

УДК 1(091)

ББК 87.3

И85

Редакционная коллегия:

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

Ответственный редактор выпуска *М.А. Солопова*

Рукопись подготовлена к печати *М.М. Ловчевой*

Рецензенты:

доктор философских наук *И.П. Меркулов*,

доктор философских наук *А.Н. Павленко*

**Историко-философский ежегодник / Ин-т философии.** –  
М.: Наука, 1986. –

**2004.** – 2005. – 421 с. – ISBN 5-02-032882-0 (в пер.)

Очередной выпуск ежегодника содержит серию публикаций по античной и средневековой философии. Особенностью данного выпуска является блок статей, посвященных юбилею Иммануила Канта. Ведущие специалисты в данной области публикуют работы, посвященные различным аспектам кантовской философии. Традиционная рубрика по восточной философии представлена статьями, объединенными общей темой “Индологи о душе”, в которых раскрываются традиционные для восточной культуры взгляды на душу. В современном разделе – две работы французского философа Марселя Конша и статья о феноменологической философии.

Для философов и всех интересующихся историко-философскими проблемами.

ТП 2005-1-12

ISBN 5-02-032882-0

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

---

# АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

## УЧЕНИЕ О ГОМОЦЕНТРИЧЕСКИХ СФЕРАХ В РАЗНЫХ АНТИЧНЫХ ЕГО ВАРИАНТАХ ПО СИМПЛИКИЮ\*

*А.А. Россуц*

Комментарий неоплатоника Симпликия (VI в.) к трактату Аристотеля “О небе” содержит наиболее полные свидетельства об одном из самых грандиозных умозрительных экспериментов античности – теории гомоцентрических сфер Евдокса Книдского (IV в. до н.э.), а также о последовавших многочисленных попытках усовершенствовать ее. Симпликий рассказывает нам и об исходном пункте возникновения теории небесной механики (с. 488 Heiberg): принцип, лежащий в основе всех гипотез, якобы сформулировал Платон, требовавший “спасти явления”, т.е. объяснить наблюдаемые факты, связанные с аномалиями в движении планет, исходя из равномерных упорядоченных движений.

Небесные тела принадлежат божественному миру, в котором царит абсолютная рациональность. Это значит, что движения их могут быть только совершенными – равномерными, круговыми и упорядоченными. Если мы, наблюдая небо, видим неравномерности движения планет, это продукт несовершенства чувственного восприятия, искажение, навязанное нашему уму телом, принадлежащим чувственному миру. Задача истинной науки – постичь скрытую за пеленою чувств гармонию. Более того, божественный порядок должен стать образцом справедливого порядка в идеально устроенном обществе, и тем важнее созерцать его будущим правителям такого общества. Вот почему знаменитый пассаж в VII книге “Государства” предписывает стражникам (530c): “Мы будем изучать астрономию так же, как геометрию, с применением общих положений, а то, что на небе, оставим в стороне (τὰ δ’ ἐν τῷ οὐρανῷ ἑάσομεν), раз мы хотим действительно освоить астрономию и использовать еще неиспользованное разумное по своей природе начало нашей души” (пер. А.Н. Егунова).

Какова роль этого принципа в истории науки – оказался ли он для нее разрушителен или благотворен? Здесь не место даже крат-

---

\* Автор благодарит Фонд им. Александра фон Гумбольдта (Alexander von Humboldt-Stiftung) за поддержку, полученную во время выполнения данной работы.

ко обсуждать все колоссальное многообразие доводов, высказанных за долгие годы споров, ведущихся на сей счет. Диапазон заявленных точек зрения простирается от признания за проблемой спасения явлений – то ли выдвинутой Платоном, то ли так или иначе исторически ставшей связанной с его именем<sup>1</sup>, – роли источника всей математической астрономии до утверждений о том, что именно Платон в первую очередь несет ответственность за абстрактный и схоластический характер, который приобрела греческая астрономия, и, в конце концов, за деградацию позднеантичной науки. В связи с этим насущнее всего звучит вопрос, предполагает ли сформулированный в “Государстве” принцип отказ от астрономических наблюдений. Многие историки науки истолковывают требование Платона именно как призыв к астрономам отказаться от предмета собственной деятельности. Вот как говорит об этом выдающийся английский ученый: «С замечательной дерзостью Платон заявляет, что к истинной науке астрономии нам не подступиться до тех пор, пока мы не “отделаемся от звездного неба”, т.е. не откажемся окончательно от наблюдаемых явлений»<sup>2</sup>. Допускает ли, однако, такую радикальную трактовку слов Платона общий ход рассуждения, среди которого они звучат? Ведь речь в нем все же идет безусловно о реформировании астрономии в идеальном государстве, а никак не об уничтожении ее. Здесь имеет смысл привести хотя бы один пример альтернативного толкования слов Платона. Гр. Властос предложил весь пассаж 530c читать в контексте более общего разговора о предметах истинного знания (особенно 529c1). В этом случае небесные явления отвергаются Платоном не как таковые, а лишь в качестве предметов истинного знания, которыми они, оставаясь вещами, доступными чувственному восприятию, быть не могут. Однако то, что не может быть истинным знанием в соответствии с критериями платонизма, вполне может быть правильным мнением, которое, пусть и не составляя части “истинной астрономии”, все же служит необходимой ее предпосылкой. Наблюдательные данные

