, становится вразумительным, как это надо себе мыслить: что «по ту сторону сущего» может стать в беззаветной встрече субъекта с ним во всякий раз его собственной действительностью освобождения благодаря тому, что оно способно войти в действительность субъекта как его «свое собственное». Если человеческий субъект и может действительно сделать другое при-себе-сущее «своим собственным», то не иначе, как так, что другое его субъекту в некоторой встрече приобщает и таким образом ему длящейся открытости передает, – если субъект в обоюдности движения осуществляет свою экзистенцию в общности с ним. В этом смысле некое «иметь как свое собственное» другого возможно непременно в горизонте некоторого при-себе-бытия. То, что лишь подручно, никогда не может быть «своим собственным» – им можно только пользоваться.

И если, стало быть, «по-ту-сторону-сущего» должно фактически стать для субъекта его собственной действительностью освобождения, и притом так, что субъекту, который ему безоглядно раскрывается, должно вручить освобождение, так что оно для субъекта становится своим собственным и не может быть утрачено, – то это не удастся понять иначе, нежели по образцу межчеловеческой встречи. А чтобы это стало возможно, понятие о саму себя сообщающей открытости того, «что по ту сторону сущего» как того, на что целит трансцендентальное ‚исступление‘, еще раз нуждается в истолковании, без чего нам пришлось бы оставить предпринятое ранее начинание.

5

Не подобает, чтобы человек дерзал высказываться о «самом средоточии спонтанности» той открытости¹⁹, что приобщает сама к себе. Это ускользает

¹⁸ Ср. встречу Хираньякашипу, царя демонов, с Вишну в облике человекольва. Обнаружение религиозного смысла этой мифологемы – заслуга П. Хакера. См. его работу: [Hacker, 1960, S. 170]: «Далее же, для религии данного текста характерно, что прикосновению и лицемерию Бога приписывается магическое воздействие. Хотя Хираньякашипу остается до самого конца гневным тираном, – признание им мощи Вишну и его страстное хотение глянуть на Бога и даже дать тому возможность победить себя не означают какого-то изменения его сущности, – его, тем не менее, „исцеляет“ прикосновение Бога и лицемерие его, и умирает он поэтому как тот, кто „достиг своей цели“».

¹⁹ Об этой определенности назначения того, «что по-ту-сторону-сущего», как «сообщающей самое себя открытости», которая была достигнута в связи с вопросом о трансцендентальном устройстве духа человеческого, на которое всякий раз можно обратить взор как на имеющее силу в этой связи с тем, «что по-ту-сторону-сущего» (при этом не исключается возможность при ином подходе определить его, пожалуй, и как-то иначе), см. в указанном сочинении (примечание 4, стр. 11 и сл.). Ср. прежде всего: «Чтобы «трансценденция» как то, что

от понятийной доступности ему. Однако человек должен, уж коль скоро правомерно понятие этой открытости как определенности назначения того, «что по-ту-сторону-сущего», говорить о том, как можно помыслить эту открытость и сделать это осмысленно. И пусть даже этот разговор не будет означать в конечном счете что-то иное, нежели некое в мифизирующем смысле говорящее доверительное ознакомление с этой открытостью, и не будет иметь бы иной ценности кроме как указать на нее как что-то, могущее быть рационально понятым в контексте человеческого мышления.

Обнаруживающаяся при этом трудность заключается в том, что подобное обсуждение всегда происходит так, будто «по-ту-сторону-сущего», на которое падает взор благодаря отрицанию всякого сущего, – и само тоже некое сущее. Так что подобное обсуждение лишь тогда сохраняет осмысленность, если оно происходит в горизонте такого знания: само по себе «по-ту-сторону-сущего», вопреки всяким о нем речам – это не сущее среди прочих сущих.

Если «сама себя сообщающая открытость» того, «что по-ту-сторону-сущего», как того, «вон куда» целит трансцендентальное 'исступление', никак не должно в связи с предпринятым здесь герменевтическим начинанием гипостазироваться как своего рода неопределенно сущее, то ее получится помыслить, пожалуй, только как своего рода движение бытия в при-себе-бытии субъекта, а в этом движении то, что «по-ту-сторону-сущего», само как пребывающе разверзающаяся глубина ничто (понимаемого как отрицание всего сущего) пребывающее сообщает себя субъекту в его 'исступании'. Тогда «по-ту-сторону-сущего» было бы глубиной, из коей разверзается «нет» как основание возможности отрицания всякого сущего. Но тем самым и эта глубина, со своей стороны, поскольку она предоставляет себя в трансцендентальном 'исступании' субъекта как радикальность открытости горизонта при-себе-бытия, была бы из самой себя соотносительной с «сердцевинной» спонтанности субъекта. Необходимости, однако, в этом нет. Ведь вполне мыслимо, что «по-ту-сторону-сущего», как разверзающаяся глубина «ничто», замыкается в самом себе и не сообщает само себя для открывания субъекта, например, если бы при-себе-сущего вовсе не было.

в направленности трансцендентального исступления «вон куда» могла бы открыться ему как открытость бесконечного горизонта, в котором и пред которым субъекту может встретиться сущее, «трансценденция» должна шагнуть в это исступление как некоторая позитивность, которая сама – уже не некий отличный от бесконечности горизонта феномен, но просто знаменует открытость. Такого рода «позитивную» открытость, поддающуюся определению через отрицание любой феноменальности, можно понимать, по связи с исступанием только как полагающую самое себя, – то есть не то, чтобы она открывалась впервые благодаря трансцендентальному исступанию, условие возможности коего она есть. Но она уже всегда и постоянно сообщает себя ему. Когда эта сама себя полагающая открытость, понятая согласно содержательной оценке как «выражение трансценденции как бытия самим собою», не остается в онтологической самотождественности чистого направления «вон туда», предпринятого в трансцендентальном исступании, – то есть напротив, когда и поскольку человек, обращаясь к ней, с нею встречается, она становится непосредственной как исполненность ожидания в своём сообщении самой себя субъекту при-себе-бытия, – она а posteriori на опыте становится теперешней (там же, стр. 18 и далее).

Тем самым благодаря становящейся таким образом более заметной соотносительности, в глубине «бытия-ничем-сущим» того, «что по-ту-сторону-сущего», извлеченной из понятия, намечается нечто событийное, чем невозможно воспользоваться; оно остается без применения во времени всякой временности; «по-ту-сторону-сущего» ускользает как от «подручного бытия», так и от «при-себе-бытия» сущего. Ведь в качестве «соотносительного из самого себя» оно не может быть «не-при-себе-сущим». А окажись то, «что по ту сторону сущего», при-себе-бытием, непременно вышло бы, что разверзающаяся глубина ничто, – также еще и некоторое «нет» самого себя как определенное при-себе-сущее. Ведь в противном случае оно не могло бы быть той радикальной открытостью, которая представляет собой основание возможности при-себе-бытия как такового. Однако для того, чтобы сохранить мыслимость соотносительности того, что «по ту сторону сущего», как открытости, сообщающей самое себя субъекту, необходимо требуется измерение встречи, как та была выше²⁰ разработана и показана на модели встречи между людьми.

6

Углубленное понятие о встрече, осуществлявшееся до сих пор посредством понятийной рефлексии, приводит в осмыслении межчеловеческой встречи к взгляду на такую грань осуществления встречи, которая окажется важна и для понятия встречи как категории религиозной герменевтики, прежде всего если держать в поле зрения имеющую место в мистике радикализацию субъектного бытия^{21, 22} как встречу с тем, «что по-ту-сторону-сущего», – но также и для понимания религии как межчеловеческой действительности.

Выше²³ было принято, как возможность радикализации субъектного бытия во встрече с тем, «что по-ту-сторону-сущего», что вступающее во встречу не как другое по отношению к субъекту при-себе-сущее так вбирается субъектом в «сердцевину» его всякий раз своей собственной спонтанности ‘исступления’, что оно в своей неснимаемой другости хотя и опосредует его во встрече с тем, «что по-ту-сторону-сущего» (как то было подробно разработано в первой части данного исследования), но и что оно само, равно как мифический проект опыта того, «что по-ту-сторону-сущего»²⁴, оказывается всякий раз вне обзора перед более непосредственным присутствием. Ведь коль скоро не-при-себе-сущее осуществляет интенциональное обращение не из спонтанности некоего ‘исступления’ туда, «по-ту-сторону-сущего», как всякий раз основания своей собственной свободы, оно выступает по отношению к субъекту пусть и как ценное, но не как полагающее свое всякий раз собственное бытие ценным, так что оно из бросания взора и такого «перешагивания» встречающегося

²⁰ Ср. выше в тексте раздел II. 2 и в разделе II. 3.

²¹ Радикализация субъектного бытия – доведение субъектности до некоторого максимума. (Прим. пер.)

²² Ср.: [Oberhammer, 1989, S. 22].

²³ См.: [Ibid., S. 23].

²⁴ См.: Г. Оберхаммер, цит. соч. (примечание 4) стр. 24 и сл.

другого в присутствие того, что «по-ту-сторону-сущего», видится как возможное, притом что открытость субъекта этому иному не снимается его виной. Не-при-себе-сущее полагает, вступая в наличное бытие субъекта как «подручное» или в целом как «мир» (несмотря на свойственную ему ценность, в коей ему не может быть отказано как таковой в том числе и в горизонте присутствующего здесь-бытию страдания, что мы встречаем в древнеиндийских системах освобождения) во встречу не как всякий раз свое собственное бытие в «долженствовании субъекта для его здесь-бытия». Напротив, представляется, что собственная ценность «не-при-себе-сущего» и тем самым его притязание на субъекта, поскольку дело заключается во встрече субъектом с тем, «что по-ту-сторону-сущего», но не в том, чтобы управляться в жизни с подручным, фактически исполняется в том, что оно в качестве другого указывает субъекту направление прочь от себя, к тому, «что по ту сторону сущего», и таким образом делает то, «что по ту сторону сущего», тематичным в горизонте субъекта.

Однако по-иному обстоит дело, когда «при-себе-сущее» вступает для субъекта во встречу в непосредственность. Ведь похоже на то, что оно тогда, а это человек рядом, не может ускользнуть во встрече от взора без некоей вины субъекта, а это в конечном счете значит, что не без сознательного самозакрытия субъекта перед ним. Обретает же он благодаря осуществляемому в своей экзистенции утверждению всегда своего «долженствования быть открытым» для «по-ту-сторону-сущего», как то происходит во встрече, как раз последнюю, субъектом более не релятивизируемую всякий раз ценность собственного бытия при-себе-сущего, которое само в осуществлении 'исступления', проживаемого как мистика, не снимается, но может лишь углубиться в модусе радикализации своего собственного бытия субъектом. Ведь ценность встречающегося при-себе-бытия в его всякий раз своем собственном бытии в качестве субъекта становится тем отчетливее взору субъекта, чем беззаветнее сам субъект хочет открыться и открывается тому, «что по ту сторону сущего», как учреждающему ценность и высшее благо смыслового центра его экзистенции²⁵.

При-себе-сущее – человек рядом – остается таким образом во встрече также и при стремлении субъекта к встрече с тем, «что по-ту-сторону-сущего», и оно преобразует *априорную* обязательность трансцендентального 'исступления' к тому, «что по-ту-сторону-сущего», как раз посредством всегда своего собственного притязания открытие субъектом ему себя во встрече, – в *конкретную* обязательность экзистенциально проживаемой встречи.

7

Прежде чем можно будет сделать плодотворным ставший здесь заметным аспект встречи применительно к религии как межчеловеческой действительности, всё же зададимся вопросом, как следует помыслить, в духе предпринятого здесь герменевтического начинания, радикализацию субъекта саму

²⁵ Ср. выше в тексте раздел II. 2.

по себе, в ее возможности, осуществленную как встречу с тем, «что по-ту-стороню-сущего».

Любая мистика начинает себя раскрывать, исходя из встречи со своим собственным здесь-бытием, но тем самым также по необходимости и отправляясь от встречи с другим при-себе-сущим. Осуществляется же она сполна, стало быть, как радикализация бытия субъектности в проживаемой встрече с тем, что «по-ту-стороню-сущего», непременно как открытие субъектом себя ему; при этом субъект в самой «сердцевине» своей спонтанности уже открылся встречающемуся ему при-себе-сущему²⁶. Исступающее туда, «по-ту-стороню-сущего», самооткрытие субъекта происходит поэтому как осуществление его экзистенции в уже всегда в свободно утверждаемой обнаженности этого 'исступления' перед иным при-себе-сущим²⁷. В следовании вопрошанию о том, как можно в мистике мыслить данную в каждой встрече с тем, что «по-ту-стороню-сущего» обнаженность 'исступления' и ее утверждение в экзистенциальном осуществлении, а тем самым всегда уже и в состоявшейся и поддерживаемой открытости другому при-себе-сущему, вместе с непосредственностью субъекта по отношению к тому, «что по ту сторону сущего», мы углубим значение понятия встречи как категории религиозной герменевтики.

Диалектика динамики встречи разворачивается так, что субъект раскрывает себя встречающемуся в свободном 'исступании' из себя и, когда он делает это, встречающееся позволяет подступить к себе в непосредственности. Если оно впускает такого рода другое, в свободном утверждении своего собственного бытия, в «сердцевину» спонтанности собственного осуществления экзистенции, то субъект дает себя ему во встрече «сделать себя своим», осуществляя себя, свою экзистенцию, в горизонте «по-ту-стороню-сущего», и туда вступил другой, запечатлевая его осуществление субъектом экзистенции. И если верно то, что вступившее в непосредственности к субъекту при-себе-сущее не снимается в своей собственной ценности, а напротив, что его ценность все более углубляется благодаря возрастающей тематизации того, что «по-ту-стороню-сущего», – то и не может оказаться иначе: вступивший во встречу другой именно равным образом неотменимо определяет также и то осуществление экзистенции субъекта, в котором субъект открывается тому, «что по-ту-стороню-сущего» из радикальных глубин своей субъектности.

Однако если и в той мере, в какой встречающееся при-себе-сущее не так, как то бывает в тривиальной межчеловеческой встрече, оказываясь всякий раз собственным бытием некоторого субъекта, делается интенциональным партнером встречи, – оно не может ограничить широту осуществляемого 'исступления' во встрече с тем, «что по-ту-стороню-сущего» в его «открытости к», но может лишь определить спонтанность конкретного 'исступления' субъекта в его модальности к тому, что «по-ту-стороню-сущего». Ибо это 'исступление' к конкретной встрече всякий раз по свободному акту воли требует, чтобы субъект вобрал встречающегося в себя, в непосредственность к исступающему из себя субъекту, который сам первый в этой непосредственности стано-

²⁶ Ср. выше в тексте раздел II. 2.

²⁷ Ср.: Г. Оберхаммер, цит. соч. (прим. 4), стр. 38 и сл., а также выше в тексте раздел II. 2.

вится партнером во встрече. Тем самым, однако, осуществляется «радикализация» субъекта в мистике, каким бы состоянием сознания она ни оказывалась при этом, а в конечном счете всегда лишь в конкретной актуализации *центральной* интенциональности субъектности, а именно всё еще в бытии, открытым тому, что «по-ту-сторону-сущего» сообщающему себя, так, что оно, открывая глубины своего «ничто», все более непосредственно входит в 'исступление' субъекта. Если же, стало быть, субъект в такой интенциональности вступает во встречу, он необходимо открывается в конкретной встрече только тому, что «по-ту-сторону-сущего», без ущерба для того, что иное при себе сущее уже всегда вошло в «сердцевину» своей спонтанности. Оно не то что само становится партнером во встрече, но изменяет посредством своей неустранимой инаковости «внутреннее пространство» спонтанности субъекта. А именно тем самым, что субъект актуализирует центральную интенциональность своей субъектности в непосредственности к иному при-себе-сущему, модус конкретного 'исступления' определяет себя уже всегда как предоставленность другому и удержание открытости, так что субъект в самой глубине своей спонтанности собственного бытия своего 'исступления' должен овнешнить себя настолько, насколько он это 'исступление' может осуществить не иначе как в *общности* с иным при-себе-сущим.

Поскольку иное при-себе-сущее не становится таким образом само тем, «на что» устремлено 'исступление', так что оно не может само исполнить открытость 'исступления', но [лишь] изменяет модальность бытия исступающего субъекта, это оказывается решающим условием в достигаемой в мистике радикализации субъектности²⁸. Ибо как другое при-себе-сущее, которое неотменно вступило в сердцевину спонтанности субъекта, оно обнажает субъект и тем самым также и его 'исступление' к...²⁹ и, таким образом, необходимо в ином случае вместе с осуществлением экзистенции субъектности также и полагаемое «субъективистское» отчуждение субъектности в раскрывающуюся из глубин при-себе-сущего общность с иным при-себе-сущим.

8

В развертывании понятия встречи, которое стало здесь возможным в продумывании открытости субъекта к другому при-себе-сущему как модуса субъектности во всегда своей собственной встрече с тем, «что по-ту-сторону-сущего», раскрывается в конечном счете также и понимание религии как эксплицитно межчеловеческого феномена. Впрочем, в видах такого понимания нам придется конкретно развернуть подчеркнутую по ходу рефлексии о встрече с тем, «что по-ту-сторону-сущего» «обнаженность и отданность субъекта в его открытости другому» в горизонте фактически проживаемой общности. Фактически здесь становится отчетливым не лишнее значимости различие

²⁸ Вопрос о «встрече» после смерти с тем, что «по ту сторону сущего» и может, и должен быть оставлен за скобками в наших усилиях на почве религиозной герменевтики.

²⁹ Редкий случай использования Оберхаммером отточия на манер Хайдеггера. (Прим. пер.).

того, что означает межчеловеческая общность как встреча с тем, «что по-ту-сторону-сущего».

Что подразумевается под общностью как встречей с тем, «что по-ту-сторону-сущего», в тех религиозных традициях, у которых, как, скажем, у древнеиндийских систем освобождения, нет обряда, причем под обрядом в данном случае расширительно понимается всякое общее почитание трансценденции? Чтобы сделать это отчетливее, необходимо припомнить то, что было сказано в другом месте об откровении и традиции [Oberhammer, 1980, S. 30], и привести его в связь с понятием встречи, как оно было здесь развернуто.

Чтобы оказаться возможным, всякое экзистенциальное осуществление нуждается в мифизации того, что «по-ту-сторону-сущего», как проекта такого опыта³⁰, который приходит к субъекту всякий раз из его, сообразного его собственной традиции образа действий, в горизонте абсолютного вопроса о смысле поведения в здесь-бытии, и таким образом соответствующая религиозная традиция подтверждает себя прежде всего как причастность к такому же опыту трансценденции. Однако в феномене общей принадлежности к одному и тому же опыту трансценденции общность становится зримой, при этом не только лишь как общность на основании равенства опыта трансценденции, наподобие того, как группа индивидуумов конституируется в «класс» посредством общего отличительного признака, – но прежде всего и в основе своей это общность как взаимное осуществление экзистенции во встрече. «Ведь в индивидуальном акте всякий раз своего собственного осуществления трансценденции должно быть воспринято, позитивно утверждено и принято в себя то, что составляет самый центр и сердцевину человека рядом, а именно его опыт трансценденции, поскольку свидетельство о его опыте трансценденции включается как проект всегда своего собственного опыта трансценденции в свой собственный горизонт осуществления и тем самым за человеком рядом в безусловной и радикальной открытости признается способность запечатлеть всегда свое собственное жизненное осуществление в интимнейшем, а именно в своей собственной встрече с трансценденцией» [Ibid., S. 31].

Чтобы оказаться возможным, эта *сопричастность* внутри традиции предполагает в качестве предварительного условия происходящую, в горизонте встречи с тем, что «по ту сторону сущего», «обнаженность субъекта в его открытости другому». А если другое при-себе-сущее – человек рядом – свидетельствуя о своем собственном счастливо удавшемся опыте трансценденции, вступает во встречу с субъектом, то это благодаря тому, что субъект, принимая это свидетельство как проект своей собственной встречи с тем, «что по-ту-сторону-сущего», и его самого впускает в сердцевину спонтанности своего собственного 'исступления' туда, «по-ту-сторону-сущего», так что субъект в сотрудничестве свидетельства и принятия находит с ним общность во взаимном экзистенциальном свершении межчеловеческой встречи³¹. При этом не имеет

³⁰ Естественно, что такого рода проект может быть и процессом, сформулированным в языке и ведущим к опыту трансценденции, а в этих формулировках не обойтись без мифизирования трансценденции, хотя, возможно, лишь имплицитного.

³¹ Ср. в виде дополнения также: [Oberhammer, 1984, S. 22].

особого значения, происходит ли свидетельство и приятие непосредственно или через посредство традиционного авторитетного слова. Ведь в передаваемом в традиции словесном свидетельствовании удавшегося опыта трансценденции субъект, убеждающий того, кто воспринимает свидетельство, вступает навсегда во встречу. В этом смысле, т.е. в смысле *сопричастности* к традиции, и индивидуалистический путь освобождения древнеиндийских систем также оказывается осуществлением религии как межчеловеческой действительности, пусть даже измерение такой общности никогда не включается явным образом в учения этих систем³².

Находящая здесь свое выражение общность как *сопричастность* в диахронии традиции становится, однако, вновь конкретной в динамике встречи синхронии межчеловеческой *сопричастности* как «общность в почитании и поклонении» и, как таковая, конституируется как такого рода новое измерение религии в качестве межчеловеческого феномена³³. В той мере, в какой субъект встречается с для-себя-сущим другим в диалектике, характерной для межчеловеческой встречи (выход к другому, за свои пределы и тем самым принятие его в непосредственности к себе, как с открывающимся тому, что «по-ту-сторону-сущего», – а другой со своей стороны в обнаженности своего бытия, открытого тому, что «по-ту-сторону-сущего», приемлется субъектом, – встреча с некоторым другим становится еще одним осуществлением экзистенции, которое субъект и человек рядом могут взаимно осуществить только как *совместную* встречу³⁴ с тем, что «по-ту-сторону-сущего».

В такого рода встрече религия обнаруживается в своей полной и изначальной форме, как межчеловеческое осуществление, поскольку она в этой встрече становится конкретна лишь исходя из самой себя сообщающей открытости того, «что по-ту-сторону-сущего», – сперва учреждая общность, а далее уже в этой общности – и так эту встречу расширяет в основе своей до экзистенциального осуществления, которое объемлет «третьего другого». Для каждого из двух встречающихся при-себе-сущих остающаяся всегда своею собственной ценностью опосредует второго субъекта в их сообща свершаемом 'исступании' туда, «по-ту-сторону-сущего», – в общности проживаемом непосредственном отношении к тому, «что по-ту-сторону-сущего»³⁵, – так что для каждого из субъектов второй субъект, как исступающий к тому, «что по-ту-сторону-сущего», и свободно утверждающий обнаженность этого 'исступания', входит в горизонт экзистенции второго субъекта. А потому и само«по-ту-сторону-сущего»

³² Индийские религиозные традиции фактически осознают это измерение традиции, учреждающее общность, хотя соответствующей тому теории они и не знают; нет также никакого основания предполагать, что с древнеиндийскими системами освобождения дело обстояло иначе. Ср. также: [Oberhammer, 1974a, S. 91] и [Oberhammer, 1974b, S. 25].

³³ Сюда относится также становящееся ощутимым в составленности из «тайнств» мифического присутствия того, «что по-ту-сторону-сущего», измерение «сопричастности» человека. См. в этой связи: Г. Оберхаммер, цит. соч. (примечание 4, стр. 42 и сл.).

³⁴ Ср. сказанное выше и сл. о взаимности встречи.

³⁵ В конечном счете здесь проявляется та самая структура осуществления экзистенции, которая в качестве модальности исступания к тому, «что по-ту-сторону-сущего», опосредовала радикализацию субъектности в мистике в ее специфическом существе.

открывает с той ценностью при-себе-бытие этих обоих субъектов как общее для них пространство возможной встречи и таким образом в этом пространстве превращается в тему, оказываясь общим смысловым центром.

Послесловие к тексту

Издаваемый здесь текст представляет собой заметно расширенную версию доклада, изложенного автором в 1988 г. на религиозноведческом семинаре в Боннском университете. Затем в том же году он еще раз стал темой дискуссии в Вене, на междисциплинарном симпозиуме по герменевтике религии и ее традиционных форм в Индии и в христианстве. В своем первоначальном виде он должен быть опубликован в томе материалов этого симпозиума в рамках серии публикаций исследовательского центра по истории духовной культуры Азии Австрийской академии наук. Данная окончательная редакция публикуется по результатам осмысления бесед, имевших место на упомянутом симпозиуме.

Изложенные в нем мысли имеют свое начало, с одной стороны, в предпринятых усилиях добиться понимания межчеловеческой встречи как «места» возможного откровения (см. упомянутую в примечании 10 статью «Человек как место откровения»), а с другой – в рефлексии об «опыте трансценденции» как решающего измерения религии (см. выступление автора «По ту сторону познания: к религиозному значению *samādhi* [примечание 10]). В попытке автора представить набросок религиозной герменевтики, укорененной в устройстве человеческого духа (см. «Опыт трансцендентальной герменевтики религиозных традиций». Вена, 1987. *Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen*) эти мысли пусть и были систематически оформлены, но не получили последующей разработки. Таким образом, издаваемый здесь текст мыслится как дальнейшее развитие и по существу дела требовавшееся дополнение этого опыта. В особенности же следовало продемонстрировать, что понятие «встречи» применимо к действительности древнеиндийских систем освобождения как работающая категория религиозной герменевтики, ибо эти системы, как полагает автор, следует рассматривать, несмотря на отсутствие в них лично структурированного понимания трансценденции, как подлинные формы религии.

Перевод с немецкого А.В. Парибка, Р.В. Псху

Encounter as a Category of the Religious Hermeneutics

Gerhard Oberhammer

Emeritus professor of the Austrian Academy of Sciences, Vienna. <http://www.oeaw.ac.at/>

The reader is offered a Russian translation of the German article (its final part) of the modern philosopher and indologist Gerhard Oberhammer (b. 1929) "Encounter as a Category of Religious Hermeneutics". In addition to the fact that this article reflects the professional interests of Oberhammer as an indologist, who here carries out a philosophical reflection of his many years of experience in studying the religious and philosophical systems of India, it

is also interesting for its pronounced and definitely author's philosophical position, which is akin in content to the ideas of E. Levinas, and in expression – to the language of M. Heidegger. The complexity of Oberhammer's language can become an obstacle to the reception of his philosophical works, which we observe as a typical reaction among the Indologists.

Keywords: Metaphysics, Being, Entity, Non-entity, Transcendence, Oberhammer, Spirituality, Dasein, Philosophy of Religion, Transcendental Hermeneutics, Indian Philosophy

Citation: Oberhammer G. Encounter as a Category of the Religious Hermeneutics, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 84–106.

References

Hacker, P. Prahlāda. *Werden und Wandlungen eines Idealgestalt. Beiträge zur Geschichte des Hinduismus*. Teil I: Die Entstehung der Legende. Die Prahlāda-Legenden des Viṣṇupurāṇa und des Bhāgavatapurāṇa. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Jahrgang 1959, No. 9. Wiesbaden, 1960. 147 S.

Oberhammer G. *Versuch einer Transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen* (Occasional Papers 3). Wien: Publications of the De Nobili Research Library, 1987. 48 S.

Oberhammer, G. *“Begegnung” als Kategorie der Religionshermeneutik* (Occasional Papers 4). Wien: Publications of the De Nobili Research Society, 1989. 60 S.

Oberhammer, G. Das Selbstverständnis des Hinduismus als Religion, in: *Offenbarung, Geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien*. Vol. 2. Wien: Publications of the De Nobili Library, 1974a. 237 S.

Oberhammer, G. Der Mensch als Ort der Offenbarung, in: *Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus*, Hrsg. A. Bsteh. Beiträge zur Religionstheologie 4. Sankt Ottilien: EOS Verlag, 1984. 236 S.

Oberhammer, G. Die Überlieferungsautorität im Hinduismus, in: *Offenbarung, Geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien*. Vol. 2. Wien: Publications of the De Nobili Library, 1974b. 237 S.

Oberhammer, G. *Jenseits des Erkennens. Zur religiösen Bedeutung des Samādhi. Zen Buddhism Today*. Annual Report of the Kyoto Zen Symposium 3. Kyoto, 1985.

Oberhammer, G. *Strukturen Yogischer Meditation. Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga*. Bd. 13. Wien: Verlag der ÖAW, 1977. 244 S.

Oberhammer, G. Überlieferungsstruktur und Offenbarung, in: G. Oberhammer und H. Waldenfels. *Überlieferungsstruktur und Offenbarung. Aufriß einer Reflexion des Phänomens im Hinduismus mit theologischen Anmerkungen* (Occasional Papers 1). Wien: Publications of the De Nobili Research Society, 1980, S. 30–55.

Oberhammer, G. *Wahrheit und Transzendenz*. Phil. Hist. Klasse, Sitzungsberichte. Bd. 424. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1984. 256 S.

Slaje, W. Niḥśreyasaṃ in der alten Nyāya, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*. 1986. No. 30, S. 163–177.

Sprockhoff, J.F. Der Weg zur Erlösung bei Lebzeiten, ihr Wesen und ihr Wert, nach dem Jīvanmuktaviveka des Vidyāraṇya, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 1964, No. 8, S. 224–262.

Sprockhoff, J.F. Der Weg zur Erlösung bei Lebzeiten, ihr Wesen und ihr Wert, nach dem Jīvanmuktaviveka des Vidyāraṇya, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 1970, No. 14, S. 131–159.

Sprockhoff, J.F. Die Vorbereitung der Vorstellung von der Erlösung bei Lebzeiten in den Upaniṣads, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*. 1963, No. 7, S. 190–208.

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

А.В. Ложкина

Этикоонтология в буддизме тхеравады: дискуссия о «благом поступке» и «дурном поступке» в «Катхаваттху» I.1.200–I.1.216

Анастасия Витальевна Ложкина – кандидат философских наук, младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: lozhkinaanastasiya@yandex.ru

Настоящая статья посвящена разработке этической проблематики в раннем буддизме. В центре внимания автора находятся понятия «благой поступок» (*кальяна-камма*) и «дурной поступок» (*папа-камма*). Данные понятия обсуждаются в тексте «Беседа о добродетели» из собрания «Вопросы дискуссии» («Катхаваттху»). В начале статьи приводится краткое описание данного текста. Далее автор анализирует семантику понятий благо и зло в раннем буддизме. Помимо противопоставления *кальяна* – *папа* в раннебуддийской философии используется пара понятий *кусала* – *акусала*. Автор приходит к выводу, что понятия *кусала* – *акусала* используются в более поздних буддийских текстах и их употребление является более устоявшимся. Основную часть статьи составляет разбор «Первой беседы о добродетели». На конкретных примерах раскрываются характерные для «Катхаваттху» приемы ведения дискуссии – переспрос, повтор, сведение позиции оппонента к регрессу в бесконечность. Показано, что реализация этической проблематики в буддийском тексте неотделима от решения метафизических вопросов – прежде всего о существовании помимо действия и субстанциального деятеля, который лежит в основе расхождения между ортодоксальным буддизмом тхеравады и гетеродоксальным течением пудгалавады. К статье прилагается первый на русский язык перевод с пали фрагментов I.1.200, I.1.201, I.1.212 абхидхармического трактата «Катхаваттху».

Ключевые слова: буддийская философия, этика, онтология, абхидхарма, дискуссия, благой поступок, не-благой поступок, деятель, существование, карета, «Катхаваттху»

Ссылка для цитирования: Ложкина А.В. Этикоонтология в буддизме тхеравады: дискуссия о «благом поступке» и «дурном поступке» в «Катхаваттху» I.1.200–I.1.216 // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 107–123.