---

<sup>1</sup> Весьма вероятно, что представление о Платоне как архитекторе науки, ставившим задачи для математиков и астрономов, – лишь один из мифов, которыми избилует биографическая традиция о греческих философах, тогда как сам принцип спасения явлений в общем виде, возможно, восходит еще к пифагорейцам (см.: *Mittelstraß J. Die Rettung der Phänomene*. В. 1963; *Жмудь Л.Я. Зарождение истории науки в античности*. СПб., 2002. Гл. 3 [127–173], особенно 128–135, 156–161). Однако в астрономической программе, заявленной в VII книге “Государства”, задача спасения явлений безусловно служит краеугольным камнем, и для Симпликия, как и для главного его источника – Сосигена, – все попытки решения этой задачи имеют одну точку отсчета в лице Платона.

<sup>2</sup> *Heath T.L. Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus: A History of Greek Astronomy to Aristarchus together with Aristarchus’s Treatise on the Sizes and Distances of the Sun and Moon: a New Greek Text with Translation and Notes*. Oxford, 1913. P. 138.

только ставят перед нами проблемы; следовательно, их сбор является необходимой предварительной работой для исследования собственно проблем, но не может считаться частью этого исследования, которое должно представлять собой чисто теоретическую, созерцательную деятельность мысли, единственно способную уловить искомое решение<sup>3</sup>. Впрочем, даже если принять гораздо более жесткое, чем у Властоса, понимание интенций Платона, поставленная им задача при всех условиях заключается не в замене исследования истинной физической картины мира схоластическим предприятием, но в построении совершенной математической его модели; столь отчетливо продекларированное намерение найти простоту и единство за видимым многообразием фактов, доступных чувственному восприятию, задает образец построения научной теории на все последующие времена.

Каково бы ни было в конечном итоге, происхождение этой задачи, первым за ее решение взялся ученый близкий к Академии – Евдокс.

Трактат “О скоростях” (περὶ ταχῶν), в котором излагалась теория гомоцентрических сфер, был утрачен, равно как и другие сочинения Евдокса, поэтому в реконструкции гомоцентрической теории приходится более всего полагаться на рассказ Симпликия. Так как экскурс Симпликия встроен в комментарий к книге Аристотеля и подчинен вполне определенным экзегетическим задачам, для лучшего понимания его требуются некоторые предварительные замечания о гипотезе Евдокса<sup>4</sup>. Вкратце ее можно изложить следующим образом. Видимое наблюдателю движение каждой планеты (т.е. небесного тела, наделенного самостоятельным движением, следовательно, в том числе Солнца и Луны) обеспечивается системой сфер, из кото-

---

<sup>3</sup> *Vlastos G.* The Role of Observation in Plato’s Conception of Astronomy // *Science and the Sciences in Plato* / Ed. J.P. Anton. N.Y., 1980. P. 1–31; иные взгляды, как согласные, так и несогласные с интерпретацией Властоса, отстаивают авторы других статей в этом же сборнике; см.: *Mourelatos A.P.D.* Plato’s ‘Real Astronomy’: *Republic* 527d–531d // *Ibid.* P. 33–73; *Thurnbull R.G.* The Later Platonic Concept of Scientific Explanation // *Ibid.* P. 75–101; *Mueller I.* Ascending to Problems: Astronomy and Harmonics in *Republic* VII // *Ibid.* P. 103–122.