Предметом данной статьи являются два противоположных друг другу понятия раннего буддизма – «благой поступок» и «дурной поступок». Обсуждение данных понятий входит в «Первую беседу о добродетели» из собрания «Вопросы дискуссии».

Текст «Вопросы дискуссии» («Катхаваттху») входит в корпус палийского канона и составлен в соответствии с основными принципами наиболее ортодоксальной из школ традиционного буддизма – тхеравады. Текст включает в себя спорные для школ раннего буддизма вопросы, вызывавшие полемику. Базой для сложения текста, по-видимому, служили беседы Будды и его учеников, а также беседы монахов-тхер. С процессом обсуждения базовых понятий раннебуддийского учения, проблем сотериологии и т.д. связан процесс появления и развития раннебуддийских школ [Ложкина, 2019].

Сложение структуры текста, т.е. регулярное использование в тексте правил ведения дискуссии (метод восьми опровержений [Ложкина, 2017]), маркирует примерную дату появления текстов «Вопросов дискуссии» как единого целого. Мы предлагаем сдвинуть традиционную датировку и определять возникновение «Катхаваттху» III в. до н.э. – I в. н.э. Именно в это время, вероятно, происходила фиксация рамки текста. Наиболее поздние вставки в текст датируются VII в. н.э.

С общей проблематикой текста и его особенностями можно ознакомиться в отдельной нашей статье [Ложкина, 2020]. Здесь нас интересует отдельная проблема, которую можно выделить в этом тексте.

Фрагмент, который мы будем в данной статье разбирать, входит в первую главу «Катхаваттху». К началу текста относятся самые важные части текста. Можно сказать, что именно первая глава служит моделью построения и остальных глав. Первая глава «Вопросов дискуссии» посвящена обсуждению субъекта-пудгалы, точнее, вопроса о том, как он может быть познан и в каком качестве является существующим. Общая тематика главы, разумеется, оказывает влияние на содержание частей первой главы (*vaggo* – «беседа», «раздел»). В частности, обсуждение вопроса о благом и не-благом служит общей задаче доказать или опровергнуть существование субъекта-пудгалы.

Восьмой из десяти разделов первой главы носит название «Первая беседа о добродетели» (*Kalyāṇa-vaggo paṭhamo*). Традиционно для индийских текстов название раздела ставится в его конце, а не в начале. Местоположение беседы относительно других частей первой главы означает ослабление строгости ее оформления. В частности, это проявляется в наличии примеров, о чем будет сказано позднее. Хотя данная часть текста называется «Первая беседа...», ее продолжения в «Вопросе о субъекте-пудгале» нет. В первую главу «Вопросов дискуссии» не входят части с названием «Вторая беседа о добродетели» или «Третья беседа о добродетели».

Прежде чем приступить к анализу «Беседы о добродетели», нам хотелось бы уделить немного внимания самим терминам «благое» и «не-благое». Термин, который используется для обозначения понятия «добродетель» / «благое» и в названии главы, и в самом тексте – *кальяна* (*kalyāṇa*). В качестве философского и религиозного термина в буддизме абхидхаммы этот термин, насколько нам известно, не является широко распространенным. Томас Рис-Дэвид

предлагает следующие варианты перевода слова *кальяна* (*kalyāṇa* / *kallāṇa*): 1) прекрасный, очаровательный, благоприятный, полезный, хороший с моральной точки зрения; 2) хорошая или полезная вещь; правильность, добродетель, добродетельный поступок; красота, привлекательность, совершенство (ср. античная *калокагатия*). Синонимом данного слова является слово *кусала* (*kusala*), антонимом – слово *пана* (*pāpa*), которое употребляется в «Катхаватху» [Rhys-Davids, 2005, p. 389–390]. Эти же значения выделяет махатхера Буддхадатта. Согласно его определению *кальяна* (*kalyāṇa*): 1) очаровательный; 2) хороший с моральной точки зрения; правильность, достоинство, благородство, благосостояние [Buddhadatta Mahāthera, 2014, p. 95].

В тексте «Первой беседы о добродетели» термин *кальяна* используется только в словосочетании «благие и дурные поступки» (*kalyāṇa-pāpakāṇi kammatāṇi*). К. Рис-Дэвидс переводит «хорошие и дурные с этической точки зрения поступки» (ethically good and bad actions [Points, 1915, p. 43]).

Как уже было отмечено, слово *пана* является антонимом слова *кальяна*. Т. Рис-Дэвидс определяет его так: 1) злой, плохой, безнравственный, греховный; 2) бесплодный (о почве); 3) зло, дурной поступок. Отдельно он отмечает, что словосочетание *пана-камма* (*pāpa-kamma*) принимает значения дурной поступок, безнравственность, грех, преступление [Rhys-Davids, 2005, p. 841]. Эти же значения выделяет махатхера Буддхадатта: *пана* (*pāpa*) – грех, зло, неправильный поступок, плохой, греховный, злой. Как и Рис-Дэвидс, он пишет, что словосочетание *пана-камма* (*pāpa-kamma*) может быть переведено как «преступление», «злой поступок» [Buddhadatta Mahāthera, 2014, p. 199]. Интересно отметить, что словосочетание *кальяна-камма* (*kalyāṇa-kamma* – добродетельный поступок, правильный поступок, нравственный поступок) в словарях не указывается. Кр.Д. Тосо предлагает *пана* определять как плохой (bad) и не использовать перевод «злой». Он связывает это слово с корнем *па* – «восставать против». Ученый пишет, что в значении моральный недостаток это слово употребляется только с развитием доктрины морального воздаяния [Toso, 2008, p. 32–58]. Можно высказать предположение, что оппозиция *кальяна-пана* была нетипична для этики раннего буддизма либо являлась более архаичной, чем «классический» вариант описания этической проблематики. Существует еще несколько понятий, которые близки рассмотренным нами.

В первую очередь, стоит обратить внимание на противопоставление *кусала* – *акусала*. Понятие *кусала* семантически близко понятию *кальяна*. Можно сказать, что понятие *кальяна* имеет более широкое значение, охватывая все доброе, прекрасное и благое. Понятие *кусала* используется чаще всего в связи с обретением заслуги – *пуньи*. Существует классификация 10 благих дел (*даса-кусала-дхамма*), обеспечивающих получение заслуги. В общем смысле *кусала* (*kusala*) определяется как благое, добродетельное действие, поведение, обеспечивающее заслугу [Лысенко, Шохин, 2011, с. 386]. Стоит отметить, что в «Первой беседе о добродетели» содержатся несколько фрагментов, близких обсуждению благих дел и заслуги-пуньи. Термин *пунья* в тексте не используется, однако благие и дурные дела определяются как приносящие плод (*kalyāṇa-pāpakāṇaṃ kammatāṇaṃ vipāka* – «вызревание благих и не благих

деяний», Kvu I.1.203, I.1.212, I.1.215). Заслугу-пунью можно связать с вызреванием плодов благих деяний.

Кр.Д. Тосо определяет понятие *кусала* несколько иначе. Он пишет, что его основными значениями являются такие: полезный, здоровый, благотворный (wholesome). Основным значением слова он считает «нравственное поведение» [Toso, 2008, p. 32–58].

Историю термина *кусала* в своей статье проследил П. Тедеско. В качестве основных значений данного термина он выделяет значения ‘искусность’, ‘благоденствие’. Прежде всего эти значения характерны для санскритского варианта *kuśāla*. В качестве общего значения термина *кусала* / *кушала* Тедеско выделяет значение хороший, хороший в чем-то (умелый). Тедеско считает, что первичным было абстрактное значение *кушала* – процветание, успех в чьих-либо делах. В дальнейшем значение становится более конкретным, и слово *кушала* означает, например, здоровье. Для пали, буддийского гибридного санскрита и джайнского пракрита характерно значение термина *кусала* / *кушала*, не типичное для санскритского эквивалента этого слова – (морально) хороший, правильный. В субстантивированном виде это значение было характерно для санскритского слова до того, как в употреблении закрепилось «стандартное» значение. Первоначальное значение данного термина Тедеско считает близким значению ведийского слова *сукрта* (*sukṛta*). Данное слово используется как прилагательное, например может использоваться для обозначения хорошо сделанной работы, хорошо сделанного горшка, добротной сотканной одежды. В общем виде оно означает правильный способ совершения действия. Это значение исследователь называет самым древним. Ольденберг переводит его «должным образом». Также слово *сукрта* может означать благой поступок. Впервые слово появляется в поздних частях «Айтарея-» и «Шатапатха-брахманы». В пали оно приобретает значения искусный, знающий, умелый, реже используются значения благоприятный, благополучный. Об этимологии данного слова Тедеско писал, что *s* после *u* для санскрита является нетипичным. Он предположил также, что слово *кусала* / *кушала* было заимствовано из северо-восточного диалекта в IV в. до н.э., упоминая, что в языке магадхи могла сохраняться форма *кушала*. Тедеско также предположил, что термины *пунья* и *кушала* могли принадлежать к разным индийским диалектам [Tedesko, 1954, p. 131–142].

Антонимом слова *кусала* является слово *акусала*, образованное от него при помощи отрицательной приставки *a-*. *Акусала* может быть названо все, действующее неблагоприятным образом или сотериологически недействительное. *Акусала-камма* – недобродетельные действия, которые влекут за собой негативные последствия. Семантически близкими слову *акусала* являются упоминавшееся нами выше слово *папа* (зло) и *адхарма* (не-добродетель) [Лысенко, Шохин, 2011, с. 86–87]. Р. Тедеско в качестве основных значений слова *акусала* предложил значения «злой», «неправильный» [Tedesko, 1954, p. 131–142]. В «Сутта-питаке» есть текст «Акусала-дхамма-сутта», описывающий 8 противоположностей Благородного восьмеричного пути. В «Абхидхамма-питаке» данное понятие классифицируется в списке 12 ментальных состояний («Дхаммасангани»). Противопоставление *кусала* – *акусала* можно считать более частотным в раннем буддизме, чем оппозицию *кальяна* – *папа*.

Во-вторых, необходимо назвать термин *пунья* – заслуга, благая заслуга. Кр.Д. Тосо считает, что в индийской философии добуддийского периода общепотребительным было противопоставление *пунья-папа*, заслуга-зло. Тосо упоминает исследование Л.С. Казинса, который связывает термин *пунья* либо с глагольным корнем *пун* – поступать благочестиво, либо с глагольным корнем *пу* – очищать, либо с глагольным корнем *пр* – привлекать на свою сторону, сохранять, защищать [Тосо, 2008, р. 32–58]. С другого ракурса определяет термин *пунья* А.В. де Сиа. Сопоставляя термины *пунья* и *папа*, исследователь отмечает, что заслуга-пунья ведет к приятному в сансаре, а благо-кусала ведет к нирване. Данные понятия, соответственно, отличаются по сфере использования. Понятие *пунья* является инструментальным, а понятие *кусала* – телеологическим [de Sea, 2004, р. 123–142].

В «Вопросах дискуссии» встречаются обе пары терминов, и *кальяна* – *папа*, и *кусала* – *акусала*. Они встречаются в разных главах и входят в разные классификации.

Оппозиция *кусала* – *акусала*, которая со временем становится в буддизме основной, является в «Вопросах дискуссии» частью троичной классификации *кусала* – *акусала* – *авьяката* (благое – не благое – морально не определенное). Эта классификация встречается только в середине «Вопросов дискуссии», в 10-й главе. Главным в данном обсуждении является вопрос, могут ли пять типов сознания иметь моральную окраску.

Вероятно, более ранней является классификация *кальяна* – *папа*, которая используется в 1-й главе «Катхаваттху». Эта оппозиция используется только применительно к поступкам (*камма*). Обсуждение благих и неблагих поступков занимает только два фрагмента из 16 частей «Первой беседы о добродетели». Рассмотрим, какие темы относятся к данной области.

Благие и дурные поступки в данной части текста связываются с тем, кто их совершает. Существование не только поступков, но и самого деятеля, является основанием полемики. Понятия благой поступок и дурной поступок встречаются в первых двух фрагментах главы и в одном фрагменте из середины главы.

«Беседу о добродетели» открывает вопрос пудгалавадина (I.1.200). Пудгалавадин – сторонник взгляда о том, что субъект в определенном качестве может быть познан и существует. Пудгалавада была одним из влиятельных направлений раннего буддизма¹. Пудгалавадин спрашивает тхеравадина, существуют ли благие и дурные дела (*kalyāṇa-pāpakāni kammāni*). Существование здесь совпадает с познаваемостью, как везде в «Беседе о пудгале». Тхеравадин признает, что благие и дурные дела существуют. Это, с его точки зрения, не ведет к признанию того, что существует деятель, который совершает благие и дурные дела (*kammaṃ kattā kāretā*). Признавая первое утверждение

¹ Пудгалаваду можно определить как философско-религиозное направление раннего буддизма. Ее идеи выражали школы самматия (пали – саммития) и ватсипутрия (пали – ваджджипуттака). Главным в учении пудгалавады было понятие субъект-пудгала, не определенное однозначно, но в определенном смысле существующее и познаваемое, связанное со всеми аспектами сознания и психики внутреннее единство.

и отрицая второе, тхеравадин дает пудгалавадину основание для стандартного в «Катхаваттху» опровержения. Опровержение сокращается в тексте маркером «повтор», что является типичным для всех частей первой главы. К. Рис-Дэвидс поясняет, что опровержение I.1.200 направлено против тех, кто считает, что не существует ни благих, ни дурных действий, ни их результатов. Рис-Дэвидс называет приверженцев этих взглядов скептиками [Points, 1915, p. 43]. Данное опровержение выглядит очень компактным и является поводом для последующего развернутого опровержения тхеравадина. Интересно, что первым в главе идет именно опровержение, в котором вопросы задает пудгалавадин, а не тхеравадин.

Тхеравадин начинает свое опровержение с объединения в одной реплике двух вопросов, которые ему задавал пудгалавадин. Тхеравадин спрашивает, существуют ли благие и дурные деяния, а также совершающий их деятель. Пудгалавадин отвечает, что они существуют. Эта часть опровержения остается неизменной во всем фрагменте I.1.201. Фрагмент I.1.201 делится на 12 опровержений, каждое из которых приводится в сокращенной форме.

Сначала тхеравадин пытается свести обсуждение к регрессу в бесконечность. Он спрашивает о том, существует ли деятель, создавший совершающего действия деятеля (*tassa* – «его»).

Затем собеседники возвращаются к обсуждению субъекта-пудгалы, центральной для всей главы темы. Тхеравадин задает вопрос о том, существует ли *пудгала* и существует ли деятель, создавший *пудгалу*. Пудгалавадин согласен только с первой частью вопроса, поэтому отвечает отрицательно. В этом обсуждении используется прием переспрос, который является одной из особенностей «Катхаваттху». Обычно первый раз на вопрос отвечают отрицательно, а при переспросе – положительно.

Аналогичным образом тхеравадин спрашивает о *ниббанае*. Он формулирует вопрос так – «[верно ли, что] существует *ниббана* [и] существует деятель, создающий *ниббану*?». Пудгалавадин не соглашается с этим.

После этого идут части опровержения, в которых в качестве примеров используются понятия, имеющие космогоническое значение. Данные понятия встречаются не только в раннебуддийских текстах, они характерны для ведийских и санскритских классических текстов. Использование примеров в «Катхаваттху» является средством ведения полемики. Оно «меняет регистр», делает обсуждение менее абстрактным и связывает текст с общеиндийским культурным контекстом. Каждому из понятий посвящается отдельное опровержение. Первый пример – великая Земля (*mahā-pathavī*), Земля упоминается в ведийских текстах о сотворении мира и обычно включается в пару Земля – Небо. Второй пример – великий Океан (*mahā-samuddo*), окружающий Землю и существовавший до ее появления. Третий пример – царь гор Синеру (*Sineru pabbata-rājā*), скр. Сумеру. Сумеру считается центром буддийской космологии, играет важную роль в космологии древнеиндийского эпоса и Пуран. Т. Рис-Дэвидс отмечает, что «царь гор» обычно служит эпитетом Химавата (*Himavā*) – Гималаев [Pāli, 2005, p. 678–679]. Четвертый пример – мировые воды (*āro*), которые являются священными и согласно индийским представлениям существуют до появления мира. Пятый пример – жар-теджас (*tejo*), это понятие

особенно важно для описания аскетических практик. Шестой пример – ветер (*vāyo*), обозначающий и природное явление, и бога.

Схема обсуждения всех пяти примеров одна и та же. Тхеравадин спрашивает, существуют ли они и существует ли создающий их деятель. Пудгалавадин существования деятеля как причины не признает. В переводе К. Рис-Дэвидс примеры не сохраняют «привкус» космогонической значимости – она переводит просто «земля, океан, Синеру – царь гор, вода, огонь, воздух» [Points, 1915, p. 45].

Далее следует опровержение, в котором используются примеры из другой области. Данное опровержение на первый взгляд переводит обсуждение на обыденный уровень. В вопросе тхеравадина используется вариант идиоматического выражения «травы, палочки [для растопки] и лесные деревья» (*tiṇa-kaṭṭha²-vanappatiyo³*). Т. Рис-Дэвидс такого варианта идиомы в своем словаре не дает. Он указывает, что частым является выражение «обладающий травами, розжигом и водой» (*sa-tiṇa-kaṭṭhodaka*), описывающее человека, обладающего необходимым имуществом, например, в D 1.87, 111 [Pāli, 2005, p. 564]. Сочетание «травы и лесные деревья» в источниках тоже встречается: «целебные травы, травы и лесные деревья» (*osadhī-tiṇa-vanaspati*) S 4.302 и «травы, лианы и лесные деревья» (*tiṇa-latā-vanaspati*) A 1.152, J 1.329, 4.233 [Ibid., p. 1091]. Употребительным оказывается выражение «растопка и травы» (*kaṭṭha-tiṇa*) PvA 256, A 4.72. Частым является благопожелание «будь всегда обладающим травами, розжигом, водой и пищей» (*sattusada sa tiṇa kaṭṭh'odaka sa dhañña*). Данная фраза имеет параллели с Упанишадами.

Такая фраза может описывать процветающее место. Обладание травами означает, что у человека есть пастбища для его скота, обладание розжигом – что он имеет дом и очаг, обладание лесными деревьями – наличие у него иного, не относящегося к домашнему пространству, мира. В «Бесede о добродетели» «травы, розжиг и лесные деревья» можно понимать как все необходимое человеку для благополучия имущество. Вопрос о нем задается обычный для фрагмента I.1.201 – существует ли деятель, все это создавший?

Завершающая часть опровержения тхеравадина возвращает нас на доктринальный уровень обсуждения и отсылает к началу беседы. Тхеравадин спрашивает: «[верно ли, что] благие и дурные дела – это одно, а совершающий их деятель – это другое?». Пудгалавадин не соглашается с этим, что служит основанием для его опровержения.

Пудгалавадин признает существование субъекта-деятеля, а тхеравадин не признает этого. Пудгалавадин считает возможным говорить о деятеле только создающем что-либо, т.е. о деятеле в процессе деятельности. С точки зрения

² *kaṭṭha*, nt. 3 (*kāṣṭha*): 1) кусочек дерева, особенно использующийся для разжигания огня, растопка; 2) деревянные палки для строительства плетеной хижины; 3) палочка для скoblения; 4) как прил. в компаундах – дерево, деревянный [Pāli, 2005, p. 354]. У этого слова имеются два омонима *kaṭṭha* 1 (*kṛṣṭa*, pt.pf. от *kasati*) – вспаханное, пропаханное; *kaṭṭha* 2 (*kaṣṭa*), только в компаундах – плохой, бесполезный.

³ *Vanappati* и *vanaspati* (вед. *vanaspati*, пракр. *vaṇapphai*) – царь леса; лесное дерево. *Vanappati* употребляется только в Vin. 3.47.

тхеравадина, признание существования деятеля означает, что деятель совершает не только благие и дурные дела, но отвечает еще за сотворение мира, *ниббаны* и т.д.

Фрагменты I.1.202 и I.1.203 представляют собой пару опровержений пудгалавадина и тхеравадина. Логическое обрамление беседы остается прежним. Собеседники заменяют деятеля, совершающего деяния, на вкушающего плоды деяний. Акцент переносится с причины и инициатора действий на их результат.

В опровержении пудгалавадина (I.1.202) определяются ключевые понятия этой части беседы – вызревание плода благих и дурных деяний (*kalyāṇarāpakānaṃ kam mānaṃ vipāko*) и вкушающий плод благих и дурных деяний (*paṭisaṃvedī*). С точки зрения пудгалавадина, существуют и вызревание плода действий, и вкушающий этот плод субъект. Тхеравадин стремится показать, что вкушающий плоды деяний субъект не существует и не может быть познан.

Опровержение тхеравадина (I.1.203) делится на смысловые части и дословно повторяет вопросы предшествующего опровержения. Здесь снова используется переспрос. Новым в данном опровержении является тема регресса понятий. Если допустить, что у вкушающего есть вкушающий, то в эту цепочку можно добавить еще один элемент – вкушающего вкушающего вкушающего. С этим пудгалавадин согласиться не может. К. Рис-Дэвидс отмечает, что комментарий называет это последовательностью субъектов-пудгал (*puggalā paramparā*).

Далее тхеравадин использует уже приводившиеся в обсуждении примеры. Примеры перечисляются в виде списка, а вопрос в полной форме задается только о последнем элементе списка. Этот прием регулярно используется в «Катхаваттху».

Последний вопрос в данном опровержении задается о различии плодов благих и дурных деяний, а также вкушающего эти плоды. В опровержении тхеравадина используется маркер «повтор».

Во фрагментах I.1.204–I.1.205 и I.1.206–I.1.207 обсуждается счастье (*sukkhamaṃ*). Счастье делится на божественное (*dibbamaṃ*) и людское (*mānusakamaṃ*). Полемику о счастье начинает пудгалавадин со своего небольшого опровержения (I.1.204). Тхеравадин продолжает беседу, показывая, какие следствия могут вытекать из признания существования вкушающего божественное счастье (I.1.205). Начало опровержения со стороны тхеравадина совпадает с фрагментом I.1.203 – он спрашивает, существует ли наслаждающийся наслаждающимся. Далее тхеравадин ожидаемо задает вопросы о том, существуют ли наслаждающийся *пудгалой* и наслаждающийся *ниббаной*. Затем следует опровержение, касающееся примеров. Последним идет вопрос о том, различны ли божественное счастье и обретающий божественное счастье. К. Рис-Дэвидс сокращает начало опровержений тхеравадина и вместо полной формы вопроса пишет «признав оба утверждения верными...» [Points, 1915, p. 45].

В опровержении пудгалавадином тхеравадина о людском счастье (I.1.206) вопросы остаются прежними – существует ли людское счастье и существует ли испытывающий людское счастье.

Следующее опровержение тхеравадина (I.1.207) построено по использованной ранее модели. Незначительное различие с фрагментом I.1.205 состоит

в том, что во фрагменте I.1.205 приводился сокращенный вопрос о регрессе в бесконечность. К. Рис-Дэвидс фрагмент I.1.207 с этого места полностью не переводит, указывая, что «диалог заканчивается, как в I.1.205» [Points, 1915, p. 46].

Далее текст посвящен обсуждению страдания и неудовлетворенности-дуккхи и того, кто испытывает страдание. Счастье принадлежало богам и людям, т.е. относилось к этому рождению. Несчастье, напротив, относится к тому, что наступает после смерти.

Пудгалавадин и тхеравадин сначала обсуждают страдание в *anaññe*⁴ (I.1.208–I.1.209). Комментатор Будхагхоша указывает, что страдание связано с несчастливыми рожденьями – рожденьями в качестве животного, духа-петы, асура. Последовательность опровержений сохраняется – сначала идет краткое опровержение пудгалавадином тхеравадина, затем развернутое опровержение тхеравадина.

Затем идет обсуждение *нерайики* – иного мира, куда попадаешь после смерти. К. Рис-Дэвидс переводит данный термин как «чистилище» (purgatory) [Ibid., p. 47]. В двух опровержениях (I.1.210–I.1.211) рассматривается, что следует из признания существования иного мира и существования того, кто попадает в иной мир.

Следующей темой в обсуждении совершения деяний и получения их результата (счастья или несчастья) является тема причинности. Эта тема обсуждается только в опровержении тхеравадина (I.1.212). Парного опровержения пудгалавадином тхеравадина в тексте нет. В опровержении тхеравадина можно выделить десять частей, в из которых задается два вопроса. После второго вопроса идет опровержение, которое сокращается.

Главный смысловой блок обсуждения – вопрос о том, каково отношение между совершающим благие и дурные дела и вкушающим их результат. Это может быть один и тот же субъект (*so... so...*). Совершать дела может один субъект, а пожинать их результат – другой (*añño... añño...*). Этот субъект может быть тем же самым и, одновременно, другим (*so ca añño... so ca añño*). Далее, это отрицается – субъект не является ни тем, ни другим (*n'eva so... na so... na añño... na añño*). Такой набор альтернатив в матрице тетралеммы (*чатушкотика*) обычен для буддийской логики, он был очень распространен в индийской философии.

Третий смысловой блок обсуждения причинности – вопрос о счастье и несчастье, также в формате тетралеммы. Счастье и несчастье могут возникать сами собой, создавать сами себя и быть причиной для самих себя (*sayam katham*). Другой вариант – счастье и несчастье создаются чем-то иным, имеют внешнюю причину (*param katham*). Третьим вариантом является соединение двух предыдущих вариантов – счастье и несчастье создают себя сами и создаются другим (*sayam katham ca param katham ca*). Четвертый вариант – это отрицание третьего варианта, т.е. позиция, что счастье и несчастье не создают себя сами и не создаются другим (*asayam katham aparam katham*).

⁴ *āpāyika* (от *āpāya*), прил. – некто, страдающий в *anaññe*, состояние несчастья после смерти [Pāli, 2005, p. 210].

В конце опровержения в одном вопросе перечисляются все четыре варианта и к ним добавляется еще один – счастье и несчастье возникают беспричинно (*adhicca-samuppāṇa*⁵). Пудгалавадин каждый раз отвечает, что признать верным какой-либо один вариант невозможно.

Во фрагменте I.1.212 в каждом втором абзаце используется переспрос. Соотношение смысловых блоков текста очень интересно. В тексте чередуются: 1) части, в которых обсуждается существование благих и дурных дел; 2) а также совершающего их деятеля и его соотношение с вкушающим результат; 3) и части, в которых деятель и вкушающий результат соотносятся с возникновением добрых и дурных дел. Структура текста такова: 1+2, 2 (переспрос) + 3, 1+2, 2 (переспрос) + 3, 1+2, 2 (переспрос) + 3, 1+2, 2 (переспрос) + 3, 1+2, 2 (переспрос) + 3. Переспрос К. Рис-Дэвидс, как обычно, переводит фразой «Я повторяю свой вопрос», хотя в тексте данная фраза отсутствует. В последней части фрагмента в каждом из вопросов она нумерует альтернативные варианты, предложенные в вопросах.

Далее опровержения снова идут попарно. Обсуждение возвращается к модели опровержений I.1.200–I.1.211. Собеседники обсуждают, существует ли создающий *карму* субъект (I.1.213–I.1.214). Начинается эта часть текста с краткого опровержения пудгалавадина. С тем, что существует *карма*, согласны оба собеседника. Тхеравадин не признает, что существует создающий *карму* субъект (*kamma-kāraka*). Пудгалавадин считает, что признание существования *кармы* означает и существование субъекта. Опровержение пудгалавадина тхеравадином в этом и следующем фрагменте сокращается.

В развернутом опровержении пудгалавадина (I.1.214) используются инструменты, уже встречавшиеся в «Беседе о добродетели» – сведение вопроса к дурной бесконечности («существует ли создающий создающего?» – *tassa kāraṇa...*), вопросы о том, означает ли существование создающего *карму* создателя существование всего в этом мире, вопрос о тождественности *кармы* и создающего ее субъекта (*aññaṇṇa... añño...*).

Особенностью данного фрагмента является то, что вместо глагола «существовать и быть познаваемым» (*upalabbhati*), обычного для «Катхаваттху», используется глагол «существовать» (*atthi*). Незначительным отличием является использование маркера «повтор» в перечне примеров. К. Рис-Дэвидс в переводе сокращает переспросы и после вопроса о *пудгале* сокращает все части опровержения.

Следующие два фрагмента, завершающее «Беседу о добродетели», поднимают проблему на более абстрактный уровень. Собеседники обсуждают результат поступка (*vipāka*) и получающего результат (*vipāka-paṭisaṃvedī* – «вкушающий плод»). Сначала идет опровержение пудгалавадина (I.1.215), затем идет объемное опровержение тхеравадина (I.1.216). Опровержения стандартным образом сокращаются. После первого переспроса К. Рис-Дэвидс сокращает

⁵ *Adhicca* 2, в компаундах (скр. *adhīṭṭya*, гер. от *dhī*) – без основы, без причины, случайно.
**samuppāna* – возникающий без причины, спонтанно, не обусловлено D 1.28 = Ud 69, D 3.33, 138, S 2.22–23 (*sukhadukkhāṇ*) [Pāli, 2005, p. 63].

этот фрагмент и пишет «продолжают полностью так же, как в I.1.214) [Points, 1915, p. 50].

«Беседа о добродетели» является интересным для изучения раннебуддийского мировоззрения источником. В ней сухой технический язык обсуждения философско-религиозных понятий сочетается с примерами, вызывающими у людей, знакомых с древнеиндийской культурой, множество ассоциаций. В качестве средств ведения дискуссии в тексте используются приемы переспрос и повтор. Можно выделить два типа повторов. Во-первых, повтор может сокращать предшествующую объемную часть текста целиком. В данном случае маркер «повтор» (*pe-*) ставится в конце фрагмента. Он указывает на то, что опровержение продолжается стандартным образом, как в предшествующей части текста (например, во фрагменте I.1.200). Во-вторых, повтор может сокращать часть фразы (например, во фрагменте I.1.201). В этом случае маркер «повтор» обычно ставится внутри первого вопроса фрагмента. Он отсылает не к последовательности всего предшествующего опровержения, а к части первого вопроса предшествующего фрагмента, показывая, что идентичным является не только модель опровержения, но и его смысловое наполнение. Переспрос используется, чтобы ответ оппонента соответствовал ожидаемому пропонентом ответу и давал тем самым возможности для проведения опровержения. При использовании переспроса ответ оппонента обычно меняется с отрицательного на утвердительный. В «Беседе о добродетели» используются только эти два типа ответов, развернутые ответы в этой части текста не представлены. Особым методом, ставшим впоследствии стандартным для древнеиндийской философии, является тетралемма чатушкоти. В «Беседе о добродетели» в качестве модели построения текста и основного метода ведения дискуссии используется метод восьми опровержений, представленный в первом разделе «Катхаваттху» максимально подробно.

«Беседа о добродетели» входит в середину первой главы «Катхаваттху», что позволяет избежать излишне строгого оформления текста и дает ему определенную долю свободы. Значимо, что открывает этот фрагмент опровержение, которое проводит пудгалавадин. Ранее в тексте встречались опровержения, принадлежащие пудгалавадину, но они шли строго после опровержений, в которых тхеравадин опровергал пудгалавадина. Основные понятия раннего буддизма в «Катхаваттху» представлены во взаимосвязи друг с другом, они внедряются в стандартную канву ведения дискуссии и наполняют ее движением. Утонченные логические приемы ведения дискуссии играют в этом тексте парадоксальную роль. Они показывают, что любая мыслимая позиция ведет нас к противоречиям и не позволяет в полной мере раскрыть содержание исследуемого понятия, оставляя понимание истины внутренним делом человека, воспроизводящего в своем уме последовательность опровержений.