<sup>4</sup> Литература, посвященная анализу гипотезы Евдокса, в том числе и отдельных отрывков у Симпликия, весьма обширна; ниже цитируются только труды, использованные при составлении примечаний к переводу: *Duhem P.* *Le Système du Monde*. P., 1913. Т. 1. P. 102–129 (особенно 118: обсуждение возможных ошибок Симпликия при изложении системы Луны по Евдоксу – см. с. 495 Н и примеч. 12); *Schiaparelli* (разбор вопроса о гиппопедe – ср. с. 497 Н и примеч. 25); *Heath T.L.* *Op. cit.* P. 190–248; *Schramm M.* *Ibn Al-Haytams Weg zur Physik*. Wiesbaden, 1963. S. 32–63 (анализ рассуждений Сосигена о ретроградно-вращающихся сферах – см. с. 498–499 Н); *Neugebauer O.* *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. В. etc., 1975. P. 677–685; *Mndell H.* *The Trouble with Eudoxus* // *Ancient and Medieval Traditions in the Exact Sciences: Essays in Memory of Willbur Knorr* / Ed. by P. Suppes et al. Stanford, 2000. P. 59–138.

рых одни помещаются внутри других; число сфер различно в системах разных светил. Эти сферы вращаются вокруг различных осей с разными скоростями; при этом механизм передачи движения от одних сфер к другим устроен таким образом, что полюсы внутренней сферы всякий раз находятся на внешней по отношению к ней сфере; планета находится на экваторе внутренней, последней по счету сферы каждой системы. Системы планетных сфер также располагаются одни внутри других в следующем порядке: сфера неподвижных звезд, системы Сатурна (четыре сферы), Юпитера (четыре сферы), Марса (четыре сферы), Меркурия (четыре сферы), Венеры (четыре), Солнца (три) и Луны (три). Все сферы, составляющие все системы, имеют единый центр вращения в центре мира, иными словами, это гомоцентрические сферы. В каждой из систем внешняя сфера, вращающаяся вместе со сферой неподвижных звезд, ответственна за дневное движение планеты, т.е. за ее восходы и заходы; вторая сфера, совершающая оборот вокруг полюсов эклиптики за время, которое нужно планете, чтобы описать полный круг в ее движении по небу, отвечает за зодиакальное обращение; прочие сферы объясняют частные движения, характерные для каждой планеты (третья и четвертая сферы устроены по отношению друг к другу таким образом, чтобы планета, обходя эклиптику, описывала с одной и другой стороны от нее фигуру, которую Евдокс называет гиппопедой – см. с. 496–497 Н и прим. 26). В системе Солнца третья сфера обеспечивает его движение по широте; в системе Луны – феномен ретроградации узлов.

Главное достоинство теории Евдокса – простота и элегантность; главный ее недостаток – неспособность объяснить некоторые из наблюдаемых явлений, такие как неравномерность определенных типов планетарных движений, неравенство астрономических времен года и др. Путем добавления дополнительных сфер эти несовершенства пытался устранить Каллипп из Кизика. Однако, как показывает в 12 главе II книги трактата “О небе” Аристотель, даже в усовершенствованном виде гипотеза Евдокса влечет за собой две фундаментальные трудности. Если рассматривать ее не как абстрактную математическую конструкцию, но как модель, дающую объяснение физического мира, встает вопрос: почему по мере роста их удаленности от сферы неподвижных звезд планеты не вовлекаются во все большее число движений? Ведь на деле самыми сложными видимыми движениями обладают Меркурий, Марс и Венера, но отнюдь не Солнце и Луна, последнее, “ниже всех лежащее” светило. Второй вопрос, неразрешимый в рамках теории Евдокса: почему сфера неподвижных звезд, совершающая первичное движение, вовлекает в круговращение множество небесных тел, тогда как в системе каждой из планет несколько различных движений сообщаются лишь единственному телу, скрепленному с последней сферой данной системы? Чтобы компенсировать эффекты ускорения и замедления, которые должны были бы возникать из-за сложения движений со-

седних сфер, Аристотель в “Метафизике” предложил дополнить небесный механизм ретроградными сферами, сводящими на нет воздействие каждой предыдущей, внешней системы на следующую, внутреннюю по отношению к ней, и обеспечивая тем самым сохранение первичного, общего со сферой неподвижных звезд движения первой сферы в каждой из систем, как того требует и теория Евдокса (см. в особенности с. 498 Н).