Приложение
Перевод фрагментов «Первой беседы о добродетели»
из «Вопросов дискуссии» («Катхаваттху I.1.200, I.1.201, I.1.212»)¹
Перевод с пали и комментарии А.В. Ложкиной

I.1.200 Спрашивает пудгалавадин

I.1.200.1 [Скажи, верно ли, что] благие и дурные дела существуют?

I.1.200.2 Так сказать можно.

I.1.200.3 [Скажи, верно ли, что] существует совершающий благие и дурные дела деятель?

I.1.200.4 Так не следует говорить – повтор –

I.1.201 Теперь спрашивает тхеравадин

I.1.201.1 [Скажи, верно ли, что] существуют благие и дурные дела, [а также] существует совершивший благие и дурные дела деятель?

I.1.201.2 Так сказать можно.

I.1.201.3 [Скажи, верно ли, что] может быть познан этого [деятеля] создавший деятель?

I.1.201.4 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.201.5 [Скажи, верно ли, что] существуют благие и дурные дела, [а также] существует создавший этого [деятеля] деятель?

I.1.201.6 Так сказать можно.

I.1.201.7 [Скажи, верно ли, что] [есть деятель, создавший] этого [деятеля] и [создавшего] его [деятеля]? [Верно ли, что] не существует прекращения дуккхи, не существует прекращения круговращения [жизни], не возникает париниббана?

I.1.201.8 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.201.9 [Скажи, верно ли, что] существуют благие и дурные дела, [а также] существует деятель, совершивший благие и дурные дела?

I.1.201.10 Так сказать можно.

¹ Перевод текста выполнен нами с пали по критическому изданию Общества палийских текстов [Kathāvatthu, 1891]. Предлагаемый перевод сверен с переводом К. Рис-Дэвидс и Ш.Ц. Аунга [Points, 1915]. В нашем переводе мы следуем нумерации издателя (книга – глава – раздел) и вводим дополнительную нумерацию по абзацам. Реплики, принадлежность которых в тексте критического издания не обозначается, нами по комментарии Буддхагхоши приписываются тхеравадину (у Буддхагхоши сакавадин – «наш», «следующий Учению») или пудгалавадину (у Буддхагхоши паравадин – «другой», «противник», «оппонент»). Атрибуция реплик приводится перед соответствующим фрагментом. По возможности мы стремимся избегать сокращений оригинального текста. Мы приводим полный перевод текста в целях сохранения его стилистических особенностей. Название раздела традиционно дается после соответствующего отрывка. Слова, отсутствующие в тексте оригинала и добавленные нами в переводе, мы заключаем в квадратные скобки.

I.1.201.11 [Скажи, верно ли, что] существует субъект-пудгала [и] существует создавший субъекта-пудгалу деятель?

I.1.201.12 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.201.13 [Скажи, верно ли, что] существуют благие и дурные дела, [а также] [существует] деятель, совершивший благие и дурные дела?

I.1.201.14 Так сказать можно.

I.1.201.15 [Скажи, верно ли, что] существует ниббана и существует деятель, создавший ниббану?

I.1.201.16 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.201.17 [Скажи, верно ли, что] благие и дурные дела – повтор – [Скажи, верно ли, что] существует деятель?

I.1.201.18 Так сказать можно.

I.1.201.19 [Скажи, верно ли, что] существует великая Земля [и] существует деятель, создавший великую Землю?

I.1.201.20 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.201.21 [Скажи, верно ли, что] благие и дурные дела – повтор – [Скажи, верно ли, что] существует деятель?

I.1.201.22 Так сказать можно.

I.1.201.23 [Скажи, верно ли, что] существует великий Океан [и] существует деятель, создавший великий Океан?

I.1.201.24 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.201.29 [Скажи, верно ли, что] благие и дурные дела – повтор – [Скажи, верно ли, что] существует деятель?

I.1.201.30 Так сказать можно.

I.1.201.31 [Скажи, верно ли, что] существует Синеру, царь гор, [и] существует деятель, создавший Синеру, царя гор?

I.1.201.32 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.201.33 [Скажи, верно ли, что] благие и дурные дела – повтор – [Скажи, верно ли, что] существует деятель?

I.1.201.34 Так сказать можно.

I.1.201.35 [Скажи, верно ли, что] существуют Воды [и] существует деятель, создавший Воды?

I.1.201.36 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.201.37 [Скажи, верно ли, что] благие и дурные дела – повтор – [Скажи, верно ли, что] существует деятель?

I.1.201.38 Так сказать можно.

I.1.201.39 [Скажи, верно ли, что] существует жар-теджас и существует деятель, создавший жар-теджас?

I.1.201.40 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.201.41 [Скажи, верно ли, что] благие и дурные дела – повтор – [Скажи, верно ли, что] существует деятель?

I.1.201.42 Так сказать можно.

I.1.201.43 [Скажи, верно ли, что] существует ветер [и] существует деятель, создавший ветер?

I.1.201.44 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.201.45 [Скажи, верно ли, что] благие и дурные дела – повтор – [Скажи, верно ли, что] существует деятель?

I.1.201.46 Так сказать можно.

I.1.201.47 [Скажи, верно ли, что] существуют травы, палочки [для растопки] и лесные деревья [и] что существует деятель, создавший травы, палочки [для растопки] и лесные деревья?

I.1.201.48 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.201.49 [Скажи, верно ли, что] благие и дурные дела – повтор – [Скажи, верно ли, что] существует деятель?

I.1.201.50 Так сказать можно.

I.1.201.51 [Скажи, верно ли, что] благие и дурные дела [познаются как] одно, [а] деятель, совершивший благие и дурные дела, познается [как] другое?

I.1.201.52 Так сказать нельзя – повтор –

...

I.1.212 Спрашивает тхеравадин

I.1.212.1 [Скажи, верно ли, что] существуют благие и дурные дела [и] существует совершающий благие и дурные дела деятель, вкушающий [их] результат?

I.1.212.2 Так сказать можно.

I.1.212.3 [Верно ли, что] тот, кто делает, он же вкушает [результат]?

I.1.212.4 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.212.5 [Верно ли, что] тот, кто делает, он же вкушает [результат]?

I.1.212.6 Так сказать можно.

I.1.212.7 [Скажи, верно ли, что] счастье и несчастье создают себя сами?

I.1.212.8 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.212.9 [Скажи, верно ли, что] благие и дурные дела – повтор – [Скажи, верно ли, что] существует вкушающий плод?

I.1.212.10 Так сказать можно.

I.1.212.11 [Скажи, верно ли, что] делает один, [а] вкушает другой?

I.1.212.12 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.212.13 [Скажи, верно ли, что] делает один, [а] вкушает другой?

I.1.212.14 Так сказать можно.

I.1.212.15 [Верно ли, что] счастье и несчастье создает [кто-то] другой?

I.1.212.16 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.212.17 [Скажи, верно ли, что] благие и дурные дела – повтор – [Скажи, верно ли, что] существует вкушающий плоды?

I.1.212.18 Так сказать можно.

I.1.212.19 [Верно ли, что] один и [одновременно] другой действует, один и [одновременно] другой вкушает?

I.1.212.20 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.212.21 [Скажи, верно ли, что] один и [одновременно] другой делает, один и [одновременно] другой вкушает?

I.1.212.22 Так сказать можно.

I.1.212.23 [Скажи, верно ли, что] счастье и несчастье создают себя сами и [одновременно их] создает [кто-то] другой?

I.1.212.24 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.212.25 [Скажи, верно ли, что] благие и дурные дела – повтор – [Скажи, верно ли, что] существует вкушающий плод?

I.1.212.26 Так сказать можно.

I.1.212.27 [Скажи, верно ли что] не тот, кто совершает, не тот [и] вкушает; не другой совершает [и] не другой вкушает?

I.1.212.28 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.212.29 [Скажи, верно ли, что] не тот, кто совершает, не тот [и] вкушает; не другой совершает [и] не другой вкушает?

I.1.212.30 Так сказать можно.

I.1.212.31 [Скажи, верно ли, что] счастье и несчастье не создают себя сами, не создаются другим, появляются без причины?

I.1.212.32 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.212.33 [Скажи, верно ли, что] благие и дурные дела – повтор – [Скажи, верно ли, что] существует вкушающий плод?

I.1.212.34 Так сказать можно.

I.1.212.35 [Скажи, верно ли, что] кто действует, тот вкушает; один действует, [а] другой вкушает; [одновременно] один и другой действует, [одновременно] один и другой вкушает; не тот и не другой действует, не тот и не другой вкушает?

I.1.212.36 Так сказать нельзя – повтор –

I.1.212.37 [Скажи, верно ли, что] кто действует, тот вкушает; один действует, [а] другой вкушает; [одновременно] один и другой действует, [одновременно] один и другой вкушает; не тот и не другой действует, не тот и не другой вкушает?

I.1.212.38 Так сказать можно.

I.1.212.39 [Скажи, верно ли, что] счастье и несчастье создают себя сами; счастье и несчастье создаются другим; счастье и несчастье [одновременно] создают себя сами и создаются другим; счастье и несчастье не создают себя сами и не создаются другим?

I.1.212.40 Так сказать нельзя – повтор –

Список литературы

- Ложкина, 2017 – Ложкина А.В. К формированию древнеиндийской логики: проблемы интерпретации концепции *восьми опровержений* по «Катхаваттху» // Индия-Тибет: текст и интертекст в культуре. «Рериховские чтения в Институте востоковедения РАН 2012–2015». 2017. С. 152–163.
- Ложкина, 2019 – Ложкина А.В. Феномен «школа» (*никая, ачариявада*) в раннем буддизме // История философии. № 2. Т. 24. 2019. С. 5–18.
- Ложкина, 2020 – Ложкина А.В. «Катхаваттху» («Вопросы дискуссии») как историко-философский источник // Философские науки. № 63 (12). 2020. С. 49–69.
- Лысенко, 2011 – Лысенко В.Г. Кушала / Философия буддизма, энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц, М.: Восточная литература, 2011. С. 386.
- Лысенко, Шохин, 2011 – Лысенко В.Г., Шохин В.К. Акушала (акусала) / Философия буддизма, энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц, М.: Восточная литература, 2011. С. 86–87.
- Buddhadatta Mahāthera, 2014 – *Buddhadatta Mahāthera A.P. Concise Pāli-English Dictionary*. Motilal Banarsidass, 2nd edition, March 3, 2014. 311 p.
- de Cea, 2004 – *de Cea A.V. The Criteria of Goodness in the Pāli Nikāyas and the Nature of Buddhist Ethics* // *Journal of Buddhist Ethics*. 2004. Vol. 11. P. 123–142.
- Kathāvattu, 1891 – *Kathāvattu* / Ed. by A.C. Taylor. London: Pāli Text Society, Oxford University Press, 1891.
- Points of Controversy, 1915 – *Points of Controversy or Subjects of Discourse* / Tr. by Sh.Z. Aung, C. Rhys-Davids; London: Oxford University Press, 1915. 416 p.
- Rhys-Davids, 2005 – *Rhys-Davids T.W. The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary*. Chipstead: Pāli Text Society, 2005. 1358 p.
- Tedesko, 1954 – *Tedesko P. Sanscrit kuśala – 'Skilful, Welfare'* // *Journal of the American Oriental Society*. 1954. Vol. 74. No. 3 (Jul. – Sep.). P. 131–142.
- Toso, 2008 – *Toso Kr.D. The Role of puñña and kusala in the Dialectic of the Twofold Right Vision and the Temporary Integration of Eternalism in the Path Towards Spiritual Emancipation According to the Pāli Nikāyas* // *Esercizi Filosofici*. 2008. Vol. 3. P. 32–58.

Ethics and Ontology in the Theravāda Buddhism: Talks on ethically good and bad deeds in “Kathāvattu” I.1.200–I.1.216

Anastasiya V. Lozhkina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: lozhkinaanastasiya@yandex.ru

This article focuses on the development of ethical issues in early Buddhism. The author focuses on the concepts “good deed” (*kālyāṇa-kamma*) and “bad deed” (*pāpa-kamma*). These concepts are discussed in the text “The Section on Ethical Goodness” from “The Points of Dispute” (*Kathāvattu*). The article begins with a brief description of “Points of Dispute”. The author then analyzes the semantics of the concepts of good and evil in early Buddhism. Beside terms *kālyāṇa – pāpa*, a pair of concepts *kusala – akusala* is used in early Buddhist philosophy. The author concludes that the concepts *kusala – akusala* are used in later Buddhist texts and their use is more regular. The main part of the article is an analysis of the “The Section on Ethical Goodness”. Using specific examples, the discussion techniques characteristic of the *Kathāvattu* are revealed: interrogation, repetition and reduction to absurdity. It is demonstrated that scrutinizing of ethical topics in the Buddhist text cannot

be separated from solving of metaphysical issues, that of the existence of the substantial doer besides deeds being most important one. Just this issue proved fundamental in discordance in opinions between the orthodox Buddhism of the therāvada school and heterodox lines of the puggalavāda. Attached is the first Russian translation from Pali of sections I.1.200, I.1.201, I.1.212 from *Kathāvaththu* text of the Abhidhamma-ṭīṭaka.

Keywords: Buddhist philosophy, ethics, ontology, abhidhamma, dialogue, discussion, existence, ethically good deed, ethically bad deed, doer

Citation: Lozhkina A.V. “Ethics and Ontology in the Theravāda Buddhism: Talks on ethically good and bad deeds in ‘Kathāvaththu’ I.1.200–I.1.216”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 107–123.

References

Buddhadatta Mahāthera, A.P. *Concise Pāli-English Dictionary*. Motilal Banarsidass, 2nd edition, March 3, 2014. 311 p.

de Cea, A.V. The Criteria of Goodness in the Pāli Nikāyas and the Nature of Buddhist Ethics, *Journal of Buddhist Ethics*, 2004, Vol. 11, pp. 123–142.

Lozhkina, A.V. “Kathāvaththu” (“Voprosyi diskussii”) kak istoriko-filosofskiy istochnik [“Kathāvaththu” (“The Points of Dispute”) as Primary Source to Study the Early Buddhist Philosophy], *Filosofskie nauki*, 2020, No. 12 (63), pp. 49–69. (In Russian)

Lozhkina, A.V. Fenomen “shkola” (nikaya, achariyavada) v rannem buddizme [The Notion of ‘Schools’ (nikāya, āchāriyavāda) in Early Buddhism], *Istoriya filosofii*, 2019, No. 2, Vol. 24, pp. 5–18. (In Russian)

Lozhkina, A.V. K formirovaniyu drevneindiyskoy logiki: problemy interpretatsii kontseptsii vosmi oproverjeniy po “Kathāvaththu” [A Facet of the Emergence of Ancient Indian Logic: Towards Interpreting the “Eight Refutations” Concept as Presented in the Kathāvaththu], *Indiya-Tibet: tekst i intertekst v kulture. “Rerihovskie chteniya v Institute vostokovedeniya RAN 2012–2015”*, 2017, pp. 152–163. (In Russian)

Lyisenko, V.G. “Kushala” [Kuśala], in: *Filosofiya buddizma, entsiklopediya* [Buddhist Philosophy. Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura, 2011, p. 386. (In Russian)

Lyisenko, V.G., Shohin, V.K. “Akushala (akusala)” [Akuśala (akusala)], in: *Filosofiya buddizma, entsiklopediya* [Buddhist Philosophy. Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura, 2011, pp. 86–87. (In Russian)

Points of Controversy or Subjects of Discourse, trans. by Sh.Z. Aung, C. Rhys-Davids. London; Oxford University Press, 1915. 416 p.

Rhys-Davids, T.W. *The Pāli Text Society’s Pāli-English Dictionary*. Chipstead: Pāli Text Society, 2005. 1358 p.

Taylor, A.C. (ed.) *Kathāvaththu*. London: Pāli Text Society, Oxford University Press, 1891.

Tedesko, P. Sanscrit kuśala – ‘Skilful, Welfare’, *Journal of the American Oriental Society*, 1954, Vol. 74, No. 3 (Jul. – Sep.), pp. 131–142.

Toso, Kr.D. The Role of puñña and kusala in the Dialectic of the Twofold Right Vision and the Temporary Integration of Eternalism in the Path Towards Spiritual Emancipation According to the Pāli Nikāyas, *Esercizi Filosofici*, 2008, Vol. 3, pp. 32–58.

И.В. Лупандин

Франсиско Суарес о знании Богом будущих контингентных событий

Иван Владимирович Лупандин – кандидат философских наук, доцент кафедры богословия и библеистики Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. Святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Российская Федерация, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1; e-mail: ivanlupandin@yandex.ru

В историко-философском и теологическом контексте обсуждаются проблемы контингентности, свободы воли, всеведения и всемогущества Бога, возможных миров, поставленные известным представителем второй схоластики испанским философом Франсиско Суаресом (1548–1617) в его произведении «О знании Богом будущих контингентных событий». Суарес (в отличие от, например, Спинозы) признает существование в мире контингентных событий, показывает, что существование контингентных событий не умаляет всемогущества Бога. Суарес, следуя Фоме Аквинскому, показывает, как возможно примирить существование свободы воли, главного источника контингентности, со всеведением Божиим. Вслед за Луисом де Молиной (1535–1600) Суарес признает знание Богом не только реального, но и возможного будущего. Оригинальность Суареса проявляется в решении вопроса, как Бог познает возможные будущие события и, соответственно, возможные миры. Уделяется внимание влиянию философии Суареса на философию Нового времени, в том числе на Декарта и Лейбница. Читателю также предлагается перевод первой главы второй части сочинения испанского философа и теолога Франсиско Суареса «О знании Богом будущих контингентных событий», в котором Суарес на основании герменевтики библейских текстов доказывает тезис о знании Богом будущих контингентных событий, которые могли бы произойти, но в действительности не произошли и не произойдут в будущем, опровергая доводы католических богословов Амброджо Катарина Полити (1484–1553) и Янсеня Гентского (1510–1576), ставивших под сомнение наличие у Бога такового знания. Перевод снабжен комментариями, вводной статьёй и списком литературы.

Ключевые слова: возможные миры, контингентность, среднее знание, свобода воли, будущие контингентные события, вторая схоластика

Ссылка для цитирования: Лупандин И.В. Франсиско Суарес о знании Богом будущих контингентных событий // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 124–151.

Читателю предлагается впервые переведенный на русский язык отрывок из сочинения испанского философа и теолога Франсиско Суареса «О знании Богом будущих контингентных событий». Франсиско Суарес родился в Гранаде в 1548 г., в 1561 г. поступил в Саламанкский университет и в 1564 г. вступил в орден иезуитов, где первоначально находился под духовным руководством известного теолога, автора труда по аскетике «Практика совершенства и христианские добродетели» Алонсо Родригеса (1538–1616). В 1572 г. Суарес был рукоположен в священники. В 1597 г. возглавил кафедру теологии в Коимбромском университете (Португалия). В том же году Суарес издал свое знаменитое сочинение «Метафизические рассуждения», оказавшее влияние на Декарта, Лейбница и других европейских философов-рационалистов. Скончался он в 1617 г. в Лиссабоне. Большинство его трудов были посвящены теологии. Они издавались неоднократно. Наиболее полным является парижское издание собрания трудов Суареса в 28 томах. Из сочинений Суареса следует упомянуть трактаты «О Боге едином и троическом» (впервые опубликован в 1607 г.), «Об ангелах» (опубликован посмертно в 1620 г.), «О благодати» (опубликован посмертно в 1619 г.), «О знании Богом будущих контингентных событий» (трактат, фрагмент из которого мы предлагаем в русском переводе читателю), «О вере, надежде и любви» (опубликован посмертно в 1622 г.), а также «Комментарии к “Сумме теологии” Фомы Аквинского» (1590–1603) и «Метафизические рассуждения» (написаны в 1597 г.).

В теологии Суарес, как член Общества Иисуса, явил себя последователем св. Фомы Аквинского, но также догматического учения Тридентского собора (1545–1563) и воззрений своего собрата по ордену Луиса Молины (1535–1600). Новизна теологических воззрений Суареса и Молины, в частности, проявляется в постулировании знания Богом контингентных условных событий. Контингентными назывались в схоластической теологии события, которые зависят от свободной воли людей и ангелов (в качестве примера контингентного события можно привести грехопадение Адама). Фома Аквинский в 14-м вопросе 1-й части «Суммы теологии» (название этого вопроса – «О знании Божиим») утверждает, что Бог знает об исходе будущих контингентных событий, причем это божественное знание не лишает этих событий их контингентного (свободного) характера. Луис Молина, комментируя 14-й вопрос 1-й части «Суммы теологии» Фомы Аквинского формулирует дополнительную проблему, которую Фома Аквинский, не затрагивает, а именно, знает ли Бог не только те контингентные события, которые обязательно произойдут в будущем, но и т.н. «условные контингентные события», т.е. те события, которые в реальности не произойдут, но могли бы произойти, если бы были выполнены определенные условия. В дальнейшем свои взгляды Луис Молина изложил в отдельной книге, озаглавленной им «Согласование свободной воли с дарами благодати, божественным предузнанием, провидением, предопределением и осуждением». Тема эта оказалась особенно актуальна в связи с появлением в XVI в. протестантизма. Идеологи протестантизма Лютер и Кальвин умаляли свободу воли и превозносили божественное провидение, опираясь на поздние сочинения блаженного Августина, направленные против пелагианства. Ересь пелагианства как раз состояла в превознесении свободной воли человека и умаления

роли божественной благодати и предопределения. Противники Молины не только из числа протестантов, но и из числа католических теологов (главным образом, из доминиканского ордена) поспешили обвинить Молину в пелагианстве. В католической церкви возник т.н. спор о благодатной помощи (*controversia de auxiliis*), который был прекращен папой Павлом V 5 сентября 1607 г.: иезуитам, защищавшим богословское мнение Молины, и их противникам – доминиканцам разрешалось оставаться при своей точке зрения и запрещалось обвинять своих противников в ереси. Именно в этой ситуации появляется сочинение Суареса «О знании Богом будущих контингентных событий» (разрешение на издание было дано главой португальской провинции ордена иезуитов Христофором де Гувее в 1599 г., однако первое издание увидело свет лишь в 1612 г. в Майнце).

Сочинение состоит из введения и двух частей (книг). Первая книга называется «О знании Богом абсолютных будущих контингентных событий» (событий, о которых Бог постановил, что они обязательно произойдут в будущем). Книга содержит 9 глав. В первой главе формулируется предмет исследования и исследуются некоторые «более легкие трудности» (*difficultates leviores*). Во второй главе доказывается тезис, что «в суждениях о будущем контингентном событии имеется достаточная определенная истина, согласно которой оно может быть предузнано Богом». В третьей главе доказывается тезис, что «будущие контингентные события не могут быть предузнаны в их ближайшей причине», т.е. тем самым Суарес отвергает абсолютный детерминизм. Здесь фактически содержится в неявном виде определение контингентного события: контингентным является то событие, которое не может быть познано в его ближайшей причине. В четвертой главе защищается тезис, что будущие контингентные события познаются не только в Божественных идеях или т.н. «причинах-образцах». Суарес уже в «Метафизических рассуждениях» включает «причину-образец» («*causa exemplaris*») в число причин и посвящает ей отдельное рассуждение (двадцать пятое). Это важное нововведение, провозвещающее наступление эпохи моделирования и проектирования. В пятой главе защищается тезис, что будущие контингентные события познаются не только в действительности Божественного знания, т.е. в предвечном решении Божественной воли. Эта же мысль развивается и в шестой главе. В частности, в ней отвергается учение Ришара Сен-Викторского об абсолютном предопределении: «*Quidquid Deus vult, erit*» (Что бы Бог ни пожелал, произойдет). В седьмой главе доказывается тезис, что тварным вещам не подобает реальное и вечное присутствие или сосуществование с Богом, и поэтому на них не может быть основано знание будущих контингентных событий. В восьмой главе дается ответ на вопрос, как именно Бог познает будущие контингентные события, а именно через «простое прозрение истины» (*simplex intuitus veritatis*), поскольку в суждениях об исходе контингентных событий содержится истина, а всякая истина познается Богом (не может быть, чтобы от Бога была сокрыта какая-либо истина). Отметим, что Суарес многозначительно не упоминает об учении Луиса Молины о «среднем знании» («*scientia media*») (по-видимому, это умолчание связано с тем, что в момент написания данного сочинения «*controversia de auxiliis*» еще не нашла своего разрешения). Наконец, в девятой

главе доказывається, что предузнание Бога не сообщает необходимость будущим действиям и не препятствует свободе воли. Вторая книга называется «О знании, которое Бог имеет о будущих событиях, предложенных условно, прежде в уме, до того как об их состоянии что-либо абсолютным образом решит». Предметом второй книги являются не те контингентные события, которые обязательно произойдут в будущем, но те, которые могли бы произойти, если бы были выполнены некоторые условия. Этот класс событий Суарес называет «будущие контингентные условные события» (*futura contingentia conditionata*). Вторая книга включает в себя 8 глав. В первой главе опровергается мнение теологов, отрицающих, что Бог имеет достоверное знание о будущих контингентных условных событиях (ее комментированный перевод мы и предлагаем читателю). В этой главе обсуждается вопрос, имеет ли Бог знание о событиях, которые в действительности никогда не произойдут, но могли бы произойти, если бы были соблюдены определенные условия. Суарес приводит такой пример: «Согрешил ли бы Адам, если бы Сатана искушал его непосредственно, а не через Еву?». Такой сценарий не предусмотрен Божественным провидением, и возникает вопрос, а есть ли у Бога вообще такое знание, а если есть, то достоверно ли оно или предположительно, и, наконец, необходимо ли это знание Богу, чтобы осуществлять Свое провидение? На все эти вопросы Суарес дает положительный ответ и подтверждает его аргументами из Священного Писания и доводами разума. Во второй главе второй книги на основании учения Святых Отцов (Иеронима, Августина и др.) доказывається, что Бог имеет достоверное знание о будущих контингентных условных событиях. В третьей главе второй книги этот же тезис доказывається на основании учения теологов-схоластов (Альберта Великого, Фомы Аквинского и др.), в их числе упомянут Беллармин (современник Суареса), но не упомянут Молина. В четвертой главе этот же тезис доказывається доводами разума на основании учения о совершенстве Божественного провидения. Тема четвертой главы продолжается и в главе пятой. Суарес рассуждает так: суждение «Петр, если ему представится таковой случай, или согрешит, или не согрешит» является истинным, и Бог не может не знать, как именно поведет себя Петр, ибо в противном случае будут существовать истины, которых Бог не знает. При этом имя Луиса Молины и концепция «среднего знания» не упоминается. В шестой главе Суарес отвечает на возражения против защищаемого им тезиса. В седьмой главе объясняется способ, каким Бог познает эти будущие контингентные условные события, а именно «через простое прозрение истины» (Суарес излагает ту же концепцию, что и в восьмой главе первой части). Наконец, в восьмой главе второй части объясняется, каким образом Бог познает будущие контингентные условные события в свободных решениях Своей воли.

Творчество Суареса неизменно привлекает внимание специалистов по истории философии. Один из них – американский философ С. Пеннер составил обширную библиографию книг и статей, посвященных Суаресу, с 1850 г. до начала XXI в. [Penner, 2013b]. Он же опубликовал в Интернете перевод на английский язык 8-й главы 1-й части сочинения Суареса «О знании Богом будущих контингентных событий» [Penner, 2015]. Однако наиболее авторитетным и всеобъемлющим исследованием позиции Суареса в отношении знания

Богом контингентного будущего является монография известного американского философа и теолога Уильяма Крейга «Проблема Божественного предзнания и контингентного будущего от Аристотеля до Суареса» [Craig, 1988]. Монография состоит из 8-ми глав, восьмая глава посвящена исключительно Суаресу (кстати, там указано, что сочинение Суареса «О знании Богом будущих контингентных событий» не переведено ни на один из европейских языков, включая испанский [Ibid., p. 207]). Интерес представляет незаслуженно забытое исследование польского богослова Юлиана Гроблицкого «О знании Богом будущих контингентных событий согласно святому Фоме Аквинскому и его первым последователям», опубликованное на латинском языке в Кракове в 1938 г., [Groblicki, 1938]. Среди отечественных исследователей творчества Суареса следует отметить Г.В. Вдовину [Вдовина, 2009; Вдовина, 2017] и Д.В. Шмони-на [Шмонин, 2002]. Проблема контингентности в философии Фомы Аквинского обсуждается в работе [Бандуровский, 1999]. Историк философии Геннадий Майоров рассматривает учение о контингентности у Дунса Скота в работе [Майоров, 2001]. Категория контингентности в философско-религиозном контексте предстает в монографии Владимира Кирилловича Шохина «Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII века)» [Шохин, 2010]. Влияние второй схоластики, в частности Л. Молины, на Лейбница обсуждается в статье Свена Кнебеля [Knebel, 1996] и монографии Эфа Деккера «Среднее знание» [Dekker, 2000]. Влияние Суареса на Декарта обсуждается в монографии Хосе Перейры «Суарес: между схоластикой и Новым временем» [Pereira, 2007]. Проблема генезиса концепции «множества миров» обсуждается в статье Жакоба Шмутца «Кто изобрел множество миров» [Schmutz, 2006].

Первая глава второй части сочинения Суареса «О знании Богом будущих контингентных событий», предлагаемая ниже читателю, вводит его в относительно новую для теологии проблему, которую не рассматривали подробно средневековые схоласты. Впервые эту проблему и ее теологическую трактовку предложил современник и собрат Суареса по ордену иезуитов Луис Молина в своей книге «Согласование...». Однако, как мы упоминали выше, Суарес предпочитает не ссылаться на Молину и даже избегает упоминать его имя. Дело в том, что Молина предложил оригинальную концепцию наличия у Бога «среднего знания» («*scientia media*»), которая вызвала ожесточенную критику со стороны католических теологов-доминиканцев. Согласно этой концепции, породившей представление о «множестве возможных миров», впоследствии решительно отвергнутое Спинозой и столь же решительно принятое Лейбницем, человек (а также и ангел) своими свободными действиями меняет траекторию развития мира, а Бог не препятствует этому, а лишь созерцает эти возможные изменения, прежде чем вынести решение, какой из бесчисленного множества возможных миров избрать для сотворения. Противники Молины усмотрели здесь комбинацию двух ересей: пелагианства и оригенизма. Пелагианство проявилось в том, что слишком большой упор был сделан на свободу воли, которая делает человека как бы всемогущим творцом возможных миров. Отметим, что вывод Молины о том, что «Бог дарует нам свое всемогущество, чтобы мы им пользовались, как кто-нибудь дает другому поместье или книгу» («*Deus donat nobis omnipotentiam suam ut ea utamur, sicut aliquis donat alteri*

villam, vel librum”), в конце концов был осужден папой Иннокентием XI в 1679 г. Оригенизм проявился в том, что вводится некое множество возможных миров в Божественном уме, которые Бог созерцает, как если бы они реально существовали (современному читателю это очень напоминает компьютерное моделирование). Первая глава второй книги Суареса «О знании Богом будущих контингентных событий» демонстрирует эту зависимость мысли Суареса от Молины. Даже некоторые примеры из Библии, которые приводит Суарес для доказательства того, что Бог обладает знанием будущих контингентных условных событий, уже использовались с той же целью Молиной в его сочинении «Согласование...», в том числе знаменитый (в рамках указанной темы) фрагмент из 11-й главы Евангелия от Матфея: «Горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретнице и пепле покаялись» (Мф 11, 21): «Ибо из Священного Писания явствует, что Бог наилучший и величайший имеет ясное знание о некоторых будущих контингентных событиях, зависящих от свободной воли человека, которые, однако, не произошли и не произойдут в природе вещей, а потому не существуют в вечности: поэтому не только из того, что будущие контингентные события вне своих причин существуют в вечности, Бог знает их с достоверностью [...] Ибо Бог знает, что жители Тира и Сидона покаялись бы во вретнице и пепле, если бы в Тире и Сидоне были явлены силы, которые были явлены в Хоразине и Вифсаиде, как явствует из стиха 11-й главы Евангелия от Матфея: “Если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретнице и пепле покаялись”: покаяние же это, с условиями, при которых бы оно имело место, в действительности не произошло и никогда не произойдет в природе вещей, и, однако, оно является будущим контингентным событием, зависящим от свободной воли людей. Также и в 1-й книге Царств, глава 21 (sic! – И.Л.) сказано: “Вопросил Давид Господа, придет ли Саул в Кеиль, и ответил Господь: придет. И еще спросил, [неужели] жители Кеиля, которые получили таковое благоденствие от Давида, предадут его и мужей, которые были с ним, в руки Саула, и ответил Господь: предадут”. Итак, Бог два этих будущих контингентных события, зависящих от человеческой воли, знает и открывает Давиду, но они никогда не существовали и не будут существовать в природе вещей, а потому не существуют и в вечности» (L. Molina. Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione. Parisiis, 1876. P. 289–290).

Несмотря на очевидное влияние трактата Молины на сочинение Суареса «О знании Богом будущих контингентных событий», можно говорить о специфике подхода Суареса к решению вопроса о знании Богом будущих контингентных условных событий. Эта специфика проявляется как в том, что Суарес отказывается от предложенной Молиной концепции «среднего знания» и связанного с ней разделения воли Божией на «простую» и «действенную», так и в упоре на экзегетику библейских текстов в обосновании тезиса, что Бог в действительности обладает таковым знанием. Здесь Суарес, в отличие от Молины, не полемизирует с протестантскими экзегетами, но критикует экзегетику католических теологов Янсения и Амброджо Катарина Полити. В частности, Суарес усматривает угрозу своему основному тезису в толковании Янсением

Генским стиха 21 из 11-й главы Евангелия от Матфея: «Можно также сказать, что Господь о покаянии и обращении Тира и содомлян сказал не как предузнающий то, что будет в будущем, если бы Он им проповедовал, но лишь в просторечье говорил народу, как Он часто имел обыкновение делать, чтобы этим сравнением указать на необычайное упрямство жителей городов, в которых Он проповедовал, как мы имеем обыкновение говорить: Если бы я такое благодеяние другому оказал, несомненно встретил бы бóльшую благодарность». В качестве лирического отступления можно сказать, что аналогичная ситуация сложилась, когда Галилей в своем письме к принцессе Кристине Лотарингской утверждал, что фрагменты из Священного Писания, указывающие на движение Солнца, надо понимать в переносном смысле, чем вызвал возмущение кардинала Беллармина. Рене Декарт, несомненно, читал Суареса и даже ссылался на «Метафизические рассуждения». Так, в книге «Размышления о первой философии» Декарт пишет: «Я опасался, что, быть может, из-за того что никогда не тратил много времени на чтение книг философов, недостаточно следовал их способу выражения, когда называл идеи, которые дают суждению материал для заблуждения, материально ложными, однако у первого же автора, который попал мне в руки, нашел слово “материально” в том же значении [что и у меня]: а именно у Фр[анциска] Суареса, в “Метафизических рассуждениях”, [глава] 9, раздел 2, параграф 4» (R. Descartes. Oeuvres. Paris, 1904, T. 7, p. 235). Из той же 9-й главы «Метафизических рассуждений» Суареса Декарт, скорее всего, позаимствовал своего знаменитого вводящего в заблуждение «злокозненного гения» («Supponam igitur non optimum Deum fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem, et callidum omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret = Итак, я могу предположить, что не благой Бог, источник истины, но некий злокозненный гений, при этом в высшей степени могущественный и коварный, направил все свое старание, чтобы ввести меня в заблуждение»). У Суареса этот «гений» назван «злым ангелом»: «Dices: interdum potest intellectus necessitari ab extrinseca causa, ut a Deo, vel ab angelo, qui, si malus sit, potest ita proponere aliquid falsum ut intellectus dissentire non possit» (Скажешь: между тем может интеллект быть принужден внешней причиной, например Богом или ангелом, который, если является злым, может так предложить нечто ложное, что интеллект не сможет не согласиться) (Суарес, Метафизические рассуждения, глава 9, раздел 2, параграф 7). Поскольку Декарт обучался в иезуитской коллегии Ла Флеш с 1607 по 1614 г., т.е. в то время, когда Суарес уже прославился как выдающийся теолог Ордена, его «Метафизические рассуждения» попали в руки Декарта отнюдь не случайно, как он, следуя своему девизу «Хорошо прожил тот, кто хорошо скрылся», пытается представить читателю. Из некоторых фрагментов сочинений Декарта видно, что он был в курсе также и теологической проблемы знания Богом будущих контингентных событий и примирения этого знания со свободной волей человека. Так, он писал принцессе Елизавете Богемской: «Бог, обладающий бесконечным предузнанием и бесконечным могуществом, действует до всех действий человека и, прежде чем послать нас в этот мир, точно знал, каковы будут все склонности нашей воли, ибо ими всеми нас наделил» (Rene Descartes. Epistola IX ad Elizabetham Principem

Palatinam // Oeuvres. P. 28). Декарт снова возвращается к этой теме в беседе с Бурманом, состоявшейся в апреле 1648 г. Протестант Бурман, едва ли находившийся в курсе нюансов полемики вокруг молинизма, спрашивает Декарта: «Откуда же эти идеи возможных вещей, которые предваряют [Божественную] волю?». Декарт отвечает: «И они [эти идеи], и всё прочее зависит от Бога; ибо Его воля есть не только причина вещей актуальных и будущих, но также возможных и простых природ, и не может и не должно мыслиться что-либо, что мы бы не могли назвать зависящим от Бога» (Descartes. Oeuvres. Paris, 1903. Vol. 5. P. 159–160).

Лейбниц допускает существование возможных миров в Божественном уме и знание Бога о них, но ограничивает свободу Бога тем, что постулирует избрание Богом наилучшего из возможных миров: «Бог есть первопричина вещей, ибо они, будучи ограниченными, как все те, кои мы видим и ощущаем, являются контингентными (*sont contingentes*) и не имеют в себе ничего, что может сделать их существование необходимым, и поэтому, учитывая, что пространство, время и материя едины и однородны в себе и безразличны ко всему, они могли получить совсем другие движения и размеры и в другом порядке. Поэтому надо искать причину существования мира, который есть всецелое собрание контингентных вещей (*choses contingentes*): и ее следует искать в субстанции, которая имеет в себе причину своего существования и которая поэтому является необходимой и вечной. Более того, эта причина должна быть разумной: ибо поскольку этот существующий мир является контингентным (*contingent*) и имеется равная возможность существования бесконечного множества других миров, равно, так сказать, претендующих на существование, как и наш, то причина мира должна была иметь взгляд или отношение ко всем этим возможным мирам, чтобы выбрать один из них. Этот взгляд или отношение существующей субстанции к простым возможностям не мог быть не чем иным, как пониманием, объемлющим идеи их [возможных миров], и выбрать один из них было бы не чем иным, как актом выбирающей воли. И именно могущество этой субстанции делает ее волю действенной. Могущество простирается к бытию, премудрость или понимание – к истине, воля – к благу. И эта разумная причина должна быть бесконечной во всех отношениях и абсолютно совершенной в могуществе, в премудрости и в благости, поскольку она простирается ко всему тому, что возможно. И поскольку все взаимосвязано, нет места к принятию более чем одной [разумной причины]. Ее понимание – это источник сущностей, а ее воля – источник существований. Вот в нескольких словах доказательство существования единого Бога со всеми Его совершенствами и происхождения вещей от Него. И эта высшая премудрость, соединенная с благостью, не менее бесконечной, чем она, не может не выбрать лучший [из миров]» (G.W. Leibniz. *Théodicée* // Oeuvres philosophiques de Leibniz. T. 2. Paris, 1866. P. 104).

Последователь Лейбница Христиан Вольф был, пожалуй, последним крупным европейским философом, который продолжил направление, начатое Молиной и Суаресом, и подробно обсуждал проблему контингентности в своей «Онтологии» (см.: Ch. Wolff. *Philosophia prima, sive Ontologia methodo scientifica pertractata*. Pars 1, section 3, caput 3. De necessario et contingente. Francofurti,

1736. P. 223–260). Там же Вольф характеризует Суареса как философа, который «среди схоластов, как известно, глубже всех размышлял над метафизическими предметами» («inter Scholasticos res metaphysicas profundius meditatatum esse constat») (Ibid. P. 138).

Начиная с Канта, проблема знания Богом будущих контингентных событий более не является центральной для европейской философии и обсуждается лишь в трудах католических философов и теологов. Тому есть много причин, анализ которых выходит за рамки данной статьи.

Приложение
Франсиско Суарес
О знании Богом будущих контингентных событий¹
(1-й вопрос 2-й книги)
Перевод с латинского и комментарии И.В. Лупандина

**Книга 2. О знании, которое Бог имеет о будущих событиях,
предложенных условно, прежде в уме, до того как об их состоянии
что-либо абсолютным образом решит**

**Вопрос 1. О знании, которое Бог имеет о будущих событиях,
при условии, прежде в уме, до того как об их состоянии
что-либо абсолютным образом решит.**

Эти будущие события, которым посвящено данное рассуждение, также рассматриваются прежде всего в причинах свободных, ибо в причинах, действующих с необходимостью, совершаются с необходимостью, как можно легко уразуметь из сказанного в предыдущей книге. Обозначаются же нами обычно эти будущие условные события высказываниями такого типа: «Если бы Петр был здесь, он сделал бы то-то и то-то», – и подобными им, которыми мы указываем, что именно воспоследствует из свободной воли того или иного лица, если оно окажется здесь и теперь в определенных условиях и будет в этих условиях действовать. О таких положениях или предметах несомненно существует некое объективное знание, как мы говорим, в виде простого восприятия в Божественном уме, и таковое знание может также наличествовать в уме ангельском и, в соответствующем виде, в уме человеческом. И это явствует без труда применительно к возможным лицам, которые никогда не будут

¹ Перевод раздела «О знании, которое Бог имеет о будущих событиях, при условии, прежде в уме, до того как об их состоянии что-либо абсолютным образом решит» сделан с издания: Suarez F. De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus libri duo//Idem. Opera Omnia. Vol. 11. Paris, 1858. P. 343–348.

существовать. Ибо применительно к ангелу (например), который никогда не будет существовать, предмет, доступный для познания, заключается в том, пожелает ли он того или иного, если будет сотворен, согрешит он или нет, и т.п. И таким же образом, рассуждая применительно к лицам, которые будут существовать, такое познание возможно о тех обстоятельствах, в которых эти лица в действительности никогда не окажутся, и [поэтому] будет также доступным для восприятия, что сделал бы, например, Адам, если бы, прежде чем Ева, был непосредственно искушаем самим демоном. По отношению же к тем обстоятельствам и действиям, которые в действительности некогда свершатся, такое восприятие может в их причинах быть извечно воспринято в простой Божественной мысли, прежде чем Он Своей волей определит или попустит нечто относительно такого результата. Об этих будущих событиях, таким образом воспринимаемых, надо выяснить, во-первых, познаются ли они Богом, т.е. помимо их простого восприятия познает ли Бог, что тот или иной исход условного события будет истинным, и, исследуя эту часть вопроса, мы уделим ей больше внимания, чем в предыдущей книге, где мы рассматривали подобный вопрос, поскольку речь идет об истине, не столь определенной в вероучении, и здесь налицо спор не только с философами и еретиками, но также с католиками и теологами, особенно современными. Ибо древние мало в этом споре ясно изложили, и причину этого мы раскроем в ходе нашего исследования. Затем мы скажем о том, как, если Бог имеет это знание, оно может быть понято нами. И это здесь мы быстрее и легче представим, чем в первой книге, ибо все, что было в ней сказано по этому вопросу, может быть применено и здесь в соответствующей пропорции². Из этого также, кстати, станет ясно, как необходимо это знание для совершенства Божественного провидения и для того, чтобы согласовать действительность благодати и побуждения или содействие Божие со свободой воли.

Глава 1

Излагается мнение, отрицающее, что Бог имеет достоверное знание таковых будущих [событий], и приводятся противоречащие [этому мнению] примеры из [Священного] Писания

1. Суждения некоторых [теологов]. – Учителя, которые эти условные высказывания считают или ложными, или неопределенными в плане их истинности или ложности, в итоге учат, что, хотя Бог может каким-то образом предполагать, что сделает та или иная свободная причина, если будет помещена в такую-то ситуацию с такими или иными условиями, Он, однако, не познает это достоверным и безошибочным знанием, а потому, хотя и может судить, каким будет правдоподобный или вероятный исход такового события, не сможет, однако, вынести определенного суждения [типа]: это было бы или будет, если это произошло бы или произойдет. Это суждение, в таком виде изложенное,

² Первая книга называется «О знании Богом абсолютных будущих контингентных событий» (событий, о которых Бог постановил, что они обязательно произойдут в будущем). Подробнее о содержании первой книги см. во вводной статье.

я у древних теологов не нахожу; об этом, однако, говорят в наше время некоторые современные [теологи], и из авторов намекает на это [Амвросий] Катар[инус]³ в сочинении «[Сумма учения] о предопред[елении]», часть 2 ближе к концу, и указывает также Янсений [Гентский]⁴ в главе 47 «Согласования» [«Комментарии в их согласовании ко всей евангельской истории в четырех частях»], обсуждая слова «Если бы в Тире и Сидоне [были явлены силы, явленные в вас, то давно бы они во вретнице и пепле покаялись]»⁵ и т.д. и некоторые другие [авторы].

Основание этого. Основания данного суждения сводятся к четырем моментам: авторитет Писания, которое об этих контингентных событиях говорит как о вещи сомнительной, добавляя слова «быть может» и «возможно»; авторитет Святых Отцов; авторитет схоластов; доводы разума. Всё это мы более удобным способом изложим, когда будем рассматривать в подобных главах [аргументы] в пользу противоположных суждений, сопоставляя одно с другим.

2. Истинное суждение. – Нам представляется, что противоположное суждение имеет наибольшее обоснование в теологии, и поэтому мы считаем, что оно наивернейшее и всеми правильно судящими о Божественных вещах должно быть преподаваемо. А именно что Бог достоверным и безошибочным знанием объёмлет все свободные причины, притом не только то, что они могут сделать, но и то, что они в действительности сделали бы, если бы были сотворены и им позволено было действовать при тех или иных обстоятельствах, даже если они на самом деле не сотворены или им не попущено действовать в таковых обстоятельствах. Итак, это утверждение будет доказано в данной главе исходя из Божественных Писаний. Имеются многочисленные свидетельства из Священного Писания, которые, хотя и имеют свои объяснения и уклончивые толкования, по причине которых не дают основания для твердой веры, однако если их искренне и в собственном смысле уразумевать и все друг с другом сопоставить и одновременно учесть толкования святых [отцов],

³ Амвросий Катаринус – Суарес цитирует книгу итальянского теолога-доминиканца архиепископа Амброджо Катарини Полити (1484–1553) «Сумма учения о предопределении». В частности, Амброджо Катарини пишет: «Марк Туллий [Цицерон] не ложно говорил, что предвидеть или предчувствовать всякое будущее не может никто, даже Бог, а именно то будущее, которое не имеет причины или знамения, согласно которому оно должно произойти в будущем, и это в высшей степени истинно» (Summa doctrinae de praedestinatione reverendi P.D. Ambrosii Catharini episcopi Minoricensis. Romae 1550. P. 38).

⁴ Янсений – Суарес цитирует книгу голландского католического теолога епископа Янсения Гентского (1510–1576) «Комментарии к своему “Согласованию” и всей евангельской истории». Янсений пишет: «Можно также сказать, что Господь о покаянии и обращении Тира и содомлян сказал не как предузнающий то, что будет в будущем, если бы Он им проповедовал, но лишь в просторечье это говорил народу, как Он часто имел обыкновение делать, чтобы этим сравнением указать на необычайное упрямство жителей городов, в которых Он проповедовал, как мы имеем обыкновение говорить: Если бы я такое благодеяние другому оказал, несомненно встретил бы большую благодарность» (Cornelii Jansenii episcopi Gandavensis Commentariorum in suam Concordiam, ac totam Historiam Evangelicam partes IV. Lugduni, 1589. P. 359).

⁵ См. Мф 11, 21: «Горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретнице и пепле покаялись».

порождают очень сильную убежденность [в справедливости вышесформулированного мнения].

3. Доказательства из Священного Писания. – Первое свидетельство из 1-й книги Царств. И прежде всего начинаю с общеизвестного свидетельств 1 Цар 23, где Давид вопрошает Бога, придет ли Саул, если он останется в городе Кеиль, и, если он останется в Кеиле и Саул придет, чтобы осадить город, предадут ли его кеилитяне, и на оба вопроса Бог ответил: «И Саул придет, и они предадут тебя»⁶. Услышав это, Давид бежал [из Кеиля], и ни Саул не пришел, ни кеилитяне не предали Давида. Итак, вся истина этого ответа находится в этих условных [событиях]: «Если будешь ожидать, придет Саул; если Саул придет, [кеилитяне] предадут тебя», – которые являются свободными и контингентными. Буквально толковали это место [Авиль]ский [комментатор]⁷, вопрос 13 [к 23-й главе 1-й книги Царств], и Дионисий Картузианец⁸, и Николай де Лира⁹ там, где добавляет эксплицитно, что при условии было явлено то, что для своей истинности не нуждается, чтобы нечто полагаемо было в действительности.

Первое уклончивое толкование вышеуказанного свидетельства. – Тем не менее для избежания убедительности этого фрагмента [Священного Писания] много было придумано. Одно толкование состояло в следующем: хотя будущее контингентное [событие] и было открыто, но открыто было лишь в некоторой

⁶ 1 Цар 23, 7–12: «И донесли Саулу, что Давид пришел в Кеиль, и Саул сказал: Бог предал его в руки мои, ибо он запер себя, войдя в город с воротами и запорами. И созвал Саул весь народ на войну, чтоб идти к Кеилу, осадить Давида и людей его. Когда узнал Давид, что Саул задумал против него злое, сказал священнику Авиафару: принеси ефод. И сказал Давид: Господи, Боже Израилев! раб Твой услышал, что Саул хочет прийти в Кеиль, разорить город ради меня. Предадут ли меня жители Кеиля в руки его? И придет ли сюда Саул, как слышал раб Твой? Господи, Боже Израилев! открой рабу Твоему. И сказал Господь: придет. И сказал Давид: предадут ли жители Кеиля меня и людей моих в руки Саула? И сказал Господь: предадут».

⁷ Авильский комментатор – Суарес ссылается на книгу испанского теолога, епископа Авилы Алонсо Тостадо (1410–1455) «Толкование на 2 часть Первой книги Царств». Алонсо Тостадо пишет: «Не следует понимать это слово Божие как абсолютное [предвидение], ибо тогда оно оказалось бы ложным, ибо Саул не пришел в Кеиль, как будет ясно из дальнейшего: но следует понимать условно, а именно, если здесь останешься, то придет» (Alphonsi Tostati Hispani episcopi Abulensis, philosophi theologi, ac pontificii juris, caesareique consultissimi, necnon linguae Graecae et Hebraicae peritissimi Commentaria in Secundam Partem I Regum. Venetiis, 1615. P. 185).

⁸ Дионисий Картузианец (1402–1471) – фламандский католический теолог и экзегет, монах-картузианец. Суарес ссылается на сочинение Дионисия Картузианца «Благочестивые и ученые толкования на книгу Иисуса сына Навина, Судей, Руфь, 1–4 книги Царств, 1–2 книги Паралипоменон», где Дионисий трактует предсказание, данное Давиду, как истинное пророчество. См.: Dionysii Carthusiani Ennarationes piae et eruditae in libros Iosue, Iudicum, Ruth, Regum I, II, III, IV, Paralipomenon I, II. Coloniae, 1535, fol. 115 retro.

⁹ Николай де Лира (1270–1349) – французский теолог и экзегет. Суарес ссылается на книгу «Священной Библии том второй с ординарной глоссой и толкованиями Николая де Леры на книги Иисуса сына Навина, Судей, Руфь, Царств, Паралипоменон, Ездры, Неемии, Товита, Юдифь, Эсфирь». См.: Bibliorum Sacrorum tomus secundus cum glossa ordinaria et Nicolai Lyranus expositionibus in libros Iosue, Iudicum, Ruth, Regum, Paralipomenon, Esdrae, Neemiae, Tobiae, Iudith, Esther. Lugduni, 1545, fol. 89.

причине, из которой с необходимостью бы воспоследовало, если бы условие было положено, что не подразумевает противоречия; ибо хотя причина и свободная, но если один акт свободен, другой может последовать из него с необходимостью; итак, если в настоящее время можно сказать, что Саул имеет такое намерение, вверенное его свободной воле, так что при наличии такового намерения, не как условное будущее, но как настоящее познал в нем Бог, что если Давид не убежит [из города], то с безошибочностью [можно утверждать, что] Саул в силу такового намерения придет, чтобы захватить его. И то же самое можно сказать и о кеилитянах: а именно на них или страх перед Саулом, или любовь к своему городу произвели такое действие, что если бы события развернулись таким образом, то из этого действия воспоследовал бы с безошибочностью таковой результат.

4. Опровержение вышеуказанного уклончивого толкования. – Этот ответ имеет некую тонкость; однако он всецело произвольно придуман и не имеет оснований в Писании. К тому же он допускает нечто возможное, но недостаточно правдоподобное, ибо для того чтобы познать безошибочно один недетерминированный результат в некоем предшествующем ему аффекте, недостаточно наблюдать этот аффект как наличествующий в воле в течение некоторого времени, но необходимо увидеть, что этот аффект будет продолжать наличествовать в таковой воле вплоть до того времени, в которое усматривается или предсказывается таковой результат. Например, если кто-либо в шестом часу пребывает в актуальной ненависти к своему врагу и имеет действительную решимость отомстить ему, то в таком аффекте не может быть познано, что если в десятом часу повстречается ему враг и при этом представится возможность отомстить ему, то он воспользуется ею, кроме как если одновременно не будет познано это действие как длящееся до этого часа. Ибо воля может легко измениться, а этот результат не следует с безошибочностью из этого аффекта как предшествующего, но лишь как из пребывающего одновременно с данным результатом. Но в нашем случае и в откровении, данном Давиду, не представляется правдоподобным, что или Саул, или жители Кеиля будут пребывать в этом актуальном помышлении, или в этой актуальной ненависти, или в другом подобном состоянии в течение того времени, по отношению к которому данный результат воспоследует в будущем, если Давид пребудет в Кеиле. Напротив, более вероятно, что, после того как Давид бежал, Саул и прочие занялись другими делами. Более того, из самого повествования, содержащегося в Писании, это можно умозаключить. И недостаточно, чтобы привычным или укорененным образом пребывала ненависть, ибо, несмотря на нее, воля может меняться. Также добавлю, что само по себе весьма неподобающе и неубедительно заключать в эти узкие пределы истинность или возможность Божественного откровения. Ибо что мог ответить Бог, если Саул в тот момент спал или по другой причине ничего не предпринимал по данному делу? Поэтому может быть, наконец, сформулирован еще один достаточно убедительный довод: ибо Давид, который таким образом вопрошал Господа, конечно, предполагал и верил, что в любом случае и при любом исходе не может укрыться от Господа, что сделает в этих обстоятельствах Саул, если он будет его ожидать [в Кеиле]: поэтому безусловно и непосредственно вопрошал

[Бога]. Поэтому надо полагать, что дело обстояло или так, как мы это изложили, или Давид также из-за неведения вопрошал, или точно не вопрошал просто в буквальном смысле, что именно будет делать Саул согласно тому аффекту, который он тогда имел. Поэтому мог бы произойти такой случай, что Бог не смог бы ответить на заданный ему вопрос, [а именно] если (что было возможно) Саул не имел никакого аффекта, из которого это достоверно могло бы быть познано. Итак, Бог должен был ответить, если должен был поведать истину, что Он не знает [исхода]; предполагать же и то и другое (что Бог одновременно знает и не знает исхода. – *Прим. пер.*), очевидно, было бы абсурдно.

Два других свидетельства

5. Из 11-й главы Евангелия от Матфея и из книги пророка Иезекииля. – Вторых, против вышеуказанного уклончивого толкования и для подтверждения предложенного [нами] суждения добавлю известное свидетельство из Евангелия от Матфея, глава 11: «Горе тебе, Хоразин, горе тебе, Вифсаида, ибо если бы в Тире и Сидоне были явлены силы, явленные в тебе, давно бы во вретнице и пепле покаялись»¹⁰. С этим свидетельством никоим образом не может быть согласовано вышеприведенное объяснение, ибо у жителей Тира и Сидона не может быть измышлено никакого расположения, из которого в случае, если бы Христос там проповедовал и совершал чудеса, с необходимостью воспоследовало бы, что «во вретнице и пепле покаялись бы». Особенно же потому, что они были язычниками и либо не имели истинного познания Бога, либо уж, конечно же, сверхъестественного, и не могли также иметь внушенного расположения воли, из которого с необходимостью воспоследовало бы истинное покаяние. Сходный смысл имеет и другое место, из 3-й главы книги пророка Иезекииля: «Не к народу глубокомысленной речи и говорящему на неизвестном языке ты послан, и если был бы послан к ним, послушали бы тебя»¹¹.

6. Первый ответ оппонентов на вышеприведенные свидетельства. – Его опровержение. – На это и подобные свидетельства [противниками] даются другие ответы. Во-первых, Христос Господь не имел в виду, что так действительно произойдет в будущем, и не из предуждения этого будущего условного [события] говорил это, но лишь использовал некий оборот речи и общепринятый способ выражения и при этом как бы с неким преувеличением, чтобы указать, какой обязанностью верить Ему были связаны иудеи. Как, например, когда приятель просит у приятеля, чтобы тот что-либо сделал, то в случае отказа обычно говорит: «Если бы у врага попросил, он бы не отказал мне». Примерно так толкует это место Янсений [Гентский]¹² в главе 47 «Согласования»

¹⁰ См. выше сноску 3.

¹¹ См. Иез 3, 6: «Не к народам многим с невнятной речью и с непонятным языком, которых слов ты не разумел бы; да если бы Я послал тебя и к ним, то они послушались бы тебя». Как видим, Синодальный перевод отличается от Вульгаты: еврейское $\bar{\text{ב}} \text{א} \text{שׁ} \text{ר} \text{ל} \text{ב} \text{נ} \text{ב}$ передано как «невнятная речь», а в Вульгате «*profundus sermo*» (глубокомысленная речь). Но к сути рассуждений Суареса это отношения не имеет.

¹² См. выше сноску 2.

[«Комментарии в их согласовании ко всей евангельской истории в четырех частях»], но это чересчур вольное толкование. Во-первых, оно противоречит общему правилу, требующему, чтобы Писание по возможности понималось буквально. Во-вторых, это толкование в значительной степени умаляет истинность слов Христа и [ставит под сомнение] откровение пророчества или по крайней мере его достоверность, ибо если таким образом будет разрешено по собственному усмотрению толковать Писание, едва ли в нем останется что-нибудь несомненное. В-третьих, это противоречит общеизвестному толкованию св. Иеронима¹³ на книгу пророка Иезекииля и на Евангелие от Матфея, а также толкованию св. Григория Великого¹⁴, св. Ансельма¹⁵ и св. Фомы Аквинского¹⁶, который в «Золотой цепи» цитирует также [толкование] Ремигия¹⁷. Но лучше всех [об этом говорит] Августин во второй книге «О даре постоянства», глава 9: «Разве можем сказать, что тириане и сидоняне по совершении среди них таковых сил отказались бы уверовать, или не стали бы веровать, если бы таковые силы были явлены, когда о них Сам Господь свидетельствует, что они в великом смирении сотворили бы покаяние?»¹⁸. Поэтому в главе 10

¹³ Суарес ссылается на сочинения Иеронима «Толкование на Евангелие от Матфея» и «Толкование на книгу пророка Иезекииля» (см. *Tomus sextus operum Divi Hieronymi, continens commentaria in Matthaeum et Epistolas Pauli ad Galatas, ad Ephesios, ad Titum et Philemonem et librum Didymi de Spiritu Sancto a Hieronymo versum. Antverpiae, 1578. P. 19* и *Sancti Hieronymi Stridonensis operum tomus IV, continens commentaria in quatuor prophetas maiores. Coloniae Agrippinae, 1616. P. 337*).

¹⁴ Суарес ссылается на сочинение папы Григория I Великого «Проповеди на книгу пророка Иезекииля». По поводу слов «Не к народам многим с невнятной речью и с непонятным языком, которых слов ты не разумел бы; да если бы Я послал тебя и к ним, то они послушались бы тебя» папа Григорий I Великий пишет: «[Здесь] открыто провозглашается послушание язычников, которые в будущем незамедлительно последуют гласу проповедников» (*Gregogius Magnus. Homiliarum in Ezechielem libri duo. Lib. 1, homilia 10, n. 15; PL 76, col. 891*).

¹⁵ Суарес цитирует книгу Ансельма Кентерберийского «Толкования на Евангелие от Матфея». Ансельм, в частности, пишет: «Жители Содомы были грешниками и поэтому недостойны быть среди тех, кому уделяется Божия благодать, но, однако, были способны принять [благодать], если бы она была им дана, однако Господь по справедливости осудил их, и не послал проповедников, и не сотворил среди них таковых чудес, ибо еще не настало время проповеди и пришествия Христа. А почему не пожелал уделить благодать готовым принять ее, знает Он Сам, знающий всё» (*Ennarationes in Evangelium Matthaei // Divi Anselmi Archiepiscopi Cantauriensis opera omnia quatuor tomis comprehensa. Coloniae, 1612. T. 1. P. 56*).

¹⁶ Суарес цитирует книгу Фомы Аквинского «Золотая цепь», представляющую собой компиляцию толкований Отцов Церкви на библейские книги. В этой компиляции имеются также выдержки из толкования французского монаха-бенедиктинца IX в. Ремигия Осерского. Суарес, по-видимому, имеет в виду следующий фрагмент из толкования Ремигия: «Поэтому Господь, Который всё знает, в сем месте употребил слово, обозначающее сомнение, а именно, «быть может», чтобы показать, что людям дана свобода воли» (*Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum Catena aurea in quatuor Evangelia. Parmae, 1861. Vol. 1. P. 147*).

¹⁷ Ремигий Осерский (841–908) – монах-бенедиктинец, экзегет. Фома Аквинский цитирует не дошедшие до наших дней комментарии Ремигия к Евангелию от Матфея.

¹⁸ «Разве можем сказать, что тириане и сидоняне по совершении среди них таковых сил отказались бы уверовать, или не стали бы веровать, если бы таковые силы были явлены, когда о них Сам Господь свидетельствует, что они в великом смирении сотворили бы покаяние,

[Августин] выводит из этого свидетельства две истины. Первая [истина]: не надо судить людей по тому, что они собирались бы сделать, если бы то или иное с ними произошло, хотя Бог об этом и знает, но по тому, что они [реально] делают. Вторая [истина]: Бог иногда отказывает в предварающей благодати тем, о ком знает, что они во благо ее использовали бы, а дает тем, кто ее во зло будет использовать, что [Августин] называет одной из великих тайн Божественного предопределения. Почти то же самое он повторяет в «Руководстве», глава 93¹⁹, где обсуждаются эти слова: «Ибо яснейшим образом сказал Бог: горе тебе, Хоразин» и т.д. Равным образом и Проспер [Аквитанский] в «Ответах на выдержки из писем генуэзцев», ответ 8 (толкую вышеприведенное место из Евангелия от Матфея и слова Августина из 2-й книги «О даре постоянства», глава 14²⁰), помимо прочего говорит: «Мы же, если в причину судьбы и глубину судов Его проникнуть не можем, всё-таки очевиднейшим образом знаем, что истинно то, что Он говорит, и праведно то, что Он делает»²¹.