Обращаясь в своем комментарии к аристотелевской формулировке означенных двух проблем, Симпликий делает обширное отступление, содержащее сводку различных астрономических теорий, отвечающих требованию Платона о спасении явлений, которое он тут же и излагает. В основу его рассуждения, как он сам пишет в его начале (с. 488 Н), положен трактат Сосигена из Александрии (II в. до н. э.), озаглавленный *περὶ τῶν ἀελλίτουσῶν*, и «История астрономии» Евдема Родосского<sup>5</sup>. В связи с этим важно отметить, что Симпликий, говоря о Евдоксе, неизменно называет сферы в его системе “вращающими” (*ἀελλίτουσαι*), т.е. сферами, передающими круговое движение планетам. Однако Аристотель, обсуждая планетные системы в XII книге “Метафизики”, тем же самым словом называет ретроградно-вращающие сферы, которые он добавляет к системам Евдокса и Каллиппа для их исправления. Так как Сосиген и вслед за ним Симпликий пересказывают различные источники, сохраняя без изменений оригинальную терминологию, одно и то же ключевое слово на протяжении одного и того же текста используется в двух разных значениях. В предлагаемом переводе такие случаи различно-го употребления одного термина оговариваются в примечаниях.

Как рассказывает далее, по-прежнему ссылаясь на Сосигена, Симпликий, поправки к гипотезе Евдокса, внесенные Каллиппом и Аристотелем, не могли устранить еще один вытекающий из нее парадокс: даже в модифицированном виде теория Евдокса не объясняла, почему видимые размеры Луны и ближних к Земле планет не остаются с течением времени неизменными, если каждая планета в своей системе всегда находится на поверхности одной и той же сферы, а значит – на одном и том же расстоянии от общего центра. Объяснить этот доступный прямому наблюдению факт было невозможно, не отступившись от зафиксированного Аристотелем<sup>6</sup> фундаментального принципа, согласно которому любое небесное тело, вовлеченное в равномерное круговое движение, должно вращаться вокруг центра мира. Отказ от него позволил сформулировать теории эксцентрических сфер и эпициклов. С точки зрения расположенного в центре мира наблюдателя планета, равномерно движущаяся по эксцентрическому кругу, будет проходить равные дуги Зодиака за

<sup>5</sup> О Евдеме и его “Истории астрономии” см.: Жмудь Л.Я. Цит. соч. 212–220, 324–337 и особенно 387–391.

<sup>6</sup> Например, “О небе”, 287b 14–21, а также экскурс Симпликия, с. 410 Н.

неравные промежутки времени; изменение видимых угловых размеров небесного тела будет иметь место при перемещении его в пространстве от ближайшей к Земле точки, перигея, до наиболее отдаленной от нее точки, апогея. В теории эпициклов планета движется по сравнительно небольшому кругу с центром, расположенным на концентрической сфере<sup>7</sup>: наряду с прочими явлениями, этот механизм дает простое и убедительное объяснение ретроградному движению планет. Математически теории эксцентрических сфер и эпициклов эквивалентны, что показал математик эллинистической эпохи Аполлоний Пергский, а вслед за ним Гиппарх; Птолемей довел совокупную теорию до высшего математического совершенства и точности, что обеспечило ей господство на многие века вплоть до появления трудов Тихо Браге и Кеплера<sup>8</sup>.

До недавнего времени переводов на новые языки этого комментария Симпликия (кроме нескольких избранных частей, не совпадающих с нашим отрывком) не было. Пассаж о планетных системах (491–510 Heiberg, что в значительной мере пересекается с предлагаемым переводом) был недавно переведен Ж. Ожак в приложении к ее изданию трактатов Автолика (*Autolykos de Pitane. La sphère en mouvement. Levers et couchers héliaques. Testimonia / Texte établi et trad. par G. Aujac avec la collab. de J.-P. Brunet et R. Nadal. P.: Les Belles Lettres, 2002. P. 158–190*). Эта книга, к сожалению, оказалась в моем распоряжении уже по завершении работы над переводом, и я смог сравнить свой перевод с французской версией г-жи Ожак лишь отчасти (сравнение было полезным, несмотря на наличие в ее работе явных ошибок, которые я отмечаю в моих примечаниях только в исключительных случаях). Поэтому справедливо будет по-прежнему считать, что мой перевод выполнен по изданию Гейберга (*Simplicius. In Aristotelis de Caelo commentaria / Ed. I.L. Heiberg. B., 1894. P. 488–510*; впрочем, тот же самый текст, в упрощенном и минимально откорректированном виде, положен и в основу издания г-жи Ожак). Для проверки цитат и контекстов в трактате Аристотеля “О небе” использовано издание: *Aristote. Du ciel / Texte établi et trad. par P. Moraux. P.: Les Belles Lettres, 1965*; для “Метафизики”: *Aristotelis Metaphysica / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger. Oxonii, 1957*.