7. Второе уклончивое толкование. – Его опровержение. – На основе этих слов достаточно ясно опровергается другое, не более вероятное и не менее произвольное толкование, а именно, что такие откровения не предсказывают

если бы в них совершены были эти Божественные знамения сил?» (Augustinus, *De dono perseverantiae*, cap. 9; PL 45, col. 1006).

¹⁹ «Тогда не будет скрыто то, что скрыто сейчас, когда из двух младенцев один восхищен по милосердию, другой по суду оставляется, в котором тот, кто восхищен был, узнает, что ему по суду положено было, если бы не помогло милосердие, и почему тот, а не этот был восхищен, ибо причина одна была у обоих, и почему на неких не явлены были силы, которые, если бы были явлены, сотворили бы покаяние, а явлены были на тех, кто не поверит. Ибо яснейшим образом говорит Господь: Горе тебе, Хоразин, горе тебе, Вифсаида, ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, давно во вретнице и пепле покалялись бы» (Augustinus. *Enchiridion de fide, spe et caritate*, cap. 95; PL 40, col. 275).

²⁰ Имеется в виду, по-видимому, следующий отрывок: «В той же массе проклятых оставлены были также иудеи, которые не могли уверовать соделанным пред ними столь великим и ясным силам. А почему не могли уверовать, не умалчивает Евангелие, говоря: «Когда же таковые знамения соделал перед ними, не уверовали в Него, да исполнится слово пророка Исаяи, которое он изрек: Господи, кто поверит слышанному от нас? И кому откроется рука Господня?» И потому не могли уверовать, что опять же говорит Исаяя: «Ослепил очи их и ожесточил сердце их; так что не видят очами, и не разумеют сердцем, и обратятся, и исцелю их». Итак, не до такой степени были ослеплены очи и ожесточено сердце тирян и сидонян: ибо уверовали бы, если бы увидели знамения, которые видели те» (Augustinus, *De dono perseverantiae*, cap. 14; PL 45, col. 1014).

²¹ Проспер Аквитанский (390-460) – теолог, историк, экзегет, секретарь папы Льва Великого. Приведем целиком фрагмент, упомянутый Суаресом: «О жителях же Тира и Сидона что еще можем сказать кроме того, что не дана им была [возможность] уверовать, хотя о том, что они уверовали бы, если бы увидели знамения сил, явленные среди неверовавших, сама Истина говорит? Почему в этом им было отказано, пусть скажут, если могут, те, кто злословит: и пусть покажут, почему среди них Господь чудеса, которые не пошли им на пользу, сотворил, а среди тех, кому они пошли бы на пользу, не сотворил. Мы же, хотя в причину судьбы и глубину судов Его проникнуть не можем, всё-таки очевиднейшим образом знаем, что и истинно то, что Он говорит, и праведно то, что Он делает; и не только жители Тира и Сидона, но и жители Хоразина и Вифсаиды могли обратиться и из неверующих стать верующими, если Господь пожелал бы это соделать» (Prosperus Aquitanus. *Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium*; PL 51, col. 198).

действие, которое безошибочно произойдет в будущем, даже и при осуществлении условия, но что открывается лишь то, к чему причины более склоняют. Поэтому смысл откровения будет в том, что это [событие] с большей вероятностью произойдет в будущем. Это толкование может подсказываться двумя соображениями. Первое – что часто в подобного рода откровениях в [Священном] Писании добавляется слово «возможно» или «вероятно», чтобы тем самым отмечена была нестрогость пророчества. Второе – что в угрожающих или обещающих пророчествах часто необходимо бывает использовать эту форму изложения и подразумевать условие, а именно: если причины не изменятся. Поэтому и в данном случае дело может обстоять таким образом. Это толкование никоим образом не должно быть принято, ибо, как в подобном случае писал Августин против донатистов в книге «О единстве Церкви», глава 9, такой произвол в толковании Писания значительно умаляет истинность Писания и достоверность пророчеств, добавляя к ним или подразумевая в них что-либо по произволу любого толкователя²². Особенно [это справедливо] потому, что Бог в вышеупомянутых местах не говорит: «Вероятно, что это произойдет в будущем», – но просто: «Так будет», – как в первом из приведенных нами свидетельств Бог так же однозначно отвечает, как и Давид вопрошает. Во-вторых, в других местах добавляется также слово, означающее уверенность, посредством которого объясняются и другие свидетельства. Например, в 34-й главе книги Исхода сказано: «Не бери себе в жены кого-либо из дочерей их, да не будет она потом блудить и научит блудить детей твоих»²³. И в главе 7 книги Второзакония добавляется: «Ибо соблазнит сына твоего, чтобы он не следовал за Мною»²⁴. И опять же в 11-й главе Третьей книги Царств с еще большей ясностью провозглашается: «Ибо несомненно отвратят сердца ваши, чтобы вы следовали богам чужим»²⁵. Также и в других местах однозначно предсказываются эти будущие условные события как безусловные. Следует отметить

²² Имеется в виду, по-видимому, следующий отрывок: «Со свободной волей, – говорят они, – человек сотворен, и если хочет, верует во Христа; если не хочет, не верует: если желает, в постоянстве пребывает в том, во что верит, если не желает, не пребывает в постоянстве. И поэтому, когда начала возрастать Церковь во всем мире, не пожелали люди пребыть в постоянстве, и стала ослабевать во всех народах христианская религия, кроме как у сторонников Доната. Как если бы Дух Божий не знал будущего волеизъявления людей? Кто может изречь большую нелепость, чем эта? Почему бы лучше не предсказать это Тому, Кто знает будущее волеизъявление людей? Ибо так, как они считают это предсказанным, всякий, кто хочет, может объявить себя пророком, а если то, что он предскажет, не исполнится, ответить: «Люди не пожелали того, ибо у христиан есть свободная воля». Таким же образом может кто-либо предсказать, что Христос не страдать будет на кресте, а умрет от меча; и когда случится иначе, ответить: «А в чем я ошибся? Люди, созданные со свободной волей, не захотели сделать с Ним то, что я предсказал, а сделали то, что сами пожелали» (Augustinus. Contra donatistas epistola, vulgo De unitate Ecclesiae; PL 43, col. 407).

²³ Исх 34, 16. «И не бери из дочерей их жен сынам своим [и дочерей своих не давай в замужество за сыновей их], дабы дочери их, блудодействуя вслед богов своих, не ввели и сынов твоих в блужение вслед богов своих».

²⁴ Втор 7, 4: «Ибо они отвратят сынов твоих от Меня, чтобы служить иным богам».

²⁵ 3 Цар 11, 2: «Господь сказал сынам Израилевым: «Не входите к ним, и они пусть не входят к вам, чтобы они не склонили сердца вашего к своим богам»».

[фразу] из 5-й главы Евангелия от Иоанна: «Если другой придет во имя свое, его примете»²⁶. Отсюда Святые [Отцы] заключают, что иудеи поверят Антихристу, и, однако, это предсказание является, строго говоря, лишь условным. Также и то, что в 6-й главе Евангелия от Иоанна говорится о Христе: «Поскольку знал, что пришли, чтобы сделать Его царем»²⁷, – всеми толкуется как относящееся к знанию, [которым обладает] Христос. В-третьих, из цитированных отцов, особенно из Августина и Проспера Аквитанского, ясно, что эти пророчества достоверны и несомненны, и тому же учат все толкователи Евангелия от Матфея, которых я цитировал, а также Авильский комментатор²⁸ в вопросе 52 и глосса. В-четвертых, ибо в противном случае эти Божественные предсказания не имели бы большей достоверности, чем предсказания демона, и Давид мог бы, не впадая при этом в грех, сомневаться, даже после полученного ответа от Господа, что представляется весьма ложным. Следствие доказывается в его первой части, ибо что касается второй части, то она очевидна, ибо как Богу известна природа и склонности нашей воли, так и демону. Поэтому [демон] может с очень большой вероятностью предполагать, что именно совершит свободная воля в таком-то случае, и хотя Божественное знание, с точки зрения познающего, более совершенно, однако также и демон знает [человеческую] волю, по крайней мере в том, что касается природных [действий]. А что касается дурных действий, имеет даже некое избыточное [знание], в том смысле, что он сам может к ним подстрекать и с большой силой склонять к их совершению.

8. Что означает слово «быть может» в предсказании будущих событий в Священном Писании? В-пятых (чтобы ответить на доводы в защиту противоположного мнения), большим обманом было бы полагать, что, когда в Писании добавляется слово «быть может» или подобные ему [выражения], это делается по причине недостоверности Божественного знания. Это суждение единодушно отрицают Святые Отцы. Иероним пишет в толковании на 2-ю главу Книги пророка Иезекииля и на 26-ю главу Книги пророка Иеремии: «Расплывчатое слово “быть может” не соответствует Божественному величию, но употребляется ради наших чувств, чтобы сохранить свободный выбор человека»²⁹. То же самое

²⁶ Ин 5, 43: «Я пришел во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной придет во имя свое, его примете».

²⁷ Ин 6, 15: «Иисус же, узнав, что хотят прийти, нечаянно взять Его и сделать царем, опять удалился на гору один».

²⁸ Суарес имеет в виду следующий отрывок из комментариев Алонсо Тостады на Евангелие от Матфея: «Да не помыслят, что будущие контингентные события по причине своей контингентности или свободы Богу неизвестны» (Alphonsi Tostati Hispani episcopi Abulensis, philosophi theologi, ac pontificii juris, caesareiue consultissimi, necnon linguae Graecae et Hebraicae peritissimi Commentaria in Tertiam partem Matthaei. Venetiis, 1728. P. 469).

²⁹ Hieronymus Stridonensis. Commentariorum in Jeremiam libri sex // Idem. Opera Omnia. T. 4. Parisiis, 1845. P. 844. Аналогичную мысль развивает Иероним в толковании на книгу пророка Иезекииля: «“И скажешь им: Так говорит Господь Бог: Если, быть может, они услышат и, быть может, успокоятся: ибо он [Израиль] дом отчаянный, и да знают, что пророк был среди них” [Иез 2, 4]. Нечто подобное и у пророка Иеремии написано: Быть может, услышат и покаются [Иер 26, 3]. И в Евангелии: Быть может, постыдятся сына моего [Лк 20, 13]. Говорит же это Бог ради указания на неоднозначность, чтобы явить свободу воли человека, дабы

пишет и Феодорит в толковании к этим фрагментам: «Это слово [“быть может”] не свидетельствует о неведении»³⁰. И Амвросий во второй книге «О покаянии», глава 5, рассматривая тот же вопрос, рассуждает от противного: «Итак, они говорят, что Господь не знал, что произойдет в будущем»³¹. О том же самом пишет Евсевий Кесарийский в 6-й книге «Евангельских приуготовлений», глава 9³², Иоанн Златоуст в толкованиях на фрагмент из 21-й главы Евангелия от Матфея: «Быть может, постыдятся сына моего»³³, святой Фома Аквинский вместе с Ремигием и другими в толковании на 11-ю главу Евангелия от Матфея³⁴. В подтверждение можно привести и то, что в рассказе о совершенно достоверных вещах иногда добавляется это слово («быть может»), как, например, в 8-й главе Евангелия от Иоанна: «Если бы вы знали Меня, быть может, и Отца

предвидение будущих добра или зла не соделало неизменным то будущее, что знает Бог. Ибо не от того, что Он грядущее знает, необходимо нам делать то, что Он предвидит: но то, что мы по собственной воле будем делать, об этом знает, будучи Богом, что оно произойдет в будущем» (Sancti Hieronymi Stridonensis operum tomus II continens commentaria in quatuor prophetas majores. Parisiis, 1609. P. 682).

³⁰ Суарес цитирует следующий фрагмент из толкования блаженного Феодорита Кирского на книгу пророка Иезекииля: «Итак, эти слова “быть может, послушают или убоятся” не означают неведение Бога, но дают им возможность для покаяния» (Beati Theodoretii Cyrensis Episcopi in Divini Ezechielis prophetiam interpretation; PG 81, col. 839).

³¹ «Ставят, однако, вопрос о словах апостола Петра. Ибо он сказал: “Быть может [отпустится тебе помысл сердца твоего]”, – и они считают, что не подтвердил Петр, что творящему покаяние отпускается грех. Но пусть обратят внимание, о ком это говорится, а именно, Симоне [Волхве], который не искренне поверил, но обман замыслил. Наконец, и Господь ответил: “Лисы имеют норы”, – тому, чью не полную искренность видел и который сказал: “Я последую за тобою”. И если Господь тому, кто еще не был крещен, запретил следовать за Собою, поскольку видел его лукавство; что ты удивишься, если уже крещеному не отпустил грех апостол, провозгласив его исполненным нечестия? Но да будет это им ответом. Я же не говорю, что Петр сомневался, и не считаю, что из-за одного слова делался бы отрицательный вывод в столь важном вопросе. Ибо если они считают, что Петр сомневался, то не сомневается ли и Бог, Который сказал пророку Иеремии: “Стань во дворе дома Господня и дай ответ всему колену Иуды, тем, кто пришел поклониться в дом Господа, все слова, которые Я повелел тебе сказать им, и не скрой [ни одного] слова: быть может, они послушают и отвратятся [от греха]”. Они тогда должны также сказать, что Бог не знает, что произойдет в будущем. Но этим словом [“быть может”] не неведение выражается, но в Священном Писании часто встречается такой способ выражения, потому что это просто оборот речи» (Ambrosius Mediolanensis. De poenitentia libri duo; PL 16, col. 504–505).

³² Например, такой эпизод: «Итак когда о Сократе философе физиогномист Зопир нечто чуждое и во многом установлениям Сократа и его образу жизни противоречащее предположил и по этой причине вызвал смех у учеников Сократа, Сократ сказал, что Зопир не заблуждается, ибо таково было бы его будущее в силу природы, если бы он занятиями философией не преодолел природные пороки» (Eusebius Caesariensis. Praeparationes Evangelicae, VI, 9; PG 21, col. 459).

³³ «Что означает это: “Быть может, постыдятся [сына моего]”? Это слова не незнающего, но желающего показать, какой это [великий] грех и [притом] лишенный всякого оправдания. И хотя знал [Отец], что [Сын] будет убит, все же послал [Его]» (Ioannes Chrysostomus. In Matthaem Nomiliae, LXVIII al. LXIX; PG 58, col. 640).

³⁴ См. выше сноску 14.

моего знали бы»³⁵, – и в 5-й главе Евангелия от Иоанна: «Если бы вы поверили Моисею, быть может, поверили бы и Мне»³⁶, – и в 8-й главе книги Деяний Апостолов: «Покайся, и, быть может, отпустятся тебе грехи»³⁷. Поэтому это слово [«быть может»] иногда добавляется ради обозначения какой-то тайны, а именно либо для указания на свободу воли, как утверждают Иероним и другие, либо для обозначения трудности такового результата, как пишет Григорий Великий в 18-й проповеди на Книгу пророка Иезекииля³⁸. Иногда же (как пишет Амвросий в вышеупомянутом сочинении³⁹) это лишь способ выражения, присущий Священному Писанию, которое человеческим образом к людям обращается, о чем писал также Августин в главе 37 «Толкования на Евангелие от Иоанна»⁴⁰ и в «Толковании на Псалом 2», а именно на эти слова: «Да не разгневается Господь»⁴¹. Наконец, в греческом тексте часто соответствующее слово [ἄν] означает скорее достоверность, чем неуверенность, и может быть переведено как «конечно» и т.п., как отмечает Авильский комментатор⁴² и Янсений [Гентский]⁴³

³⁵ Ин 8, 19. В Синодальном переводе: «Тогда сказали Ему: где Твой Отец? Иисус отвечал: вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего; если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего». В греческом оригинале присутствует слово «ἄν», означающее сомнение, которое в Вульгате переведено словом «forsitan» («быть может»).

³⁶ Ин 5, 46. В Синодальном переводе: «Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне». В греческом оригинале присутствует слово «ἄν», означающее сомнение, которое в Вульгате переведено словом «forsitan» («быть может»).

³⁷ Деян 8, 22. В Синодальном переводе: «Итак покайся в сем грехе твоём, и молись Богу: может быть, отпустится тебе помысел сердца твоего». В греческом оригинале присутствует слово «ἄρα», означающее сомнение, которое в Вульгате переведено словом «forte» («может быть»).

³⁸ В тексте, по-видимому, опечатка. О слове «forte» как означающем трудность, говорится не в восемнадцатой, а в девятой проповеди папы Григория I Великого на Книгу пророка Иезекииля. Толкуя стих Иез 2, 5 («Если, быть может, послушают и если, быть может, успокоятся, ибо они мятежный дом»), папа Григорий I Великий пишет: «Ибо через выражение “если, быть может” показывается, что из большого числа лишь немногие послушают». Gregorius Magnus. Homiliarum in Ezechielem libri duo. Lib. 1, homilia 9, n. 8; PL 76, col. 873). См. также выше сноску 27.

³⁹ См. выше сноску 29.

⁴⁰ Суарес, по-видимому, имеет в виду следующий фрагмент из толкования Августина на Евангелие от Иоанна: ««Если бы Меня знали, и Отца Моего, быть может, знали бы». Тот, Кто всё знает, когда говорит “быть может”, не сомневается, но порицает» (Augustinus. In Ioannis Evangelium. Tractatus XXXVII; PL 35, col. 1671).

⁴¹ Суарес цитирует следующий фрагмент из толкования Августина на Псалом II: ««Да не когда разгневается Господь» предложено с сомнением; не из-за видения пророка, которому это очевидно, но из-за тех, кого он увещевает; ибо с сомнением обычно помышляют о гневе Божиим те, кому он не открыто явлен был» (Augustinus. Enarratio in Psalmum II. PL 36, col. 72).

⁴² «По-другому можно сказать, что “быть может” означает здесь сомнение не касательно познания Христа, но касательно волеизъявления творения» (Alphonsi Tostati Hispani Episcopi Abulensis philosophi, theologi, ac pontificii juris, caesareique consultissimi, necnon linguae Graecae et Hebraicae peritissimi Commentaria in tertiam partem Matthaei. Venetiis, 1596. P. 286). См. также выше, сноски 26.

⁴³ «Но переводчик этот союз [ἄν] и в Псалмах, и в Новом Завете переводит как “быть может” или “возможно”, неправильно употребляя наречие выражающее сомнение для передачи слова, выражающего подтверждение. Поэтому излишне здесь замечание некоторых,

в вышецитированных местах, а также [Дионисий] Картузианец⁴⁴, [Франциск] Тительман в толковании на 11-ю главу Евангелия от Матфея⁴⁵ и кардинал Толедский [Франсиско де Толедо] в толковании на Евангелие от Иоанна, главы 5 и 8⁴⁶.

Окончательное подтверждение вышеуказанной истины

Наконец, на основании пророчеств угрожающих и обещающих эта истина лучше подтверждается, ибо эти пророчества также безошибочны, а не предположительны; они также являются условными, но безошибочность их проявляется в том, что, если условие выполняется, и награда, и наказание несомненно будут даны; следовательно, подобным же образом и в настоящем это условное откровение как таковое должно быть безошибочным, по крайней мере, если соблюдено условие.

9. Приводится третий ответ и опровергается свидетельствами. Однако другие утверждают, что, хотя эти откровения и безошибочны, они имеют лишь безошибочность в познании причины, ибо результат открывается не в индивидуальном и в частном случае со всеми обстоятельствами, но лишь в целом и смутно. Таким же образом может быть с достоверностью познан контингентный результат в его причине, как легко может быть показано на примерах. Но этот ответ не согласуется с вышеприведенными свидетельствами и не де-

отмечавших, что сказано “быть может” по причине свободы воли, дарованной человеку, и по причине неясности исхода» (Cornelii Jansenii episcopi Gandavensis Commentariorum in suam Concordiam, ac totam Historiam Evangelicam partes IV. Lugduni, 1684. P. 353). См. также выше, сноска 2.

⁴⁴ «Говорит “быть может” не как бы сомневаясь, но чтобы соблюсти трезвенность речи и указать на свободу воли» (Dionysii Carthusiani in quatuor evangelistas enarrationes. Lugduni, 1579. P. 74).

⁴⁵ Франсуа Тительман (1507–1553) – бельгийский теолог и экзегет, принадлежавший к ордену капуцинов. Суарес, возможно, имел в виду нижеследующий фрагмент из толкований Франсуа Тительмана на Евангелие от Матфея: «Будет же вам справедливой причиной осуждения [выказываемое вами] презрение или пренебрежение к полученной вами Божественной благодати, ибо если бы эти знамения Божественной силы, которые Я совершил перед вами вместе с проповедью, для подтверждения которой они совершались, были явлены народу Содомскому, то они, конечно же, получив таковой повод, покалялись бы в своем нечестии и избегли того ужасного огня, который опустошил все пятиградие, и Бог помиловал бы их по милосердию Своему» (Franciscus Titelmanus. Parafrastica elucidatio in sacrosancto Jesu Christi Evangelia. Parisiis, 1546, fol. 39 retro).

⁴⁶ Франсиско де Толедо (1532–1596) – испанский теолог и экзегет, кардинал, священник-иезуит. Происходил из семьи крещеных евреев. Суарес, возможно, имеет в виду следующие фрагменты из комментариев Франсиско де Толедо на Евангелие от Иоанна: «Это выражение “быть может” у греков часто используется как присловье и скорее имеет утвердительный смысл, как мы говорили в другом месте; поэтому многие древние Учителя цитируют эту фразу без этой частицы, а именно Ириней, [“Против ересей”], книга 4, глава 3, и Киприан [Карфагенский] в 1-й книге “Против иудеев”, глава 18, и Августин в Проповеди 45 на Слова Господа» (Doctoris Francisci Toleti Cordubensis e Societate Jesu in Sacrosanctum Ioannis Evangelium commentarii. Coloniae Agrippinae, 1589, col. 513–514) и «Обрати внимание, что это выражение “быть может” не есть слово сомневающегося, но утвердительное или присловье к сказанному, как мы отметили выше» (Ibid., col. 737–738).

монстрирует достаточным образом совершенство Божественного знания и откровения. Ибо, во-первых, в некоторых местах предсказываются свободные действия вполне частные, как в случае Саула и Давида. Во-вторых, когда причина, даже взятая в целом, является нейтральной или даже склоняющей к обратному, в ней не может быть достоверно познан противоположный [ей] результат. Например, что Адам согрешит и поддастся таковому искушению, не может быть познано в причине, даже если абстрагироваться от обстоятельств, ибо он был так правильно устроен, что ему гораздо легче было бы не согрешить, и был более склонен к тому, чтобы не согрешить; но мы покажем ниже, что даже это будущее было познано Богом, и в приведенных нами примерах наблюдается то же самое, а именно, что касается откровения Христа о жителях Тира и Сидона. Ибо, как я уже сказал, у них не было никакой расположенности к покаянию, поэтому, если рассмотреть, была ли расположена тогда эта причина к таковому результату, то можно сказать, что она скорее противилась, чем была склонна, или уж конечно, если взвесить все обстоятельства, была, по крайней мере, нейтральной. Наконец, в-третьих, большое несовершенство приписывается Богу, поскольку считается, что или Его знание пребывает в этом смутном состоянии и что Он не видит ясно и в подробностях, в каких отдельных личностях происходит то, что Он открывает о некоем сообществе, или что достоверность Его знания и откровения не больше, чем то знание, которое могло бы быть получено на основании смутного познания причин.

10. Опровергается четвертое мнение. Также здесь отвергается ответ некоторых, утверждающих, что предсказываются лишь те будущие [события], которые могут быть познаны при условии некоего действительного вмешательства Бога. Во-первых, этот ответ не относится к вопросу, познаются ли [Богом] эти события, который мы здесь обсуждаем, но к вопросу, каким образом они познаются, о чем мы будем говорить ниже. Далее, этот ответ отвергается по двум причинам. Во-первых, потому что таковое результативное действие или уже предполагает это знание, а потому не может быть его причиной, или, если его не предполагает, не может быть результативным, иначе как физически предопределяя волю, и как следствие, ограничивает свободу, как ясно следует из того, что было достаточно подробно изложено в главах предыдущей книги. Во-вторых, это результативное содействие, каким бы оно ни было, дается лишь на добрые дела, ибо Бог ко злу не движет, как будет подробнее показано во второй книге. А в вышеупомянутых свидетельствах предсказываются не только добрые дела, но и грехи при тех или иных условиях, поэтому такое предсказание и предвидение не основывается на подобном воздействии. Малая [посылка] явствует из случая с Саулом, и также может быть добавлен подобный случай с фараоном из 3-й главы книги Исхода: «Я же знаю, что не отпустит вас фараон, иначе как через руку тяжкую»⁴⁷; и ниже: «Я простру руку Свою»⁴⁸ и т.д. В этих словах наличествует одно или даже два условных утверждения, которые [подразумеваются] познанными, а именно, что обычными

⁴⁷ Исх 3, 19: «Но Я знаю, что [фараон] царь Египетский не позволит вам идти, если не принудить его рукою крепкою».

средствами или вспомоществованиями [благодати], если они будут применены, фараон не будет подвигнут к тому, чтобы отпустить [еврейский] народ, и что он будет подвигнут великими знамениями. Именно так, по-видимому, толкует это место Августин в главе 7 книги «О предопределении и благодати», где делает вывод: «Здесь налицо глас Божий, который волю фараона и предвидит, и указывает»⁴⁹. И там же говорит об ожесточении фараона: «В ярком свете предвидения Своего предузнаёт Бог, что [воля] фараона не изменится, даже если таковые знамения будут явлены»⁵⁰.

11. Опровергается пятое возражение. Наконец, необоснованно также и то, что утверждают некоторые, убежденные вышеприведенными свидетельствами, а именно, что Бог знает некоторые из этих условных [событий], о которых Он дал откровение, но не все, но, возможно, лишь те, которые Он особым образом предопределил, пожелал или попустил. Ибо это утверждение совершенно произвольно и ложно; и мы покажем в дальнейшем, что Бог имеет это знание обо всех видах свободных действий, как добрых, так и дурных, как естественных, так и сверхъестественных, как общих, так и частных. Поэтому никакой серьезной причиной не может быть ограничено это знание, так чтобы оно касалось лишь некоторых, а не всех [свободных действий]. Главное, потому что мы покажем, что это знание не может быть основано на предопределении, и уж тем более на попусчении, ибо попущенный результат в силу попусщения не сможет с безошибочностью произойти в будущем, если не будет предпологаемо наличие [у Бога] такового знания, как будет показано в книге второй.

12. Наконец, могу добавить, что способ высказывания исходя из этого предузнания условных [событий] настолько часто встречается в Священном Писании, что явно видно, что это предузнание является всецелым и распространяется на все виды результатов и свободных действий и что Бог максимально использует это предузнание для управления миром согласно Своему провидению, например, когда в 11-й главе книги Бытия говорится: «Вот один народ и один язык у всех, начали делать это и не отступят от помышлений своих, пока на деле этого не завершат»⁵¹. В этих словах явно подразумевается условие, а именно: «Если им не воспрепятствовать», – или: «Если не смешать язык их», – поэтому далее следует: «Итак, пойдем, спустимся и смешаем язык их» и т.д.⁵² И вот из этого предузнания условных [событий] предусмотрел Господь такое средство, каким Он смог бы воспрепятствовать их попытке. Также превосходное место в 24-й главе Евангелия от Матфея: «Если

⁴⁸ Исх 3, 20: «И простру руку Мою и поражу Египет всеми чудесами Моими, которые сделаю среди его; и после того он отпустит вас».

⁴⁹ Augustinus. De praedestinatione et gratia, cap. VI, n. 7 (PL 45, col. 1669).

⁵⁰ Суарес неточно цитирует Августина. Вот что пишет Августин: «Бог в высоком свете Своего провидения предузнал, что фараон и всё это племя не изменит [своего решения] и будет пытаться оружием и войной преследовать народ Божий, который после стольких казней с трудом вырвался [из плена]» (Ibid., col. 1669–1670).

⁵¹ Быт 11, 6: «И сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык; и вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали делать».

⁵² Быт 11, 7: «Сойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого».

бы не сократились дни сии, не спаслась бы никакая плоть, но ради избранных сократятся дни сии»⁵³. Итак, Бог предузнает, что даже избранные были бы одолены скорбями, если бы они продлились дольше, и на основе этого предузнания провидит, что они будут длиться короткое время. Поэтому ясно, что из этого предузнания Бог предусмотрел для избранных Своих по великой щедрости Своей во время благоприятное благодатную помощь, в силу которой они или не падут, или, если падут, будут избавлены. И по этой причине святые приписывают Божественной благодати и провидению то, что они или избавлены были, или предохранены от тех опасностей и искушений, про которые Бог знал, что они приведут к их падению, если они с ними приключатся, согласно стиху из 4-й главы книги Премудрости [Соломона]: «Восхищен был, да не изменит злоба ум его»⁵⁴, – и стиху из 1-й главы книги пророка Исайи: «Если бы Бог не оставил нам семени, уподобились бы Содому»⁵⁵. Подобные места часто встречаются в Писании.

13. Невозможно также против этого первого доказательства привести возражения из тех мест Писания, которые трудны [для истолкования]; ибо то, что можно привести относительно оборота «быть может» и об угрозах, уже было изложено. Можно только [в качестве возражения] привести следующие слова из 14-й главы книги Исхода, где [повествуется, что] Бог, являя знамения, коими побуждал народ Свой к вере, сказал: «Если не послушают слова первого знамения, поверят слову последующего знамения, а если и этим двум знамениям не поверят, поверят третьему»⁵⁶. Этот способ говорения, как кажется, указывает на неопределенность результата при соблюдении первого или второго условия.

Отвечаю, что это свидетельство или не противоречит нашей [позиции], или даже подтверждает ее, ибо эти будущие события не были полностью условными, но полагаемыми в реальности; поэтому не пребывал в неведении Бог, какое действие произвело бы первое, второе и третье знамение. Итак, смысл [данного фрагмента] в том, что некоторые поверят первому знамению, но другие не поверят, затем другие поверят второму знамению и, наконец, все поверят третьему, и, поскольку Бог предвидел это или как абсолютное событие, или также и как условное, Он совершил все эти знамения. И этого достаточно о свидетельствах из Писания.

⁵³ Мф 24, 22: «И если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных сократятся те дни».

⁵⁴ Прем 4, 11: «Восхищен, чтобы злоба не изменила разума его, или коварство не прельстило души его».

⁵⁵ Ис 1, 9: «Если бы Господь Саваоф не оставил нам небольшого остатка, то мы были бы то же, что Содом, уподобились бы Гоморре».

⁵⁶ Суарес не совсем точно цитирует Вульгату, кроме того, в тексте опечатка (цитата не из 14-й, а из 4-й главы книги Исхода). Вот как звучит этот стих в Вульгате: «Если не поверят, говорит, тебе, и не послушают слова первого знамения, поверят слову последующего знамения». Ср. Синодальный перевод: «Если они не поверят тебе и не послушают голоса первого знамения, то поверят голосу знамения другого» (Исх 4, 8).

Список литературы

- Бандуровский, 2001 – *Бандуровский К.В.* «Контингентное» в философии Фомы Аквинского и проблема свободы воли // Историко-философский ежегодник. 2001. № 1999. С. 64–72.
- Вдовина, 2017 – *Вдовина Г.В.* Доказательства существования Бога в «Метафизических рассуждениях» Франсиско Суареса // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 3. С. 69–82.
- Вдовина, 2009 – *Вдовина Г.В.* Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века. М.: Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2009. 648 с.
- Иванов, 2012 – *Иванов В.Л.* Философия истории философии: обязательность и навязчивость исторического // Философия иезуитов как утраченный ключевой элемент научного ландшафта XVII века / Под ред. Е.В. Малышкина. СПб.: Изд-во дом Санкт-Петербургского государственного ун-та, 2012. С. 120–142.
- Мейясу, 2015 – *Мейясу К.* После конечности: Эссе о необходимости и контингентности / Пер. с фр. Л. Медведевой. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
- Скот, 2001 – *Скот И.Д.* Избранное / Пер. с лат. Г. Майорова, И. Лупандина, А. Аполлонова. М.: Издательство францисканцев. 2001. 584 с.
- Шмони, 2002 – *Шмонин Д.В.* Фокус метафизики. Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. СПб.: Санкт-Петербургский государственный горный ин-т (технический ун-т), 2002. 201 с.
- Шохин, 2010 – *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (Античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010. 784 с.
- Adams, 1977 – *Adams R.M.* Middle Knowledge and the Problem of Evil // American Philosophical Quarterly. 1977. Vol. 14. No. 2. P. 109–117.
- Bonet, 1932 – *Bonet A.* La filosofia de la libertad en la controversias teologicas del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII. Barcelona: Imprenta Subirana, 1932. 293 p.
- Burlando, 1996 – *Burlando G.* Scientia conditionata en el Opusculo Teologico II de Francisco Suarez: Mundos posibles fundados en la actividad conceptual de Dios // Revista Seminarios de Filosofia. 1996. Núm. 8. P. 89–135.
- Burlando, 2017 – *Burlando G.* Suarez y los futuros contingentes condicionales en el “Opusculo Teologico Segundo” // Studium. Filosofia y Teologia. 2017. Tomo 20. Fasc. 40. P. 7–26.
- Craig, 1988 – *Craig W.L.* The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez. Leiden: Brill, 1988. 298 p.
- Craig, 1991 – *Craig W.L.* Divine Foreknowledge and Human Freedom: The Coherence of Theism: Omniscience. Leiden: Brill. 1991. 360 p.
- Dekker, 2000 – *Dekker E.* Middle Knowledge. Leuven: Peeters Publishers, 2000. 168 p.
- Groblicki, 1938 – *Groblicki J.* De scientia Dei futurorum contingentium secundum S. Thomam eiusque primos sequaces. Krakow: Facultas Theologica Universitatis Jagellonicae Cracoviensis, 1938. 144 p.
- Knebel, 1996 – *Knebel S.K.* Leibniz, middle knowledge, and the intricacies of world design // Studia leibnitiana. 1996. Vol. 28. No. 2. P. 199–210.
- Molina, 1988 – *Molina L.D.* On Divine Foreknowledge (Part IV of the Concordia) / Trans. by A. Freddoso. Ithaca and London: Cornell University Press, 1988. 304 p.
- Penner – *Penner S.* Bibliography of works on Francisco Suarez, 1850-present. URL: <http://sydneypenner.ca/bib.shtml> (дата обращения: 30.11.2020).
- Penner, 2013a – *Penner S.* “The Pope and Prince of All the Metaphysicians”: Some Recent Works on Suarez // British Journal on the History of Philosophy. 2013. Vol. 21. No. 2. P. 393–403.
- Penner, 2013b – *Penner S.* Free and Rational: Suarez on the Will // Archiv für Geschichte der Philosophie. 2013. Vol. 95. No. 1. P. 1–35.

Penner, 2015 – Penner S. Francisco Suarez, S.J. De scientia Dei futurorum contingentium 1.8. Last revision: October 29, 2015. URL: https://www.sydneypenner.ca/su/dsdfc_1_8.pdf (дата обращения: 30.11.2020).

Pereira, 2007 – Pereira J. Suarez: Between Scholasticism and Modernity. Milwaukee, Wis.: Marquette University Press, 2007. 384 p.

Plantinga, 1976 – Plantinga A. Actualism and Possible Worlds // *Theoria*. 1976. Vol. 42. No. 1–3. P. 139–160.

Schmutz, 2006 – Schmutz J. Qui a inventé les mondes possibles? // *Cahiers de Philosophie de L'Université de Caen*. 2006. Vol. 42. P. 9–47.

Stalnaker, 1976 – Stalnaker R. Possible Worlds // *Noûs*. 1976. Vol. 10. No. 1. P. 65–75.

Francisco Suarez on God's Knowledge of Future Contingent Events

Ivan V. Lupandin

Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies. Pyatnitskaya street 4/2, building 1, Moscow, 115035, Russian Federation; e-mail: ivanlupandin@yandex.ru

The problems of contingency, free will, omniscience and omnipotence of God, possible worlds, posed by the famous representative of the second scholasticism, the Spanish philosopher Francisco Suarez (1548–1617) in his work “On God’s knowledge of future contingent events” are discussed in the historical, philosophical and theological context. Suarez (unlike, for example, Spinoza) recognizes the existence of contingent events in the world, shows that the existence of contingent events does not diminish the omnipotence of God. Suarez, following Thomas Aquinas, shows how it is possible to reconcile the existence of free will, the main source of contingency, with the omniscience of God. As Luis Molina, Suarez recognizes God’s knowledge not only of real, but also of possible future. The originality of Suarez manifests itself in solving the question of how God knows possible future events and, accordingly, possible worlds. Attention is paid to the influence of Suarez’s philosophy on the philosophy of modern times, including Descartes and Leibniz. The reader is also offered a translation of the first chapter of the second part of the essay of the Spanish philosopher and theologian Francisco Suarez “On God’s knowledge of future contingent events”, in which Suarez on the basis of the hermeneutics of the Biblical texts proves the thesis about God’s knowledge of future contingent events, which could have happened, but in reality had not happened and will not happen in the future, disproving the arguments of Catholic theologians Ambrogio Catarino Politi (1484–1553) and Jansenius of Ghent (1510–1576), who questioned the assertion that God possesses such knowledge. The translation is provided with comments, an introductory article and a list of references.

Keywords: possible worlds, contingency, scientia media, freedom of will, future contingent events, second scholasticism

Citation: Lupandin I.V. “Francisco Suarez on God’s Knowledge of Future Contingent Events”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 124–151.

References

Adams, R.M. Middle Knowledge and the Problem of Evil, *American Philosophical Quarterly*, 1977. Vol. 14, No. 2, pp. 109–117.

Bandurovskij, K.V. “«Kontingentnoe» v filosofii Fomy Akvinskogo i problema svobody voli” [The Katechon in Thomas Aquinas philosophy and the problem of free will], *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*, 2001, No. 1999, pp. 64–72. (In Russian)

Bonet, A. *La filosofia de la libertad en la controversias teologicas del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII*. Barcelona: Imprenta Subirana, 1932. 293 p.

Burlando, G. Scientia conditionata en el Opusculo Teologico II de Francisco Suarez: Mundos posibles fundados en la actividad conceptual de Dios, *Revista Seminarios de Filosofia*, 1996, Núm. 8, pp. 89–135.

Burlando, G. Suarez y los futuros contingentes condicionales en el “Opusculo Teologico Segundo”, *Studium. Filosofia y Teologia*, 2017, Tomo 20, Fasc. 40, pp. 7–26.

Craig, W.L. *Divine Foreknowledge and Human Freedom: The Coherence of Theism: Omniscience*. Leiden: Brill, 1991. 360 p.

Craig, W.L. *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden: Brill, 1988. 298 p.

Dekker, E. *Middle Knowledge*. Leuven: Peeters Publishers, 2000. 168 p.

Groblicki, J. *De scientia Dei futurorum contingentium secundum S. Thomam eiusque primos sequaces*. Krakow: Facultas Theologica Universitatis Jagellonicae Cracoviensis, 1938. 144 p.

Ivanov, V.L. Filosofiya istorii filosofii: obyazatel’nost’ i navyazchivost’ istoricheskogo [Philosophy of the History of Philosophy: Obligation and Obsession of the Historical], trans. by E.V. Malyshkin, in: *Filosofiya iezuitov kak utrachennyj klyuchevoj element nauchnogo landshafta XVII veka* [Jesuit philosophy as a lost key element of the 17th century scientific landscape], Saint Petersburg: Izd-vo dom Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 2012. pp. 120–142. (In Russian)

Knebel, S.K. Leibniz, middle knowledge, and the intricacies of world design, *Studia leibnitiana*. 1996, Vol. 28, No. 2, pp. 199–210.

Meillassoux, Q. *Posle konechnosti: Esse o neobhodimosti i kontingentnosti* [After finitude: An essay on the necessity of contingency], transl. by L. Medvedeva. Yekaterinburg-Moscow: Kabinetnyj uchenyi, 2015. 196 p. (In Russian)

Molina, L.D. *On Divine Foreknowledge (Part IV of the Concordia)*, trans. by A. Freddoso. Ithaca and London: Cornell University Press, 1988. 304 p.

Penner, S. “The Pope and Prince of All the Metaphysicians”: Some Recent Works on Suarez, *British Journal on the History of Philosophy*. 2013, Vol. 21, No. 2, pp. 393–403.

Penner, S. Bibliography of works on Francisco Suarez, 1850-present. [<http://sydneypenner.ca/bib.shtml> accessed on 13.11.2020].

Penner, S. Francisco Suarez, S.J. De scientia Dei futurorum contingentium 1.8. Last revision: October 29, 2015. [https://www.sydneypenner.ca/su/dsdfc_1_8.pdf, sccessed on 30.11.2020].

Penner, S. Free and Rational: Suarez on the Will, *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 2013, Vol. 95, No. 1, pp. 1–35.

Pereira, J. *Suarez: Between Scholasticism and Modernity*. Milwaukee, Wis.: Marquette University Press, 2007. 384 p.

Plantinga, A. Actualism Possible Worlds, *Theoria*. 1976, Vol. 42, No. 1–3, pp. 139–160.

Schmutz, J. Qui a inventé les mondes possibles? *Cahiers de Philosophie de L’Université de Caen*. 2006, Vol. 42, pp. 9–47.

Scotus, D. *Izbrannye* [Selected Works], ed. by G. Majorov, I. Lupandin, A. Apollonov. Moscow: Izdatel'stvo franciskancev, 2001. 584 p. (In Russian)

Shmonin, D.V. *Fokus metafiziki. Poryadok bytiya i opyt poznaniya v filosofii Fransisko Suaresa* [Focus of metaphysics. The order of being and the experience of knowledge in the philosophy of Francisco Suarez]. Saint Petersburg: Sankt-Peterburgskij gosudarstvennyj gornyj institut (tehnicheskij universitet), 2002. 201 p. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Filosofiya religii i ee istoricheskie formy (antichnost' – konec XVIII v.)* [Philosophy of religion and its historical forms (antiquity – end of the 18th century)] Moscow: Alpha-M, 2010. 784 p. (In Russian)

Stalnaker, R. Possible Worlds // *Noûs*. 1976, Vol. 10, No. 1, pp. 65–75.

Vdovina, G.V. Dokazatel'stva sushchestvovaniya Boga v «Metafizicheskikh rassuzhdeniyah» Fransisko Suaresa [Arguments for the existence of God in Francisco Suarez' metaphysical disputations], *Vestnik PSTGU. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2017. No. 3, pp. 69–82. (In Russian)

Vdovina, G.V. *Yazyk neochevidnogo. Ucheniya o znakah v skholastike XVII veka*. [The language of the non-obvious. Teachings about signs in 17th century scholasticism]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2009, 648 p. (In Russian)

РЕЦЕНЗИИ

Б.В. Фауль

«Души мы или тела?» Субстанциональный дуализм Р. Суинберна*

Богдан Владимирович Фауль – аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; e-mail: faulbogdan@gmail.com

Данная статья представляет собой анализ работы Р. Суинберна «Души мы или тела?». Суинберн стремится доказать, что существование наших тел не является необходимым для существования нас, хотя, конечно, и не отрицает их ценность. Ментальная субстанция, которую он называет душой, является как необходимой, так и достаточной для существования и индивидуации личности. В статье автор анализирует два центральных аргумента в защиту этого взгляда. Первый аргумент представляет собой решение проблемы тождества личности. Суинберн аргументирует в пользу того, что в современной литературе называют «теорией души», согласно которой мы представляем собой субстанцию с уникальным принципом индивидуации – чтойностью. Второй аргумент представляет собой усовершенствованный аргумент Декарта, опирающийся на возможность внезапного уничтожения тела с сохранением того, что Суинберн называет «Я». В последней части статьи рассматривается ответ Суинберна на центральную проблему данного аргумента, а именно проблему референции к «Я». Автор приходит к выводу, что, хотя аргументация Суинберна и не является достаточной для тех, кто уже имеет физикалистские представления о природе личности, тем не менее он дает хорошие основания считать, что модифицированный аргумент Декарта успешен.

Ключевые слова: субстанциональный дуализм, онтология личности, философия сознания, Рене Декарт, тождество личности, аналитическая метафизика

Ссылка для цитирования: Фауль Б.В. «Души мы или тела?» Субстанциональный дуализм Р. Суинберна // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 152–160.

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 19-011-00604 «Дуалистические концепции в современной философии сознания».

Введение

Ричард Суинберн в первую очередь знаменит своими работами по философии религии и философской теологии. Однако его труды, посвященные эпистемологии и метафизике, не менее ценны и очень высоко оцениваются философским сообществом [Swinburne, 1991; Swinburne, 1997a; Swinburne, 2001]. Он является одним из немногих философов, которые отстаивают радикальную модель в онтологии личности – субстанциональный дуализм, согласно которому мы являемся нематериальными объектами, которые способны существовать после смерти. Книга «Души мы или тела?» [Swinburne, 2019] является развитием метафизического проекта, который Суинберн начал давно и который представляет собой дополнение его общего проекта в рамках философии религии [Swinburne, 1997b; Swinburne, 2013]. Книга представляет собой популярное изложение и развитие идей, которые он подробно выразил в работе «Сознание, мозг и свобода воли» [Swinburne, 2013]. Она является очень точной в своем терминологическом аппарате и в том, каким образом в нее вводятся понятия, каждое из которых оказывается необходимым для развития его аргументации. Более того, в ней содержится более отчетливое выражение картезианских философских интуиций, которые Суинберн оттачивал на протяжении многих лет. Она имеет высокую ценность не только потому, что представляет собой прекрасный образец смелой аналитической метафизики, но и потому, что позволяет раскрыть философские и методологические интуиции, которые могут сподвигнуть человека на более глубокое рассмотрение темы онтологии личности.

В рамках данной статьи я сконцентрируюсь на главных, с моей точки зрения, теоретических ходах в этой книге. Суинберн стремится доказать, что существование наших тел не является необходимым для существования нас, хотя, конечно, и не отрицает их значимости для людей. Ментальная субстанция, которую он называет душой, является как *необходимой*, так и *достаточной* для существования и индивидуации личности. Для доказательства этого тезиса Суинберн предлагает несколько аргументов.

Первый аргумент представляет собой решение проблемы тождества личности. Суинберн аргументирует в пользу того, что часто называют «теорией души», согласно которой мы представляем собой субстанцию с уникальным принципом индивидуации – *чтойностью*. Таким образом, некоторый человек X тождественен Y в том случае, если X и Y имеют одну и ту же душу. Однако, как считает Суинберн, эта аргументация показывает лишь *необходимость* души для тождества личности, но не ее *достаточность*.

Второй аргумент, представляющий собой реконструкцию аргумента Рене Декарта, устанавливает *лишь достаточность* существования души для существования человека, как считает Суинберн. Аргумент Декарта, по его мнению, доказывает истинность *условной* пропозиции, что если у X есть душа, то X может продолжить существовать без тела (р. 70). Однако этот аргумент сам по себе не отвечает на вопрос о том, действительно ли личности имеют душу. Иными словами, аргумент Декарта не демонстрирует, что существование души *необходимо* для существования личности.

Вывод, что существование души необходимо и достаточно для существования личности, таким образом, может быть достигнут посредством *объединения аргумента Декарта с аргументом в пользу простой теории тождества*. Однако, как считает Суинберн, *модифицированная версия аргумента Декарта* способна установить как необходимость, так и достаточность существования души для существования личности (р. 75–77). Иными словами, этот модифицированный аргумент устанавливает, что мы являемся душами. Я начну с рассмотрения аргумента в рамках дискуссии о тождестве личности, а потом перейду к модифицированной версии аргумента Рене Декарта, проигнорировав реконструкцию оригинального картезианского аргумента.

Тождество личности

В дискуссии о тождестве личности имеется несколько проблем, центральная из которых может быть сформулирована следующим образом: при каких условиях личность X в момент времени t_1 нумерически тождественна личности Y в момент времени t_2 ? *Нумерическое* тождество отличается от *качественного* тождества: два объекта могут быть качественно тождественными, но быть, тем не менее, разными объектами – т.е. не быть тождественными нумерически. Суинберн вводит большое количество различий и очень удобно классифицирует теории тождества личности (р. 42–67). Для краткого рассмотрения его подхода нам достаточно взять самую грубую дистинкцию, которую он вводит: Суинберн различает *комплексные* и *простые* теории тождества.

С точки зрения комплексных подходов тождество личностей X и Y анализируется в терминах отношений между различными свойствами, имеющихся у X и Y . Комплексные теории могут быть физическими теориями, психологическими теориями или их синтезом. Например, с точки зрения физических теорий тождество между X и Y анализируется либо с точки зрения того, имеет ли Y тот же организм/часть организма, что и X , либо же является ли организм/часть организма Y следствием развития организма X . С точки зрения психологических теорий тождество между X и Y анализируется либо с точки зрения того, имеет ли Y те же необходимые психологические свойства/память, что и X , либо же имеется ли «достаточная связанность» между психологическими свойствами X и Y .

Суинберн формулирует два возражения к комплексным теориям тождества, первое из которых – *возражение от случайности* – применяется ко всем видам подобных теорий, тогда как второе – *возражение от множественных кандидатов* – только к некоторым (р. 52–55). Возражение от случайности основывается на идее, что для каждой комплексной теории тождества возможно создание пограничного случая, в котором предлагаемый комплексный критерий тождества оказывается *случайным*. Например, если для выживания личности X в результате операции на мозге необходимо сохранение хотя бы 50% мозга, напрашивается вопрос о том, почему личность не выживает при условии сохранения 49%? Суинберн апеллирует к интуициям, что тождество личности попросту не может зависеть от таких незначительных и случайных

фактов. Предположим, что человек претерпевает две операции: в первой ему сохраняют 51% мозга, а во второй – вырезают еще 2%. В результате, человек остается с 49% исходного мозга (р. 53). Каким образом реальность «подсчитывает» эти проценты? Если для выживания личности достаточно сохранение половины мозга, то исходная личность переживет обе операции. Однако в этом случае, если бы личность сразу оставили с 49%, то исходная личность не выжила бы. Если реальность «подсчитывает» проценты мозга исходя из исходного объема – 100%, то личность не переживет вторую операцию. Однако разница между личностью после первой и после второй операциями совершенно незначительна. Суинберн считает, что все комплексные теории тождества личности порождают подобные «экзотические решения», которые кажутся совершенно неправдоподобными: «Кажется, что есть значимая истина о том, выживет ли P1, которая не может быть установлена случайным философским определением такого вида» (р. 53).

Второе возражение, которое Суинберн называет *возражением от множественных кандидатов*, относится не ко всем подходам. Исходя из этого возражения, для некоторых комплексных теорий тождества возможна ситуация, в которой имеется более одного кандидата на роль личности X – Y и Z, притом что Y и Z удовлетворяют предлагаемому комплексному критерию тождества личности. В философской литературе это возражение обычно обналичивается посредством парадокса симметричного рассечения личности на равные физические части с сохранением всех необходимых психологических свойств. В данном случае реальность «не способна решить»², кто из кандидатов Y и Z является личностью X. Это довольно известная проблема в дискуссии о тождестве личности, которую Суинберн рассматривает в качестве недостатка некоторых комплексных подходов.

Поскольку все комплексные стратегии страдают от одной или двух этих проблем, Суинберн приходит к выводу, что единственное решение – это *простая теория тождества*. Он рассматривает существующие критерии тождества не как онтологические критерии, а как *эпистемические*. Иными словами, на основании анализа биологической или психологической связанности мы получаем свидетельства о том, каким образом функционирует тождество личности. Однако свидетельства остаются лишь свидетельствами, и в некоторых случаях (например, в случае с рассечением) мы не можем знать того, тождественны ли X и Y или нет. В связи с этим Суинберн делает вывод, что тождество является базовым фактом мира, что личности X и Y могут быть тождественны или нет просто так, в качестве базового факта. Реальность «принимает

² Утверждения наподобие «реальность способна / не способна решить» приводятся для упрощения текста. Они не содержат онтологических предположений, что реальность обладает сознанием, волей, или, что она способна действовать. Метафизические модели, которые конструируют философы, могут содержать или не содержать ресурсы для решения проблем, таких как «рассечение личности». Под утверждениями вида «реальность способна / не способна решить, X, либо не-X», таким образом, понимается следующее: метафизическая модель реальности содержит / не содержит принципы, в соответствии с которыми X, либо не-X.

решение» о том, тождественны ли X и Y на основании того, являются ли X и Y одним объектом или нет.

Трактовка удовлетворительности этого решения зависит от метафилософских критериев выбора теории. Суинберн считает, что абсолютно естественно предполагать ограниченность наших способностей и то, что в некоторых случаях мы не можем *знать*, тождественны ли X и Y или нет. Однако дело в том, что в некоторых случаях *никакой объем свидетельств* не может дать знания о тождестве, что делает тождество абсолютно *необъяснимым*. Таким образом, выбор между комплексными и простой теорией тождества сводится к следующему: либо (1) тождество *объяснимо*, но есть случаи, объяснения которых кажутся случайными либо же объяснениями ad-hoc; либо (2) тождество необъяснимо и неанализируемо, но реальность всегда содержит ресурсы для того, чтобы избежать проблематичных случаев. Иными словами, в рамках одних моделей мы имеем метафизическое объяснение, но это объяснение кажется либо случайным, либо неестественным; в рамках другой модели мы отказываемся от объяснения вообще, не получая дополнительных теоретических проблем.

Конечно, сторонники комплексных теорий тождества заявят, что их объяснения не являются случайными или решениями ad-hoc. Суинберн, в свою очередь, аргументирует, что он не отказывается от объяснения как такового. Это раскрывается на основании того, что он называет «*принципом тождества композитов*». Исходя из этого принципа, необходимо, что, если объекты X и Y тождественны, они должны иметь тождественную часть – композит. Учитывая всю критику комплексных теорий, единственным кандидатом, объясняющим тождество личности, является *человеческая душа* – то, что мы называем «я». Таким образом, Суинберн все же предлагает критерий того, как реальность «должна определять», являются ли X и Y тождественными, а это, по большому счету, и есть объяснение. Тем не менее необъяснимым остается то, *почему* в проблематичных случаях, например рассечения личности X на Y и Z, оказывается, что X тождественен Y, а не Z (или наоборот). Этот принцип, отвечающий за назначение тождества, в конечном итоге остается непостижимым. Иными словами, насколько я могу судить в данный момент, модель Суинберна объясняет далеко не все, точно так же, как и комплексные теории тождества не могут элиминировать всех случайностей и ad-hoc-решений.

Картезианский аргумент

Далее Суинберн переходит к аргументу Рене Декарта и совершенствует его следующим образом:

Первая посылка: Я являюсь субстанцией, которая мыслит.

Усовершенствованная вторая посылка: представимо, что, «пока я мыслю, мое тело внезапно уничтожается».

Третья посылка: не представимо, что я одновременно мыслю и не существую.

Усовершенствованная лемма: Я являюсь субстанцией, для которой пред- ставимо, что она может продолжить существовать, тогда как мое тело внезап- но уничтожается.

Четвертая посылка: не представимо, что какая-либо субстанция может по- терять все свои части одновременно и, тем не менее, продолжить существовать.

Усовершенствованный вывод: Я являюсь душой, субстанцией, чье един- ственное сущностное свойство – это способность мыслить (р. 78–79).

Данный аргумент является формально правильным, в контексте полного текста. Первая посылка не утверждает ничего спорного, как считает Суин- берн. Он рассматривает процесс мышления в качестве датума и считает отри- цание этого датума, как можно понять из такста, метафилософским недостат- ком. Вторая посылка, которую Суинберн называет «усовершенствованной второй посылкой», требует прояснения.

Предполагаю, что вы обратили внимание на то, как Суинберн модифици- рует известное всем рассуждение Декарта посредством представления внезап- ного уничтожения тела, *вместо знакомого представления существования без тела в целом*. Суинберн заметил, что с аргументом Декарта оказывается совме- стимо следующее положение дел: если бы Декарт существовал без тела с само- го начала, в этом случае он имел бы душу, которая осуществляла бы мысли- тельный процесс. Однако в данный момент он имеет тело, и, вероятно, именно тело мыслит, а души у него нет. Иными словами, Суинберн считает исходный аргумент Декарта несовершенным именно в его представимости, поскольку та ситуация, которую предлагает представить Декарт, не устанавливает *необходи- мости* существования души для личности (р. 76). Именно для этого Суинберн вносит этот *процессуальный компонент*, усиливая и, скажем так, модально за- земляя вывод. Если прямо сейчас я мог бы продолжить существовать без тела, то это значит, что прямо сейчас я имею сущностный элемент – душу, которая осуществляет процесс мышления. Суинберн уверен, что наше существование после внезапного уничтожения тела действительно представимо: во-первых, каждый способен представить это, проведя «картезианскую медитацию», а во-вторых, околомертные переживания (пусть, вероятно, и ложные) предоставляют ресурсы для доказательства подобной представимости.

Третья посылка очевидна, по мнению Суинберна (р. 74). Из трех посылок следует то, что он называет «усовершенствованной леммой», в которой утвер- ждается, что мы действительно являемся субстанцией, которая может суще- ствовать после смерти тела. Этот шаг может показаться проблематичным и формально не следующим из предыдущих посылок, однако тут следует по- подробнее рассмотреть терминологию Суинберна.

Многие философы считают, что из представимости не следует возмож- ность. Основная интуиция в том, что мы не можем познавать мир, основывая- ясь на ресурсах нашего воображения. Любой аргумент, основанный на пред- ставимости, таким образом, может быть подвергнут критике именно в этом переходе. Суинберн отождествляет логическую возможность с метафизиче- ской возможностью, следуя традиции Крипке и Патнэма. Однако из самого этого отождествления мы не получаем инструмента, позволяющего «неза- метно» приводить читателя к нужным выводам (р. 113–114). Представимость

Суинберн трактует как логическую непротиворечивость, что в литературе иногда называется *негативной представимостью*. Мысль Суинберна можно выразить следующим образом: утверждения о тождестве вида «*a* есть *b*» являются *логически необходимыми*. Если личность тождественна телу или мозгу, т.е. *является* телом или мозгом, то *логически невозможно* существование личности без существования тела. Для всех тождественных объектов все, что истинно утверждается об одном объекте, с необходимостью истинно и о другом объекте. Таким образом, если *логически возможно* существование личности после уничтожения тела, то личность, оказывается, не была тождественна телу с самого начала. В противном случае, если личность является телом или находится в другом типе необходимой зависимости от тела, то существование личности после смерти тела является логически невозможным. В результате, наиболее противоречивая посылка – это усовершенствованная вторая посылка, поскольку может оказаться, что существование личности после смерти тела логически невозможно и, следовательно, непредставимо. Четвертая посылка основана на принципе тождества композитов, которую мы уже затронули. Усовершенствованный вывод следует из предыдущих посылок с небольшим дополнением, концентрация на котором не является важной для понимания сути аргументации Суинберна. В следующем разделе я рассмотрю то, каким образом он отстаивает истинность самой проблематичной посылки аргумента – усовершенствованной второй посылки.

Кто мы?

Наибольшее беспокойство в аргументе вызывает тот факт, что мы не знаем, является ли утверждение «я мог бы существовать после уничтожения тела» логически возможным, т.е. *представимым*. Вполне может оказаться, что, когда мы отсылаем к объекту, который мы называем «я», мы отсылаем, например, к мозгу или какой-то его части. Однако Суинберн утверждает, что мы прекрасно знаем, что такое «я», и, когда отсылаем к «я», мы знаем, что не отсылаем к чему-то, выходящему за пределы феноменального поля. Подобный ход делает Д. Чалмерс в своем аргументе представимости, когда утверждает, что первичный и вторичный интенционалы сознания совпадают [Chalmers, 2010]. Для доказательства того, что мы знаем, к чему отсылаем, когда отсылаем к «я», Суинберн вводит понятие *информативного и неинформативного десигнаторов*.

Под десигнаторами понимаются понятия, которые *отсылают к чему-то*. Кратко, информативный десигнатор – это такой десигнатор, который предоставляет нам знание о том, что значит для десигнируемого объекта быть этим самым объектом. Неинформативный десигнатор – это такой десигнатор, который не предоставляет нам этого знания. Например, в прошлом люди не имели информативного десигнатора «вода», поскольку не знали того, что делает воду водой, а именно ее молекулярная структура H_2O . На сегодняшний день мы можем использовать информативный десигнатор H_2O , который сам по себе предоставляет информацию о том, что значит для десигнируемого объекта быть этим объектом (86–97).

Таким образом, возражение на вторую посылку, в сущности, является следующим: «я» не является информативным десигнатором – мы не знаем, какова сущность объекта, к которому мы отсылаем посредством слова «я». Для ответа на это возражение Суинберн начинает с анализа феноменальных концептов, таких как, например, «красный». Он утверждает, что мы способны мгновенно распознать красный цвет, знаем то, каково это видеть его, и, следовательно, знаем то, что имеем в виду, когда отсылаем посредством слова «красный» к некоторым своим ощущениям. Он предполагает, что слово «красный», таким образом, кажется хорошим кандидатом на то, чтобы считаться информативным десигнатором. Поскольку мы имеем привилегированный доступ к своим ментальным состояниям, никто лучше нас не может знать природу красного цвета в том виде, в котором он является нам в феноменальном поле. Подобный ход он делает и в отношении десигнатора «я». Он утверждает, что мы знаем необходимые и достаточные условия применения понятия «я», поскольку имеем привилегированный доступ к своим ментальным состояниям и можем отослать к самим себе, и никто лучше нас самих не знает, что значит быть собой. Эксплицитно это не выражается, но я думаю, что Суинберн руководствуется следующей интуицией: если «я» не является информативным десигнатором, то тогда неясно то, что вообще может являться таковым. Сложность состоит в том, что эти соображения предоставляют основания считать, что «я» – это информативный десигнатор, однако их недостаточно для однозначного установления этого факта. В любом случае имеется эпистемическая вероятность, что «я» отсылает не только к ментальному концепту «я», но также и к чему-то еще, выходящему за пределы нашего феноменального поля. Тем не менее Суинберн предоставляет очень хорошие основания считать, что «я» является информативным десигнатором, и если он достигает этой цели, то мы автоматически получаем истинность субстанционального дуализма.