Пользуясь случаем, я благодарю Л.Я. Жмудя, который любезно согласился просмотреть всю рукопись моего перевода. Его замечания не только были полезны сами по себе и спасли меня от досадных ошибок, но и подтолкнули меня к поиску более эффективных способов решения трудностей, возникающих при работе с этим весьма непростым и неудобным для перевода текстом. Я признателен также А.И. Солопову, который первым подал мне идею подготовить такой перевод.

---

<sup>7</sup> В случае Луны – эксцентрической.

<sup>8</sup> См. *Neugebauer O. Op. cit. P. 306–330*.

КОММЕНТАРИЙ К ЧЕТЫРЕМ КНИГАМ  
ТРАКТАТА АРИСТОТЕЛЯ “О НЕБЕ”.  
КОММЕНТАРИЙ КО ВТОРОЙ КНИГЕ\*

[ПРОБЛЕМА АНОМАЛИИ ПЛАНЕТНЫХ ДВИЖЕНИЙ  
И ФОРМУЛИРОВКА ЗАДАЧИ  
“СПАСЕНИЯ ЯВЛЕНИЙ”]

(с. 488 Heiberg) Вот как Аристотель дал решение этой трудности – признав трудность и допустив, что планетам присущи многие виды движений, ⟨проявляющиеся⟩ в их прямых и попятных движениях, а также стояниях, различных фазах, опережениях и отставаниях<sup>1</sup>, – словом, в разного рода неравномерностях. Именно для того чтобы “спасти” таковые и предполагается множество движений для каждой планеты: одни постулируют эксцентрические<sup>2</sup> и эпициклические движения, другие – гомоцентрические, но, как говорится, вращающиеся попятно<sup>3</sup>. Однако верная теория не признает ни остановок, ни попятного движения светил, ни сложения и вычитания чисел этих движений – пусть даже и кажется, что движутся они именно так, – и не допускает гипотез, согласно которым ⟨движения небесных тел⟩ могут иметь такой характер, но, исходя из их сущности, доказывает, что небесные движения ⟨должны быть⟩ простыми, круговыми, равномерными и упорядоченными; не будучи при этом в состоянии с ⟨достаточной⟩ точностью объяснить, что должно происходить на деле, чтобы случающееся с этими ⟨телами⟩ оказывалось не реальностью, но лишь видимостью, ⟨ученые⟩ довольствовались тем, чтобы найти, при каких условиях возможно было бы посредством равномерных упорядоченных круговых движений добиться “спасения” явлений, связанных с движением так называемых блуждающих светил. Как упоминал об этом во второй книге своей “Истории астрономии” Евдем и как рассказывает, позаимствовав у Евдема, Сосиген, первым из греков, кто занялся подобными гипотезами Платона, был, по общему мнению, Евдокс Книдский, а Платон, по словам Сосигена, перед всеми исследователями данного предмета

\* ⟨...⟩ смысловые дополнения; [...] пояснения.

<sup>1</sup> προήγήσεις καὶ ὑπολήψεις: перевод дан условно, исходя из общего, а не терминологического значения этих слов. Первое из них в астрономической литературе, как правило, в применении к планетам означает ретроградное движение (ср.: *Птолемей*. Альмагест. Т. II. Р. 210, 22; 450, 4; 464, 7 Heiberg etc.), однако за несколько слов до того Симпликий уже назвал данный феномен другим не вызывающим сомнений термином – ὑπολήψεις.

<sup>2</sup> То есть имеющие не Землю в качестве центра – Cleom. 1.6.

<sup>3</sup> ἀνεπίποτος, здесь Симпликий использует данное причастие еще в привычном аристотелевском смысле: “обеспечивающие ретроградное движение”.



поставил вопрос, при допущении каких равномерных упорядоченных движений окажутся “спасены” явления, касающиеся движения планет.

\* \* \*

Как я уже говорил выше, Платон, безоговорочно потребовавший, чтобы небесные (493) движения были круговыми, равномерными и упорядоченными, предложил математикам проблему: какие надо принять гипотезы, чтобы посредством равномерных круговых упорядоченных движений спасти явления, касающиеся планет; а Евдокс Книдский первым обратился к гипотезе о так называемых вращающихся<sup>4</sup> сферах. Кизикенец Каллипп, учившийся у Полемарха, ученика Евдокса, уже после смерти последнего прибыв в Афины, сблизился с Аристотелем и вместе с ним исправлял и дополнял открытия Евдокса: дело в том, что Аристотель, веривший, что все небесные тела должны обращаться вокруг центра Вселенной, был сторонником гипотезы о вращающихся сферах, предполагающей гомоцентрические вращающиеся сферы, а не эксцентрические, как стали допускать впоследствии.