Заключение

Таким образом, посредством этих аргументов Суинберн пытается продемонстрировать, что мы с необходимостью являемся душами, можем существовать после смерти тела и способны знать об этом. Как однажды остроумно заметил Питер Ван Инваген, аналитические философы любят три вещи больше всего: «логику, науку и здравый смысл» [Inwagen, 1997]. Однако они редко бывают идеально совместимы, в связи с чем разные философы склоняются к различной оценке ценности элементов этой триады. Ричард Суинберн продемонстрировал стратегию мысли, которая в первую очередь опирается на наш опыт и на то, что мы можем рассматривать в качестве «здорового смысла» в нашем феноменологическом поле. Конечно, его выводы не станут абсолютно убедительными для тех, кто заранее скептически относится к подобного рода «устаревшей кабинетной философии» либо уже имеет устоявшиеся физикалистские убеждения и интуиции. Однако это работа – прекрасный образец доступного изложения довольно сложных философских концептов, аргументов, а также философских и метафилософских интуиций.

“Are We Souls or Bodies?” R. Swinburne’s Substantial Dualism*

Bogdan V. Faul

St. Petersburg State University, Institute of Philosophy, Philosophy of Science and Technology Department. Mendeleevskaya Line 5, St. Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: faulbogdan@gmail.com

This article is a review of R. Swinburne’s book, “Are we bodies or souls?”. Swinburne seeks to prove that the existence of our bodies is not necessary for the existence of us, although he certainly does not deny their value. The mental substance, which he calls the soul, is both necessary and sufficient for the existence and individuation of persons. In this article the author analyzes two central arguments in defense of this view. The first argument is a solution to the problem of personal identity. Swinburne argues for what the modern literature calls “soul-theory”, according to which we are a substance with a unique principle of individuation – thisness. The second argument is a modification of Descartes’ argument, relying on the possibility of the sudden destruction of the body with the preservation of what Swinburne calls «I». The last part of the paper examines Swinburne’s response to the central problem of this argument, namely, the problem of reference to «I». The author concludes that, although Swinburne’s argument is not sufficient for those who already has physicalistic beliefs about the nature of persons, he nevertheless makes a good case that Descartes’ modified argument is successful.

Keywords: substance dualism, ontology of persons, philosophy of mind, René Descartes, personal identity, metaphysics

Citation: Faul B.V. “«Are We Souls or Bodies?» R. Swinburne’s Substantial Dualism”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 152–160.

References

- Chalmers, D.J. *The Character of Consciousness*. N.Y.: Oxford University Press, 2010. 624 p.
- Inwagen, P. Foreword, *Material Constitution. A reader*. M.C. Rea: Rowman & Littlefield Publishers, 1997, pp. ix–xii.
- Swinburne, R. *Justification of Induction*. London: Oxford University Press, 1991. 188 p.
- Swinburne, R. *Simplicity as Evidence of Truth*. Milwaukee: Marquette University Press, 1997a. 71 p.
- Swinburne, R. *The Evolution of the Soul*. 2nd edition. Oxford: N.Y.: Clarendon Press, 1997b. 376 p.
- Swinburne, R. *Epistemic Justification*. Oxford, N.Y.: Clarendon Press, 2001. 272 p.
- Swinburne, R. *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 242 p.
- Swinburne, R. *Are We Bodies or Souls?* Oxford: Oxford University Press, 2019. 208 p.

* The reported study was funded by RFBR according to the research project No. 19-011-00604 “Dualism in contemporary philosophy of mind”.

С.А. Коначева

Крест и слава в постметафизической перспективе*

Светлана Александровна Коначева – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой современных проблем философии. Российский государственный гуманитарный университет, Российская Федерация, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: konacheva@mail.ru

Анализируется новейшая монография Дж.Д. Капуто «Крест и космос: Теология трудной славы». Проект Капуто исследуется как одна из наиболее репрезентативных экспликаций постметафизического дискурса в современной теологии. Рассматриваются ключевые понятия теологической герменевтики Капуто – невозможное, событие, Царство Божие, как контекст для радикальной теологии креста. Акцентируется внимание на мессианском характере события, свидетельствующем о его открытости для удивительных возможностей, которые составляют даже возможность невозможного. Выделяются основные контуры теологии креста в ранних работах Капуто, где крест осмысливается как парадигматическое выражение события царства. В анализе работы «Крест и космос» обозначаются пути радикализации теологии креста и стратегия реинтерпретации понятия божественной славы. Особое внимание уделяется проблеме метода, указываются феноменологические основания теопозитического метода, применяемого Капуто, выделяются особенности данного метода, которые становятся основанием для критики со стороны аналитической теологии. Показывается, что радикальная теология креста может быть понята как герменевтика неограниченных трансформаций в этом мире, теология божественного призыва, погруженного во временность и смертность.

Ключевые слова: невозможное, событие, теология креста, теология славы, теопозитика

Ссылка для цитирования: Коначева С.А. Крест и слава в постметафизической перспективе // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 161–172.

* Рецензия на книгу: *Caputo J.D. Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory.* Bloomington: Indiana University Press, 2019. 289 p.

В основании проекта преодоления метафизики в философии и теологии XX в. несомненно лежит *theologia crucis* Мартина Лютера. Молодой Хайдеггер в своем стремлении к переоткрытию истоков и освобождению от концептуальных схем в значительной степени следовал по стопам молодого Лютера, который, полагая, что изначальное христианство было замещено аристотелевской схоластикой (*theologia gloriae*), попытался возродить исходный опыт Нового Завета, сосредоточенный на фактическом и историческом событии «креста». В начале XXI в. американский теолог Джон Капуто в работе «Крест и космос: Теология трудной славы» стремится найти путь, который позволит тематизировать крест, не вычеркивая славу, а радикализируя ее, позволит помыслить другую, трудную славу, погруженную во время и воплощенную в смертную плоть, где страдание и слава неразрывно связаны. Точкой отсчета этой работы стали размышления апостола Павла о кресте как слабости и глупости, взятые из Первого Послания к Коринфянам, Капуто также обращается к теологии Мартина Лютера – от размышлений Лютера о способе существования богослова креста (*Theologis crucis*) до представления о сокрытом Боге (*Deus absconditus*). В Гейдельбергских диспутациях (1518) Лютер противопоставляет «теологии славы», которая, полагаясь на видимые вещи, созданные Богом, пытается с помощью разума и аналогии подняться до высот невидимого бытия Бога. Крест, утверждает он, разрушает все человеческие притязания на славу. Скорее, крест призывает нас смотреть на Бога, скрытого вместе с Иисусом в его страданиях, чтобы там, где, по-видимому, славы нет, правильно увидеть Божью славу. Божья слава, правильно понимаемая, согласно Лютеру, порождает нечто невозможное. Указывая на Гейдельбергские диспутации, Капуто выражает надежду, что этот революционный текст снова заговорит с нами, но его работа также творчески проникает туда, куда Лютер, возможно, и не предполагал, – к радикальной теологии креста, которая простирается, по сути, до теологии творения и рисует образ Царства Божьего, в котором «смерть присуща жизни, победа – поражению, сила – слабости, слава – кресту» (р. 5). Размышляя о сложностях примирения космологии и поэтики креста, Капуто наряду с апостолом Павлом и Мартином Лютером вступает в диалог с такими современными мыслителями, как Жак Деррида, Кэтрин Келлер, Долорес Уильямс и многими другими. Некоторые исследователи причисляют труды Капуто к так называемой «теологии смерти Бога», однако сам он в предисловии подчеркивает, что «радикальная теология креста – это не теология смерти Бога, а теология смертного Бога, живого, страдающего, уязвимого и подверженного смерти» (р. 3). В то время как Лютер бросает вызов человеческим притязаниям на славу в своей теологии Креста, его цель – преодолеть теологию или логику исполнения в истолковании славы. Капуто отстаивает теологию или логику открытой трансформации. Такая теология является полностью эсхатологическим предприятием, но это не эсхатология, которая претендует на какое-либо ясное видение конца времени. Скорее перед нами предстает эсхатология разрыва, события, когда Бог непредсказуемо открывает невозможные пространства в мире, так что Царство Божье может проявиться как победа настойчивости призыва над существованием реального и несправедливого мира, слабости Бога над силой мира.

Разрабатываемая Капуто теология креста суммирует и усиливает многие темы из ранних работ («Слабость Бога» (2006), «Настоятельность Бога» (2013), «Глупость Бога» (2018), поэтому, прежде чем перейти к более детальному анализу «Креста и космоса», напомним ключевые понятия его радикальной герменевтики. Начнем с понятия невозможного, присутствующего также и в текстах Лютера. Для Лютера его собственное оправдание перед Богом казалось невозможным; для Капуто кажется невозможным проявления истинной справедливости в мире. Как уже отмечалось, рассуждения Капуто о «невозможном» проистекают из его взаимодействия с философией Деррида [Caputo, 2007, p. 53]. Капуто отмечает, что для Деррида «Невозможное есть <...> то, что превосходит или превышает эту будущую возможность», оно превосходит горизонтальную возможность более радикальной вертикальностью и трансцендентностью приходящего [Ibid., p. 47]. Таким образом, невозможное – это изменение игрового поля. Ожидание невозможного – это движение в царство предвосхищающего пришествия, а не в предсказуемое будущее. По мнению Деррида, мессианское ожидание влечет за собой как острое ощущение отсутствия справедливости в текущей реальности, так и призыв действовать во имя справедливости в ожидании ее мессианского прихода. Капуто также стремится выйти за пределы любой бинарной оппозиции между возможным и невозможным, показывая вместо этого их взаимопринадлежность и характеризует невозможное как выходящее за рамки предсказуемого и предвидимого: «Мы должны говорить <...> о невозможном событии, невозможном, которое не просто невозможно, которое не является просто противоположностью возможного, это также условие или шанс возможного. Невозможное – это сам опыт возможного» [Caputo, 2006, p. 2].

Наряду с невозможным еще одной важной категорией мысли Капуто, указывающей на мессианские ожидания, является «событие». Событие, по его словам, – это «то, что выражается, реализуется или приобретает форму в том, что происходит» [Ibid., p. 8]. События хрупкие и все же провокационные, они всегда проявляются в осязаемых манифестациях, но никогда не сводятся к ним. Таким образом, имена связаны с событиями, но не должны быть смешаны с ними. Капуто утверждает: «Хотя имя содержит событие, событие в принципе не может содержаться в имени, собственном или общем» [Caputo, 1997, p. 78]. Лучшее, что может сделать имя, – указывать на события или, как говорит Капуто, «укрывать» их. Имена – это попытки определить событие, но события всегда выходят за пределы имени, так что имена никогда нельзя воспринимать как буквально соответствующие событию. Приходящий характер события сигнализирует о его открытости для удивительных возможностей, которые составляют даже возможность невозможного. В обсуждении события мы можем различить стремление Капуто выйти за пределы телеологических положений. События несут что-то новое и неожиданное, но невозможно знать, будет ли грядущее благим. Обращаясь к имени «Бог», Капуто утверждает, что его следует понимать как «гавань для событий». Другими словами, произнесение имени Бога предстает как мессианская мольба о справедливости, стремление подтвердить приход царства невозможного. У Бога нет онтологического веса или силы присутствия. Скорее, Бог – это вечное обетование царства.

В настоящее время Бог – всего лишь слабое нарушение статус-кво, скрытое течение, предлагающее альтернативный идеал тем, кто принимает царство. Для Капуто деконструкция становится призывом к неопределенной вере и безграничной надежде на грядущее событие, на появление *tout autre*. Надежда на пришествие Другого указывает на глубокую мессианскую структуру деконструкции. Действительно, Капуто видит в этой надежде на приход Другого, в этом союзе с невозможным, близкую параллель между Деррида и ветхозаветными пророками. При этом дерридианский поворот к мессианской структуре сохраняет принципиальную открытость: то, что грядет, на самом деле никогда не может прийти. В самом деле, если бы Другой появился, он был бы аннулирован как *tout autre*; такова невозможность появления Другого. Сама функция Мессии – не приходить, а «пробуждать или провоцировать приход», – говорит Капуто. Мессианская идея включает в себя определенную структурную открытость, неразрешимость, которая следит за тем, чтобы последнее слово никогда не произносилось. По этой причине Капуто, как и Деррида, ссылается на еврейскую историю, рассказанную Морисом Бланшо, о Мессии, однажды появившемся у ворот Рима в одежде нищего. Когда человек признает Мессию, его единственный вопрос: «Когда ты придешь?» Даже когда Мессия прибыл в настоящее время, человек живет в ожидании пришествия Мессии в будущем. Мессия всегда грядет. Эта мессианская чувствительность противостоит традиционной христианской теологии, которая рассматривает Иисуса как пришествие Мессии. Тем не менее эта невозможность прибытия грядущего не только не является негативной для Капуто, но и защищает неопределенность и неуловимость пришествия. В этом можно увидеть действующую логику открытости. Для Капуто именно невозможность наступления пришествия превращает его в апорию, переживание невозможного. Невозможное ожидание Мессии – это начало, отправная точка, молитва о том, чтобы Бог пришел к богом забытому миру.

Третий ключевой образ – «Царство Божие», также понимается через отсылку к невозможному. Роль царства заключается не в том, чтобы описывать то, что есть, а в том, чтобы вызвать «желание по ту сторону желания, жажду трансформации, обновления, возрождения, о котором мы молимся и плачем» [Caputo, 2006, p. 277]. Царство – это то, что призывает или призывается. Капуто рассматривает Царство как «желание *дара*, выходящего за рамки экономии, *справедливости* за пределами закона, *гостеприимства* за пределами права собственности, *прощения*, не имеющего границ, для появления *tout autre* за пределами присутствия того же самого» [Ibid., p. 141]. Даже именование «Царство» становится ироничным переворотом, поскольку это царство является скорее антиавторитарным событием, чем иерархическим правоприменительным режимом. Капуто описывает Царство как священную анархию, когда больные исцеляются, мертвые воскресают, а вода превращается в вино. Таким образом, жить в царстве значит горячо молиться о грядущем событии, искать справедливость в конкретном пространстве единичного. При этом призыв к справедливости всегда должен быть контекстуализирован, а не изложен в общих принципах. Для Капуто Царство – это пространство перемен во имя справедливости, которое появляется в мире, но никогда не может быть очерчено с точностью.

В ранних работах крест выступает как парадигматическое выражение события Царства. Капуто сосредоточен на павловском *logos tou staurou* из 1 Кор 1:18, где апостол Павел указывает на то, что Бог выбирает слабых и смиренных для царства, населенного изгнанными мирской властью. В конкретном образе Иисуса Капуто акцентирует оправдание повседневности. Он утверждает: «Иисус считал повседневность не сферой отпадения от Бога, не тем, что Лютер называл богооставленностью, но ритмом Бога во времени, тем, как Бог дает время изо дня в день» [Caputo, 2007, p. 63]. Иисус советует не поддаваться тревоге, а, скорее, позволять Царству Божьему приходить к нам каждый день. Невозможная ситуация, в которой мы находимся, предполагает Капуто, заключается в том, что, хотя мы должны планировать и работать на будущее, Царство подрывает любую уверенность в том, что произойдет. И на кресте Иисус верен своему посланию о Царстве. Слабая сила Бога, явленная на кресте, проявляется в решении Иисуса выбрать прощение вместо ненависти и протест против несправедливости. По мнению Капуто, в текстах апостола Павла крест является манифестацией события слабой силы, сокрытой в имени Бога. Имя Бога проявляется в Иисусе на кресте, утверждает Капуто, через акт прощения перед лицом насилия. Как деяние Царства крест предъявляет нам требования во имя Бога. Он подчеркивает, что требования, которые действительно являются событиями, зависят от нас, ждут, чтобы мы откликнулись, осознали или актуализировали их, что означает сделать Бога реальностью, дать Богу тело и воплощение, силу и действительность. Теология креста, таким образом, становится призывом к нам возгласить мессианскую мольбу о том, чтобы Царство пришло перед лицом угнетения, и требованием, чтобы мы участвовали в его пришествии. Капуто связывает призыв против несправедливости непосредственно с крестом, не поддаваясь теологии свершения истории, характерной для немецкой протестантской традиции от Лютера до Гегеля. Бездна неразрешимости, акцентированная Капуто, держит будущее открытым, так что в конце истории нет окончательного деяния Бога, которое могло бы очистить мир от беспорядка и несправедливости. Крест – это призыв к справедливости и возможность ответить, но без каких бы то ни было гарантий.

В «Кресте и космосе» Капуто продолжает и радикализирует указанные ходы мышления. Сопрягая Лютера и Деррида, он описывает теологию креста не как самонадеянное человеческое восхождение к Богу (теология славы), но как божественное нисхождение к смирению человеческого состояния: «вместо теологии сверху, теология снизу; <...> вместо обожествления человечества – очеловеченный Бог; вместо Бога, который убивает своих врагов, – страдающий и побежденный Бог, арестованный, замученный и казненный» (p. 2). Что же в данном случае понимается под радикализацией? Для Капуто важно избежать сопряжения креста с икономией вечной славы. Он предлагает отказаться от редуцирования послания о кресте к трем ложным способам понимания:

- стратегия, которую мы преподносим сильным, чтобы заставить их врасплох;
- хорошая инвестиция с долгосрочным вознаграждением;
- докетизм, превращающий страдание и слабость в видимость, за которой скрывается реальное действие и сила (p. 4).

Логос креста должен быть принят без компромисса, без условий, без страсти, без причины. В противном случае глупость была бы чистой хитростью, смерть – просто кажущейся смертью, и теология креста была бы маскировкой, за которой скрывается теология славы. На всем протяжении своей работы Капуто снова и снова будет повторять, что трудность – это не средство достижения славы, напротив, слава заложена в трудности. Смерть, поражение и слабость не должны пониматься как те ступени на лестнице восхождения к славе, которые в финале преодолеваются и отбрасываются. Распятие было не мирской победой, а сокрушительным поражением, которое показывает нам, что Царство Божие не является силой и победой в их мирском понимании. В кресте и воскресении явлена победа призыва к справедливости над жестокостью мира, победа слабости Бога над силой мира: «Царство Божие восходит из руин мира во славу, которую мир не постигает. Крестный путь – это не путь к славе, но слава пути» (р. 5).

Избегать компромиссов в истолковании креста помогает Капуто обращение к размышлениям Лютера о *Deus absconditus*. Это понятие относится к одному из самых дискуссионных в наследии Лютера. Большинство исследователей указывают, что Лютер говорит о сокрытии Бога двумя разными способами. Первое, более известное, заключается в том, что Бог сокрыт в своем Откровении. Люди неправильно познавали Бога через дела, поэтому необходимо познавать Его как сокрытого в страданиях. Именно это переживание сокрытости улавливает Кьеркегор в своей концепции Бога как «инкогнито», т.е. Бога, принимающего неузнаваемую форму слуги. Однако второе переживание сокрытия Бога у Лютера более радикально. Это Бог сокрытый и за своим Откровением. Второй смысл указывает на «нагого» Бога, не явленного через Христа; здесь *Deus absconditus* знаменует собой ужасающую и хаотическую встречу с божественным. Эту божественную бездну, очевидно, нельзя назвать «благой» или даже «любящей». Божественная бездна хаотична и неоднозначна, и поэтому, по Лютеру, мы должны бежать к надежности креста, оставить в покое невыносимую двусмысленность «нагого» Бога и прилепиться к милосердному Богу, известному во Христе. Капуто видит в понятии *Deus absconditus* точку радикализации лютеровской теологии креста. Сокрытый Бог скрыт одновременно от философов и теологов, от разума и откровения. Капуто полагает, что Лютер рискнул поставить под сомнение само Откровение, увидел, что за Богом, открывшимся в Откровении, «уже ускользнул действительно реальный Бог <...>, скрылся, удалился, укрывшись от Откровения, снова спрятался, на этот раз глубже, темнее» (р. 6). В переживании сокрытости сама теология креста распята, деконструирована и самодеконструирована. По мнению Капуто, Лютер, показывая, что Бог как он есть, находится за пределами разума и откровения, превращает теологию в поэтику невозможного.

Для самого Капуто существенной задачей оказывается поиск герменевтического ключа, метода, соответствующего безумию Креста, позволяющего рассказать совершенно иную историю о смертном Боге, несуществующем, страдающем и деконструирующем себя в своем самобытии. Теологическому методу, понимаемому не в картезианском смысле, а скорее как следование по (*meta*) пути (*hodos*) креста посвящен шестой раздел работы «От теологии

к теопозитике» (р. 106–112). В нем, во многом следуя хайдеггеровским интуициям, Капуто описывает до-концептуальный, до-логический, архи-теологический дискурс, который приходит к словам в многообразии повествований и гимнов, молитв и притч, песен и стихов, и радикально отличается от логоса научных исследований, логики, технического дискурса академической теологии. Он напоминает, что само слово «теология» – это «языческое» слово, которое нигде не встречается в Писании и восходит к Аристотелю, в чьих трудах теология предстает как высшая форма эпистемы, означающая дисциплинированный, рационализированный дискурс, организованный в понятиях, пропозициях и аргументах. Различая «сильную» и «слабую» теологию, под первой Капуто подразумевает дискурсивную форму, которая имеет место в активной модальности утверждений, вторая же представляет собой рецептивный дискурс, имеющий ответный характер, такое мышление всегда уже захвачено. Он напоминает, что для Лютера, истинный теолог креста работает в пассивном или рецептивном режиме. Теология славы мыслит в классическом греко-философском дискурсивном режиме, активно выдвигая пропозициональные утверждения, в соответствии с историческим развитием греческого понятия логоса, что было обозначено Хайдеггером как «онто-тео-логика». Капуто обнаруживает резко критический настрой по отношению к теологической метафизике и в ее классическом, и в современном аналитическом варианте (хотя и не называет его напрямую): «Сильная теология выдвигает предикативные утверждения, говоря что-то о Боге, приближаясь к Богу как к конституированному объекту дискурса, как к субъекту набора предикатов, как к носителю определенных концептуальных свойств, которые выражаются в пропозициях, претендующих на определение божественных атрибутов. Там понятия складываются в пропозиции, а пропозиции складываются в доказательства или аргументы, которые представляют собой цепочки пропозиций, составляющих совокупность знаний, комплекс истинных утверждений о существовании и природе Бога» (р. 107). Такая теология насыщена технической терминологией, ей свойственна формальность аргументации, в современном университете она представляет собой такой же технический дискурс, как и другие гуманитарные или социальные науки, и, как и они, должна доказать свою респектабельность перед лицом математических наук. Слабая теология, напротив, пытается приблизиться к нашему изначальному доконцептуальному контакту с миром. Под миром понимается форма жизни, которая в Писании названа Царством Божьим. Как подчеркивает Капуто, Священное Писание не описывает Царство Божие как внешний объект дискурса, оно говорит из опыта Царства, которое не снаружи, а внутри. Библейский текст говорит с читателем в необъяснимых терминах притчи и парадокса, чтобы привлечь нас к форме жизни, определенной божественным призывом. Проповедь Иисуса в синоптических Евангелиях представляется Капуто лучшим примером такой слабой модальности: «Иисус говорит не о себе, но о своем Отце; и он говорит не о своем Отце, но о Царстве своего Отца; и он говорит не о Царстве своего Отца, а о горчичных зернах, закваске, зарытых сокровищах, маленьких детях и пиршествах, на которые приглашенные гости не приходят. Он говорит не в логическом, а в паралогическом ключе, который наиболее строго придерживается динамики Царства, его

шокирующих поворотов и неожиданных требований» (р. 109). Тем самым, в слабой теологии логическое ослабляется до паралогического, или, точнее, логическое в теологическом вытесняется поэтическим. Под поэтическим здесь понимается совокупность недискурсивных, метафорических и метонимических ресурсов, направленных на то, чтобы вызвать провокацию Царства Божьего, чтобы позволить призыву, который происходит во имя Бога, прийти к словам. Теопоэтика стремится дать слово чему-то поразительному, чему-то сокрушительному, что врывается в обычное дело мира и призывает нас представить мир иначе.

Методический раздел «Креста и космоса» с его критикой объективирующего дискурса сильной теологии и рецензии на эту работу, вышедшие из-под пера представителей аналитической теологии, демонстрируют удивительную неспособность к диалогу континентальных и аналитических богословов. Для Капуто метафизика (в том числе в ее аналитическом изводе) не более чем предикативный дискурс, мыслящий Бога как сверхсущее, озабоченный контролем за вероучительными формулами и подавлением инакомыслия и различия, в ней властвует тематизация, математизация и объективация. Для Дугласа Гротуиса, автора рецензии на «Крест и космос», опубликованной в журнале университета Нотр-Дам, радикальная герменевтика Капуто (как, впрочем, и вся деконструктивистская теология) с ее «эффектной игрой слов, длинными и запутанными предложениями и показными неологизмами», учитывая ее деконструктивные и некогнитивные утверждения о Боге и призыве, остается совершенно необоснованной [Groothuis, 2020]. Гротуиса особенно раздражает крайний апофатизм Капуто, его утверждение непознаваемости Бога в терминах пропозиционального согласия, нежелание наполнить божественный призыв каким-либо внятным когнитивным содержанием, отказ мыслить Бога с помощью категорий существования и несуществования. Приведем характерный пример критической аргументации рецензента. Для Капуто смысл и послание креста – это «призыв Божий» в нашей жизни встать на сторону слабых и бессильных. Для того чтобы Бог произнес призыв, который мог бы быть услышан, необходимы две вещи, ни одну из которых Капуто не готов признать. Во-первых, Бог должен существовать таким образом, чтобы произнести призыв, поскольку безличный и, следовательно, некоммуникабельный Бог не мог бы этого сделать, и во-вторых, призыв должен быть понятен слушателю. Но Капуто говорит, что Бога не существует (в любом нормальном смысле этого слова) и что призыв не имеет когнитивного содержания. Следовательно, «крест не может ничего значить для Капуто ни в отношении бытия, ни в отношении знания» [Ibid.]. Отметим, что подобную критику можно применить ко всей традиции апофатической теологии, мыслящей Бога как изъятото из сущего, «ничто из существующего, ничто из несуществующего», но автор совершенно не готов увидеть, что возможен иной тип мышления, мышление, понимаемое как трансформативная практика, когда «мы затронуты, ранены <...>, приведены в движение невозможным» [Caputo, 2001, р. 14], что Капуто стремится перейти от когнитивных или констатирующих стратегий к перформативному мышлению.

Но аналитический диагноз предельно суров: перед нами «своего рода торговец тайнами, пытающийся наложить свои чары на повторяющиеся отрицания

понятий и отношений, которые необходимы для смысла и знания» [Groothuis, 2020]. Как постмодерная герменевтика видит в аналитической метафизике только объективацию и не замечает стремления к строгости мышления и понятности, так и аналитическая теология не готова признать, что возможна иная более глубокая строгость, которую не следует путать с концептуальной или математической точностью. Ее сила состоит в том, чтобы строго придерживаться не объекта, образованного пропозицией, а самих вещей, *die Sache selbst*, которые предшествуют пропозициям. Как говорит сам Капуто, «строгость, свойственная этому дискурсу, состоит в том, чтобы поддерживать себя в косвенном, дискретном и сдержанном модусе мышления, призывном и провокационном, аналогическом и паралогическом, параболическом и гиперболическом, метафорическом и метонимическом, соответствовать модальности, присущей призыву, с которым к нам обращаются, подогнать себя под контуры предмета озабоченности, события, которое нас настигает» (р. 109). Подводя итоги первой части книги, отметим, что Капуто стремится уйти от традиционной доктрины примирения в теологии креста, для него страсти Христовы – это образ сострадания, Божьей солидарности с гонимыми, а не способ умиловить честь оскорбленного Господа. В радикальном богословии креста «призыв, который скрывается в имени Бога, лишен всякой мирской славы, его власть и престиж высмеиваются и унижаются, и он принужден вернуться к самому себе, к своей наготе, отсутствию бытия, к уязвимости и богооставленности» (р. 42).

Во второй части книги Капуто пытается соединить теологию креста с апофатической космологией. Он задает вопрос о возможности одновременно мыслить крест без всяких компромиссов и космическое примирение. Здесь теопэтика расширяется до космопэтики. Продолжая обсуждать методические проблемы, во второй части Капуто уточняет свое понимание апофазиса. Он стремится избежать неоплатонических коннотаций классической негативной теологии, которая зачастую оказывается способом восхваления сверхличности Бога за пределами любого имени, созерцанием сияния божественной славы. Радикальный апофатизм осмысляется через метафору «облака анонимности», под которым понимается безымянность, подобная дерридианской хоре, где незнание означает, что мы не знаем, является ли эта безымянность чем-то, что нужно восхвалять, чем-то ищущим укрытия от разума и откровения, или чем-то, от чего мы сами должны укрыться.

Последующие главы реинтерпретируют образ Христа-победителя и слова апостола Павла о Боге, примирившем с собой во Христе не только человечество, но и все творение. Если классическая теология креста, по мнению Капуто, оставалась в рамках традиционного теизма и сопутствующего ему теоантропоцентризма, то посттеистический подход скорее подобен панентеизму, что дает больше возможностей для всеохватывающего примирения мира с Богом. В разработке логики примирения, которая должна объяснить реальную и преходящую интенсивность подлинной славы, поднимающейся от креста, Капуто обращается к работе Кэтрин Келлер «Облако невозможного» [Keller, 2015], где представлена панентеистическая восходящая модель творения и примирения. Подзаголовок книги «Негативная теология и планетарная запутанность» напоминает о том, что подлинный образ примирения – это запутанность,

переплетение каждого во всем и всего в каждом. Слово «запутанность» взято из квантовой физики, которую Келлер связывает с теологией Николая Кузанского и его понятием *coincidentia oppositorum*. Капуто называет работу Келлер «*summa theologica postmoderna*» (р. 193), здесь осуществлен синтез теологии процесса и постмодернизма, современной спекулятивной космологии и теологии, катафатической и апофатической теологии, политики и экологии, феминизма и деконструкции. В результате, Келлер преодолевает классическую метафизическую теологию божественного всемогущества, в которой совершенство вечного присутствия стоит на вершине, а все остальное представляет собой падение с высоты, несовершенную, изменяющуюся копию абсолютно-го, простого и неизменного божественного совершенства. Она разворачивает альтернативную схему, восходящую снизу вверх. Все, что в нисходящей модели разворачивалось как действие божественного всемогущества сверху-вниз, теперь осуществляется как функция всемогущего потока снизу-вверх. Теперь «возможность невозможного» подразумевает не всемогущее сверхсущее, а «все-возможное» основание сущего. В нисходящей модели Бог мыслится как чистый акт (*actus*), в восходящей – как действие (*actio*), деятельность или эмерджентный процесс. Здесь виртуальный квантовый порядок, квантовое поле виртуальности, глубинным образом предвосхищает высшее. Такое понимание космоса означает творение *ex profundis*, а не *ex nihilo*. По мнению Капуто, классическая теистическая нисходящая модель соответствует *theologia gloriae*, восходящая модель Келлер – *theologia crucis*. Однако, отмечая очевидные преимущества подобного варианта панентеизма, Капуто считает необходимым прояснить (ослабить) его дискурсивный статус. Панентеизм оказывается прекрасным способом думать о мирском бытии Бога и божественном бытии мира, если он не претендует на статус космологии. Виртуальный порядок тоже должен быть ослаблен, чтобы виртуальное не полностью определяло актуальное; модель «снизу-вверх» должна быть непредсказуемой и даже случайной. Тогда, по мнению Капуто, невозможное не окажется проявлением силы, и примирение будет означать возникновение новизны, создание нового, а не восстановление изначального единства. Таким образом, возрожденное в рамках космопоэтики имя Бога «становится именем того, что апостол Павел называет “новым творением”, где “все стало новым” <...>, где примирение означает открытое воздействие на то, что возможно, вплоть до невозможного, что может быть рискованным делом» (р. 205).

Последние главы представляют концепцию славы, названную «трудной». В них преодолевается классическая *theologia gloriae*, которую Капуто считает синтезом константинианства (имперского христианства) и неоплатонизма, приведшему к тому, что крест, на котором был распят Иисус, был деформирован в славный крест, с которым победило мирское царство, а безумие креста была вытеснено метафизикой бытия во всем его славном великолепии. Трудная слава предполагает тематизацию смертности и темпоральности, включение небытия в бытие, смерти в жизнь. Речь идет не о вечной славе, ожидающей в вечности, но о трудной славе жизни во времени.

Подводя итоги, отметим, что радикальная теология креста акцентирует отсутствие бытия, уязвимость и богооставленность. Как показывает Капуто,

слава может быть найдена только в пришествии невозможного. Такое пришествие станет моментом трансформации в мире, когда приходит справедливость и царит гостеприимство. Однако для Капуто такие моменты всегда открыты и фрагментарны. Божественный призыв сводится к мягкому и тихому голосу, без авторитета, заверений или гарантий, рискованному и неопределенному. Для Капуто нет возможности славы вне времени. Слава явлена только в моменты неограниченных трансформаций в этом мире, когда случается невозможное.

Cross and Glory in Post-Metaphysical Perspective

Svetlana A. Konacheva

Russian State University for the Humanities (RSUH), Miusskaya sq. 6, Moscow, GSP-3, 125993, Russian Federation; e-mail: konacheva@mail.ru

The paper is devoted to the recent book of John D. Caputo “Cross and the Cosmos: A Theology of Difficult Glory”. Caputo’s project is examined as one of the most representative explications of postmetaphysical discourse in contemporary theology. We consider the key concepts of Caputo’s theological hermeneutics – the impossible, the event, and the kingdom of God as a context for a radical theology of the cross. The paper emphasizes on the coming nature of the event that signals its openness to surprising possibilities that constitute even the possibility of the impossible. The author highlights the main features of the theology of the cross in Caputo’s early works, where the cross is conceptualized as a paradigmatic expression of the event of the kingdom. The analysis of the work “Cross and the Cosmos” outlines the ways of radicalization of theology of the cross and the strategy of reinterpretation of the concept of divine glory. The article highlights the problem of Caputo’s theo poetic method and considers its critique in analytical theology. We argue that a radical theology of the cross is hermeneutics of open-ended transformations in this world, a theology of the divine call embedded in temporality and mortality.

Keywords: impossible, event, theology of the cross, theology of glory, theo poetics

Citation: Konacheva S.A. “Cross and Glory in Post-Metaphysical Perspective”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 161–172.

References

Derrida, J. “How to Avoid Speaking in Denials”, in: *Languages of the Unsayable*, eds. Sanford Budick and Wolfgang Iser. N.Y.: Columbia University Press, 1989, pp. 3–70.

Derrida, J. “On an apocalyptic tone newly adopted in philosophy”, in: *Derrida and Negative Theology*, ed. Howard Coward and Toby Foshay, trans. Ken Freiden. Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 25–72.

Caputo, J.D. *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Bloomington: Indiana University Press, 2019. 289 p.

Caputo, J.D. *On Religion*. L., N.Y.: Routledge, 2001. 147 p.

Caputo, J.D., "Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event," in: *After the Death of God*, ed. Jeffery W. Robbins. N.Y.: Columbia University Press, 2007, pp. 47–88.

Caputo, J.D. *The Folly of God: A Theology of the Unconditional*. Polebridge Press, 2015. 304 p.

Caputo, J.D. *The insistence of God: a theology of perhaps*. Bloomington: Indiana University Press, 2013. 307 p.

Caputo, J.D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 1997. 379 p.

Caputo, J.D. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006. 356 p.

Groothuis, D. Review: Caputo, J.D. *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Notre Dame Philosophical Reviews [<https://ndpr.nd.edu/news/cross-and-cosmos-a-theology-of-difficult-glory/>, accessed on 03.05.2020].

Keller, C. *Cloud of the Impossible: Negative Theology and Planetary Entanglement*. N.Y.: Columbia University Press, 2015. 395 p.

В.К. Шохин

Почему так затруднен диалог между аналитиками и «постметафизиками»? (реплика)

Владимир Кириллович Шохин – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная д. 12, стр. 1; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

Появление в журнале рецензий на новейшие книги двух очень заметных представителей аналитической и «постметафизической» теологии, во второй из которых дается ссылка и на полемику между этими направлениями, вызывает потребность еще раз проанализировать, в чем состоит их несовместимость. Автор реплики видит ее в двух особенностях постметафизического философствования: в диффузной философско-литературной фактуре этого типа дискурса, а также в политической ангажированности, которая сочетается с игрой с понятиями и словами. Первая из этих особенностей позволяет видеть его основной генетический код несколько в другом ракурсе, чем это обычно принято – не столько в философии Ницше и Хайдеггера, сколько в механизмах порождения текстов в йенском романтизме. При этом акцентируются и различия, состоящие в значительно большей креативности йенских мыслителей и их попытках скорее создания новых религий, чем разрушения существующих.

Ключевые слова: аналитическая философия, постметафизическое мышление, деконструкция, «слабая теология», герменевтика, романтизм, политика

Ссылка для цитирования: *Шохин В.К.* Почему так затруднен диалог между аналитиками и «постметафизиками»? (реплика) // Философия религии: аналит. Исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. No. 1. С. 173–181.

Журналу на этот раз особенно повезло: он публикует рецензии на новейшие книги двух примерно равновесных фигур в своих традициях, т.к. место, занимаемое Джоном Капуто в континентальной (как бы ни проблематично было это название, оно является общепризнанным¹) философско-теологической традиции, сопоставимо с тем, которое Ричард Суинберн занимает в аналитической. Обе рецензии являются апологетическими (и это хорошо, т.к. данный тип мотивации более конструктивен для раскрытия идей соответствующей персоналии, чем дезавуирующий), а посвященная Капуто еще и контекстуализирующей. Есть, однако, одна разница, состоящая в том, что Капуто значительно менее знаком отечественному читателю, чем Суинберн – к настоящему времени известны переводы только двух его статей². Но большой заслугой Светланы Александровны Коначевой следует признать и то, что она продемонстрировала и взгляд на ее протагониста из «противоположного лагеря», представив читателю некоторые критические возражения против его идей со стороны Дугласа Гротуиса, которые, как она справедливо пишет, «демонстрируют удивительную неспособность к диалогу континентальных и аналитических богословов».

Как правильно цитирует его С.А. Коначева, рецензента раздражает в так называемой радикальной герменевтике Капуто, как и во всей постмодернистской теологии, «эффетная игра слов», с «длинными и запутанными предложениями и показными неологизмами» (типа *inseity*), «наложение своих чар на повторяющиеся отрицания понятий и отношений, которые необходимы для смысла и знания», отсутствие малейшей заботы об обоснованиях своих вердиктов, как даже и вопрос о том, существует ли тот самый Бог, чей «призыв» (*the call*) составляет, согласно Капуто, все в христианстве. Правда, она не приводит других претензий Гротуиса, никак не менее серьезных. А именно, что Капуто, опираясь якобы на апостола Павла и Лютера, проходит с ними ровно половину пути Креста, отбрасывая Воскресение, что в основе такого прочтения лежит тезис Деррида о том, что любые тексты можно дочитывать, определяя, что в них составляет скрытый смысл (т.е. нужный тому или иному реципиенту), а также что для Капуто «призыв» Христа – это прежде всего призыв к равноправию афроамериканцев и социальной справедливости, что сближает его с хорошо известной незамысловатой теологией освобождения [См.: Groothuis, 2020]³.

¹ Причина проблематичности в том, что более-менее ясной идентификации по методу противопоставляется совершенно расплывчатая идентификация по географии, поскольку «континентов» как известно много. На это обратил внимание и норвежский философ Ларс Свендсен, процитировав и такое самоназвание, как «Американские континентальные философы» (*American Continental Philosophers*). См.: [Свендсен, 2017, с. 117–118].

² См.: [Капуто, 2004; Капуто, 2011]. Системная и очень емкая презентация его основных взглядов содержится в монографии [Коначева, 2019, с. 26–39].

³ Этот момент политической теологии – а он очень важен для Капуто – свидетельствует об очень значительной его конъюнктурности, которая никак не противоречит игре со словами. Любопытно, будет ли постмодернистский теолог вступаться за равноправие и белых после «культурной революции» в Америке 2020 г. и прихода к власти Джо Байдена и Камалы Харрис, но скорее всего вряд ли, т.к. американская идентичность (как и все прочие традиционные приоритеты) – их общие враги.

С.А. Коначева называет этот «аналитический диагноз» «предельно суровым». Но я вижу здесь не столько диагноз, сколько констатацию определенного положения дел, диагноз же – это и объяснение. Оно бы, на мой взгляд, состояло в том, что границы двух больших философских миров проходят не по тем линиям, которые обычно отмечаются, но по основной оси – самому строительству мыслей и слов, иными словами, по самой фактуре философствования. В том, что называется аналитической философией, изложения тех или иных предметов должны выражать нагруженные определенной логической и когнитивной ответственностью понятия и пропозиции – такой, которая может и должна быть оценена с точки зрения компетентной общезначимой рациональности, реализуемой в режиме контрвертивного диалога пропонента с реальными и виртуальными оппонентами. Правда, здесь есть существенные перекосы, связанные, например, с перегруженностью (иногда значительной) обоснований достаточно прозрачных вещей с помощью логико-математического аппарата, с целью их сциентизации⁴. Но в целом мы здесь имеем дело с классическим строением философского дискурса, которое обнаруживается уже в диалогах Платона (со значительными параллелями на Востоке, прежде всего в Индии) и ничем до сих пор, кажется, не выявило свою непригодность⁵. А в том типе философии, который принято называть постметафизическим, радикально-герменевтическим и т.д., слова не столько выражают смыслы, сколько являются самодостаточными и скорее эти смыслы имитируют, тогда как никакая логико-когнитивная ответственность за ними не стоит. В самом деле, возьмем хотя бы перечень атрибутов, которые Капуто преддицирует своему богу (которого писать следовало бы, конечно, только с маленькой буквы) и который аккуратно воспроизводит С.А. Коначева: «...призыв, который скрывается в имени Бога, лишен всякой мирской славы, его власть и престиж высмеиваются и унижаются, и он принужден *вернуться к самому себе, к своей нагоде, отсутствию бытия, к уязвимости и богооставленности*» (курсив мой. – В.Ш.). Если вдуматься в этот «символ веры», центральным пунктом которого составляет учение о распятии Иисуса Христа на кресте небытия (the cross of nonbeing)⁶, а Его имя указывает не на какое-либо сущее, тем менее на Бытие бытия, а всего только на «настойчивость призыва» (the insistence of a call⁷), то у нас получится возвращение к самому себе, уязвимости и богооставленности несуществующего объекта, который должен и призывать что-то делать

⁴ Это связано в очень значительной степени с тем, что аналитические философы приняли правила игры конкретных наук, но также и с тем, что они работают по грантам, которые даются за научность или по крайней мере за наукообразие. Типичный пример такой работы – демонстрация рассуждений в виде многочленных (включающих десятки формализованных предложений) силлогизмов.

⁵ Этот «логоцентризм» столь же мало мешает даже и «после Ницше и Хайдеггера» философствующему субъекту заниматься своим ремеслом (если он, конечно, ему хоть в какой-то степени соответствует) как художнику – пользование красками и карандашами, а человеку при гулянии – пользование членами своего тела.

⁶ Этому посвящена уже первая глава книги: «Радикальная теология креста» [Caputo, 2019, р. 17–47].

⁷ Этому посвящена восьмая глава «Существование Бога» [Caputo, 2019, 126–141].

(прежде всего призывать – вспомним, что прежде всего к расово-социальному равноправию). Самое большее, что мог бы сам философ предложить здесь в ответ на недоумение всякого рационального существа, это что он мыслит не субъектами и предикатами, а событиями (слово, которое должно объяснять все), но события не уязвляются, не обнажаются и не «богооставляются». Сам Капуто называет это обращение со словами в применении к религии теопозитикой. Но это можно было бы назвать и «теопрозой». Ведь если такого рода «пропозиции» рассматривать не с логико-когнитивной точки зрения, а с чисто стилистической, то это читается действительно неплохо, во всяком случае в оригинале ритмично. Но тогда и надо называть вещи своими именами, и все станет на свои места: аналитические критики действительно должны выглядеть очень неубедительно, приближаясь к беллетристическим произведениям с мерками философских⁸. При этом все остальные достижения «радикальной герменевтики» можно воспринимать уже менее чувствительно: и абсурдное «смертный Бог», и «радикальный апофатизм», который без балансирующего его (во всех развитых теологических традициях) катафатизма равен на деле атеизму⁹, и «невозможное» как обетование Царства Божьего, которое в качестве этого самого «невозможного» свободно приписывается и Основателю христианства. Последнее не удивительно: Капуто (как на то справедливо обратил внимание Грогиус) обращается с апостолом Павлом, зачисляя его в свою компанию (и противопоставляя позднейшей теологии славы), не менее свободно, чем развязный шекспировский Фальстаф с принцем Генри, а о приватизации Лютера и говорить не приходится (он должен быть потрясен, узнав, что его здравая идея славы не после креста, а в нем самом, преобразилась в «крест небытия»)¹⁰.

⁸ С.А. Коначева цитирует с сочувствием, как Капуто понимает «строгость», которая только другая, чем у аналитиков: «...строгость, свойственная этому дискурсу, состоит в том, чтобы поддерживать себя в косвенном, дискретном и сдержанном модусе мышления, призывном и провокационном, аналогическом и паралогическом, параболическом и гиперболическом, метафорическом и метонимическом...». Нетрудно, однако, заметить, что это строгость не мысли (с этой точки зрения это, как выражалась наша известная художница Н.С. Гончарова, чистое «всечество»), а ритмической прозы, действительно с хорошими параллельными периодами.

⁹ В самом деле, реальные апофатики отрицают за Богом не только существование в обычном смысле, но и несуществование, тогда как у Капуто отрицание последнего не отмечается. Учение о трансцендентном Боге является для него профанацией (blasphemy), панентеизм ему нравится больше, но тоже не до конца, а его бог равнозначен, с онтологической точки зрения, в конечном счете всего только призыву к социально-расовой справедливости (см. выше). Правда, он резервирует «очень свое» существование и для Бога, когда пишет, после указания на то, что имя Бога не указывает ни на какое бытие, что «этот призыв встречает ответ, который составляет реализацию, актуализацию, материализацию, короче, существование Бога» [см.: Caputo, 2019, p. 126–141]. Это значит, что существование это примерно такое, как у какого-нибудь литературного персонажа при его восприятии зрителем или читателем – совершенно в духе модной литературоведческой «теории читательского ответа» (являющейся продолжением теории «смерти автора»). В этой извилистости и состоит отличие постмодернистского атеизма от прямолинейного «нового атеизма» Докинза, Деннета и прочих «апокалиптических всадников».

¹⁰ Так, Лютер не пренебрег в своем комментарии к Посланию к Римлянам и такими стихами, как: Что же, если Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением

Потому полемизировать с деконструктивистской теологией (Капуто называет ее пост-теистической, но она прежде всего пост-рациональна) с точки зрения суждений и понятий всерьез было бы не совсем релевантно.

Более релевантно было бы еще раз отметить, как деструкция теологических смыслов хорошо сочетается с политическо-идеологической конъюнктурностью. Некоторые «компаративисты» отмечают, что различие между аналитической и континентальной философией проходит и по той линии, что первая развивается в оторванных от жизни чисто академических, сциентистских исследованиях «мелких тем», тогда как вторая обращается к «жизненным». Не следует говорить за всю континентальную философию, но то, что «постметафизическая» сюда входит, сомнений не вызывает. Если какая-то философия в наибольшей мере ответственна за сегодняшнюю политическую деконструкцию вековых социальных приоритетов посредством вменения «большинствам» чувства вины перед «меньшинствами» (а это лейтмотив идеологии «либерального глобализма»), то здесь вся группа «слабой теологии» стоит на первом месте. Социалист Деррида (участвовавший еще в студенческой революции 1968 г. и печатавшийся в ультралевом журнале «Тель-Кель») был одним из самых известных защитников судимого за убийство белого полицейского журналиста, члена террористической организации «Черные пантеры», а Джанни Ваттимо и поныне остается одним из ведущих лидеров движения за права представителей ЛГБТ, вменив в свое время Иоанну Павлу II в непреходящую вину то, что он каялся и перед евреями и перед протестантами, но не перед ними¹¹. Что же касается Капуто, чьи политические интуиции были уже отмечены, то он относится к тем, чья миссия заключается в умелом «европейском просвещении» левой интеллигенции в Новом Свете, которая, в свою очередь, внесла хороший вклад в победу Демократической партии на выборах 2020 г. (см. выше). Потому я думаю, что его «слабая теология» как тренд политики является вовсе не слабой.

Еще более уместно было бы обозначить генетические коды «постметафизической» теологии в европейской культуре, тем более что здесь накопилось, мне кажется, много стереотипов. И Капуто, и все практически близкие ему по духу авторы единодушны в том, что их основными предшественниками были Кьеркегор, Ницше и Хайдеггер [См.: Капуто, 2011, с. 194–198]. Первая кандидатура в этом качестве проблематична (он твердо верил в Бога, а не в то, что можно верить только в то, что можно во что-то верить, как учит ближайший соратник Капуто по «слабой мысли» Джанни Ваттимо¹²), вторая и третья бесспорны, но это не основные исторические слои. Значительно более глубокий

щадил сосуды гнева, готовые к погибели, дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе, над нами, которых Он призвал не только из иудеев, но и из язычников? (Рим 9: 22–24). Капуто в самую пору было бы их объявить позднейшими интерполяциями, т.к. здесь содержатся с точки зрения «радикального богословия креста» сплошные ереси: и признание могущества Бога и «радикально не устраивающее» его традиционалистское «богословие славы», которое на самом деле можно противопоставить реальному «богословию креста» только в режиме одномерного и неверующего мышления.

¹¹ Думаю, что и его «инкультурализация» Ватикана также сыграла свою роль в знаменитом недавнем признании Папой Франциском однополых союзов.

следует видеть в йенском романтизме, с его сознательным смешением философствования с беллетризмом, с принципом иронии как *raison d'être* любых амальгам и с нормативным образом гения-виртуоза, которому позволительны все эти амальгамы по причине его прав на вседозволенность. Если рассмотреть это в исторической перспективе, то «вчитывающая герменевтика» Жака Деррида и «смерть автора» Ролана Барта окажутся лишь дальнейшими проекциями этого экзегетического нарциссизма.

Здесь были и «объективные причины»: не будучи по своим дарованиям ни креативными философами, ни значительными писателями (но будучи выдающимися организаторами интеллектуально-литературной жизни), как и обсуждаемые деконструктивисты, но хорошо ориентируясь и в том и в другом, Шлегели предпочитали сидение на двух стульях более надежным, чем на одном. Деконструкции теологии здесь также были в ходу – параллельно с литературными жанрами: бесформенная «Люцинда» (порнографический для своего времени роман, способный, однако, как замечалось, действовать и как снотворное) претендовала и на откровения. Будучи универсальным клубом, йенский кружок в совокупности «опекал» не только философию (в амальгаме несовместимых фихтеанства и спинозизма, к которым позднее присоединилось и «бёмеанство») и литературу, но также науку (в амальгаме несовместимых экспериментальных методов и вторичной мифологии¹³) и религию (при вибрациях между католицизмом и пантеизмом). Разумеется, Традиция была здесь совершенно факультативна для религиозности «виртуоза», и Шлейермахер, который уже в «Речах о религии», сетуя, что в его время осталось уже мало «героев религии», выразил уверенность в том, что если бы таковой и нашелся, он мог бы и сам составить новое Писание¹⁴ и в будущем, даже на высоких церковных должностях не преодолел пренебрежения к христианской догматике (хотя и не в такой brutальной форме, как Капуто¹⁵).

¹² Тому, как верить в то, что можно верить и даже в Бога, но «не в сильном смысле», посвящено все его введение к публикации американских лекций [см.: Ваттимо, 2007, с. 5–14].

¹³ Так, например, Иоганн Вильгельм Риттер, которому принадлежали реальные и весьма значительные естественнонаучные прозрения (прежде всего в области электрохимии и ультрафиолетового излучения) под влиянием духа, царившего в главном шлегелевском журнале «Атеней», издатели которого хотели, чтобы он писал и историю химии лучше бы всего гексаметрами, говорил, что развитие Земли – от воздуха до человека – описывает круг, на периферии которого маячит противоборство Добра и Зла и что зло является в воздухе в виде азота, в воде – в виде водорода, а в человеке в виде частиц чёрта, так что крупнейший историк йенского романтизма со вздохом облегчения вычитал у него экзерциции в духе староримской каббалы [Гайм, 2006, с. 570–571]. Он не был единственным, кто упражнялся в подобной «постфизике» и «филофизике» (по выражению раннего Шеллинга). Во всем этом также веял дух шлегелевской иронии как сознательного демонтажирования границ между всеми жанрами.

¹⁴ Это вызвало большой энтузиазм Ваттимо, который правильнее, чем Капуто, мыслит генеалогию постмодернистской религиологии, хотя идет и так далеко, что возводит ее уже к Иоахиму Флорскому [см.: Ваттимо, 2007, с. 42–44].

¹⁵ Для Капуто никейско-константинопольский символ веры – язычество, а Слава Воскресения удивительным образом – наследие неоплатонизма как мирской религии. Пренебрежение Традицией в религии как таковое (независимо от того, в каких формах оно вербализуется)

Но есть и различия. Эрудиция членов йенского кружка была всеобъемлющей и включала знания всей к их времени доступной литературы в оригиналах, а не только цитаты. Далее, среди членов йенского кружка были и гении, а не только имитаторы «виртуозности»: тот же Шлейермахер действительно открыл автономный локус религии в человеческой конституции (после кантовского моралистического редукционизма), став прямым предшественником феноменологии религии¹⁶, некоторые интуиции Гарденберга (Новалис) смогли многое скорректировать в просвещенческом ее понимании, да и идеалистическая система раннего Шеллинга при всех вопросах к ней была в значительной мере детищем йенского кружка. Далее, сама их «всеядность» принесла и немалые плоды: например, именно Шлегели стали фактически первыми, после служащих Ост-Индской компании, кто открыл европейцам Индию как духовную реальность¹⁷. Что касается непосредственной темы нашего обсуждения, то при всей вольности обращения с ней у них хватало «тевтонского духа» на конструирование новых религий, а не только на «вивисекцию» существующей. В политику они и близко не вмешивались. Есть и еще одно различие: йенским романтикам не приходило в голову воспевать слабость, в том числе и слабую мысль: они жили в энергетическую эпоху европейской цивилизации, от эпохи нынешнего декаданса еще очень далекую.

Поэтому мне кажется, что прежде чем мирить две основные традиции современной западной философии (сейчас этим увлекаются очень многие), следует лучше читать их внутренние «коды». А также более внимательно относиться к их генезису, как декларируемому, так и внутреннему.

Список литературы

Ваттимо, 2007 – *Ваттимо Дж.* После христианства / Пер с ит. Д. Новикова. М.: Три квадрата, 2007. 160 с.

Гайм, 2006 – *Гайм Р.* Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума / Пер с нем. В. Неведомского. СПб.: Наука, 2006. 893 с.

означает на деле очень большое неуважение к религии потому, что любые разновидности человеческой практики (от инженерии до спорта) функционируют, опираясь на достижения предшественников, а если религия есть дело, которое каждому можно начинать с чистого листочка, то она представляет собой совершенную тривиальность. Этому не понимают те, кто может быть и вполне искренне считают (тут Капуто далеко не один), что строят постсекулярные приоритеты после просвещенческих секулярных.

¹⁶ Он писал о религии, что «ее сущность не мышление и не действие, но созерцание (*Anschauung*) и чувство (*Gefühl*). Она хочет созерцать Вселенную, в своих собственных представлениях и действиях она хочет благоговейно прислушиваться к ней». Отсюда и его основные смысловые каркасы: чувство Бесконечного (*das Gefühl des Unendlichen*), печаль по нему (*die Sehnsucht nach ihm*) и благоговение перед ним (*die Ehrfurcht vor ihm*) – [Schleiermacher, 1999, S. 79, 81].

¹⁷ Речь идет о книге Фридриха Шлегеля, посвященной языку, религии и истории индийцев, в которой был представлен и перевод нескольких санскритских текстов, из которых следует выделить частичный перевод «Бхагавадгиты». Позднее небольшую антологию санскритских текстов издал его брат Август Вильгельм [см.: Schlegel, 1808].

Капуто, 2004 – *Капуто Дж.* Хайдеггер и теология // Мартин Хайдеггер / Сост. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: РХГИ, 2004. С. 458–478.

Капуто, 2011 – *Капуто Дж.* Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3 (83). С. 186–205.

Коначева, 2019 – *Коначева С.А.* Бог после Бога. Пути постметафизического мышления. М.: РГГУ, 2019. 242 с.

Свендсен, 2017 – *Свендсен Л.* Философия философии / Пер. с норв. Е. Воробьевой. М.: Прогресс-Традиция, 2017. 272 с.

Caputo, 2019 – *Caputo J.D.* Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory. Bloomington: Indiana University Press, 2019. 289 p.

Groothuis, 2020 – *Groothuis D.* Review: Caputo, J.D. Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory. Notre Dame Philosophical Reviews. URL: <https://ndpr.nd.edu/news/cross-and-cosmos-a-theology-of-difficult-glory/> (дата обращения: 20.01.2021).

Schlegel, 1808 – *Schlegel F.* Über die Sprache und Weisheit Inder. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde; Nebst metrischen Übersetzungen Indischer Gedichte. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808. 324 S.

Schleiermacher, 1999 – *Schleiermacher F.* Über die Religion: Reden and die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799) / Hrsg. von G. Meckenstock. Berlin, N.Y.: Walter de Gruyter, 1999. 194 S.

Why is the Dialogue between Analytic Philosophy and “Postmetaphysicians” so Difficult? (remark)

Vladimir K. Shokhin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

It is an appearance of reviews on the newest books of two very notorious representatives of analytic and “postmetaphysical” theology in this journal, while the second review refers to polemics between these two trends, that incites an attempt at making clear wherein their incompatibility consists anew. The author sees it in two peculiarities of postmetaphysical philosophizing, i.e. a diffusive texture of this type of discourse and its political bias conjoined with a pastime with concepts and words. The first peculiarity makes one detect its genetic code from somewhat another angle as usually takes place, not so much in Nietzschean and Heideggerean philosophy as in a type of generating texts in the Jena school of Romanticism. Herewith also differences are emphasized, in the first place much more creativity of Jena thinkers and their attempts at rather producing new religions than destruction of those existing.

Keywords: analytic philosophy, postmetaphysical thinking, deconstruction, “weak theology”, hermeneutics, politics, Romanticism

Citation: Shokhin V.K. “Why is the Dialogue between Analytic Philosophy and “Postmetaphysicians” so Difficult? (remark)”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 173–181.

References

Caputo, J. Hajdegger i teologiya [Heidegger and theology], in: *Martin Hajdegger*, ed. by D. Dorofeev. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute, 2004, pp. 458–478. (In Russian)

Caputo, J. Kak sekulyarnyj mir stal postsekulyarnym [How secular world became post-secular], *Logos*, 2011, No. 3 (87), pp. 186–205. (In Russian)

Caputo, J.D. *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Bloomington: Indiana University Press, 2019. 289 p.

Groothuis, D. *Review: Caputo, J.D. Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Notre Dame Philosophical Reviews [<https://ndpr.nd.edu/news/cross-and-cosmos-a-theology-of-difficult-glory/>, accessed on 20.01.2021].

Haym, R. *Romanticheskaya shkola. Vklad v istoriyu nemeckogo uma* [Romantic school], trans. by V. Nevedomsky. St. Petersburg: Nauka, 2006. 893 p. (In Russian)

Konacheva, S. *Bog posle Boga. Puti postmetafizicheskogo myshleniya* [God after God. Ways of postmetaphysical thinking]. Moscow: Russian State University for the Humanities, 2019. 242 p. (In Russian)

Schlegel, F. *Über die Sprache und Weisheit Inder. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde; Nebst metrischen Übersetzungen Indischer Gedichte*. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808. 324 S.

Schleiermacher, F. *Über die Religion: Reden and die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hrsg. von G. Meckenstock. Berlin, N.Y.: Walter de Gruyter, 1999. 194 S.

Svendsen, S. *Filosofiya filosofii* [Philosophy of Philosophy], transl. by E. Vorobyova. Moscow: ProgressTradition, 2017. 272 p. (In Russian)

Vattimo, J. *Posle hristianstva* [After Christianity], trans. by D. Novikov. Moscow: Tri Quadrata, 2007. 160 p. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

Философия религии: аналитические исследования /
Philosophy of Religion: Analytic Researches
2021. Том 5. Номер 1

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15.08.2017 г.

Главный редактор: *В.К. Шохин*
Научный редактор: *К.В. Карпов*
Ответственный секретарь: *Т.С. Самарина*
Заведующий редакцией: *А.А. Поляков*
Редакторы: *В.В. Слепцова, М.В. Шпаковский*

Художники: *Т.С. Самарина, Ю.А. Аношина, С.Ю. Растегина*
Технический редактор: *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 13.04.2021.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 14,83. Уч.-изд. л. 14,1. Тираж 1000 экз. Заказ № 03

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «Философия религии: аналитические исследования» см. на сайте:
<https://frai.iph.ras.ru/>

Информация для авторов

Журнал принимает к рассмотрению статьи отечественных и зарубежных философов, религиоведов, теологов, комментированные переводы философско-религиозной классики, рецензии на современные исследования.

Выпуски журнала строятся как тематические. Статьи, не соответствующие тематическому регламенту, а посвященные просто религии, философии религии, теологии и т.д. как таковым, рассматриваться не будут. Исследование должно быть самостоятельным, новым и значимым для тематики номера журнала.

Редакция рассматривает только оригинальные рукописи, не опубликованные ранее ни в печатном, ни в электронном виде. Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала. Ссылка на журнал «Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Все рукописи проходят рецензирование и редактуру. Редакция не сообщает авторам сведений о рецензентах. В случае отклонения рукописи редакция посылает автору письменную рецензию с обоснованием этого решения. Редакция может давать автору рекомендации по содержанию рукописи и ее доработке.

Плата за публикацию рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.

К рукописям прилагаются номер телефона и почтовый адрес для связи с автором. Текст подается в электронном виде в форматах, доступных для редактирования (файлы .doc, .docx или .rtf) по электронной почте: phil_relig@iph.ras.ru

Оптимальный объем статьи – 1,0 а. л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – 0,5 а. л.

Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.

Примечания и библиографические сведения оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. На все источники из цитируемой литературы должны быть ссылки в тексте статьи.

Помимо основного текста рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы на **русском и английском языках**:

- 1) сведения об авторе(ах): фамилия, имя и отчество автора; ученая степень, ученое звание; место работы/учебы; полный адрес места работы/учебы (включая индекс, страну, город); адрес электронной почты автора;
- 2) название статьи;
- 3) аннотация (от 100 до 200 слов);
- 4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний; за исключением имен собственных, ключевые слова приводятся с маленькой буквы, разделяются запятыми, в конце списка точка не ставится);
- 5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:

- 1) список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;
- 2) список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все

библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие (транслитерация);
- [перевод заглавия на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников следует использовать сайт: <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать “BSI”.

После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и “References” объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, “References”).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списка литературы и проч. см. здесь: <https://frai.iph.ras.ru/rules>

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 410. +7 (495) 697-62-90; e-mail: phil_relig@iph.ras.ru; сайт: <https://frai.iph.ras.ru/>