С точки зрения Евдокса и его предшественников Солнце совершает три типа движений: вместе со сферой неподвижных звезд оно обращается с востока на запад; само по себе оно перемещается в противоположном направлении через двенадцать знаков Зодиака; в-третьих, наконец, оно отклоняется в стороны при своем движении по эклипике – последнее было выведено, среди прочего, из того наблюдения, что во время летнего и зимнего солнцестояния оно не восходит всегда в одних и тех же точках над горизонтом<sup>5</sup>. Вот почему, по их словам, оно движется внутри трех сфер, которые Теофраст<sup>6</sup> называл беззвездными: они не несут никакого светила и по отношению к нижележащим сферам служат передающими движе-

---

<sup>4</sup> ἀνελιττοῦσθιν, начиная с этого момента Симпликий следует в своем узусе не Аристотелю, а Сосигену; см. Введение.

<sup>5</sup> Уже Гиппарх показал, что “третье движение” Солнца имеет химерический характер (Hipparchi in Agati et Eudoxi Phaenomena comm., I 9 1–3): “На мой взгляд... Аттал [комментатор Арага] ошибается, предполагая, что Солнце совершает поворот [т.е. солнцестояние] то южнее, то севернее, и якобы из-за этого надо считать (небесные) круги наделенными некоторой шириной. Дело в том, что если Солнце, как и Луна, движется не точно по эклипике, но отклоняется от нее к северу и югу, очевидно, что и тень Земли будет от нее отклоняться. Но если бы так и происходило, лунные затмения значительно расходились бы с предсказаниями, вычисленными астрономами, которые в своих исследованиях исходят из того, что середина земной тени движется точно по эклипике. На деле же расхождение не превышает двух пальцев, что чрезвычайно мало даже для самых тщательно выполненных наблюдений” (о величине “пальца” и других единиц измерения углового расстояния см. примеч. 48).

<sup>6</sup> Fr. 32 Wimmer.

ние, а по отношению к вышележащим – вращающими<sup>7</sup>. При наличии трех движений, свойственных Солнцу, невозможно было, чтобы движения, направленные в противоположные стороны, имели один и тот же источник, – если и в самом деле ни Солнце, ни Луна, ни любая другая из планет не движутся сами по себе, но все они перемещаются, будучи скреплены с вращающимся телом<sup>8</sup>. Поэтому если бы Солнце завершало свой оборот по долготе и свое перемещение по широте<sup>9</sup> за одно и то же время, достаточно было бы двух независимых сфер: одна – сфера неподвижных звезд, вращающаяся в западном направлении, другая – вращающаяся в восточном направлении вокруг оси, закрепленной на предыдущей сфере и расположенной под прямым углом к наклонному кругу, по которому Солнце совершало бы свой видимый путь. Однако поскольку дело обстоит отнюдь не так, и Солнце проходит свой круг и совершает перемещение по широте за неравные промежутки времени, неизбежно приходится добавить третью сферу, чтобы движение каждой из них объясняло одно из видимых движений Солнца.

Исходя из составленного таким образом набора трех сфер, (494) гомоцентрических по отношению друг к другу и ко Вселенной, Евдокс предположил, что та из них, что содержит две другие, вращается вокруг полюсов мира в том же направлении, что и сфера неподвижных звезд, возвращаясь к исходной точке в одно и то же с нею время; вторая сфера, меньшая первой, но большая, нежели последняя, обращается вокруг оси, расположенной, как уже было сказано, под прямым углом к плоскости эклиптики, с запада на восток; наконец, наименьшая из них вращается в том же направлении, что и вторая, но вокруг другой оси: ее можно представить себе как перпендикуляр к плоскости воображаемого большого наклонного круга, который описывает центр Солнца, увлекаемого наименьшей из трех сфер, его и несущей. Как явствует из написанного им сочинения “О скоростях”, Евдокс наделяет эту сферу значительно большим от-

<sup>7</sup> Ср. выше у Симпликия, с. 491 Н. В приписываемых Теофрасту словах снова подчеркивается, что функция сфер системы Солнца – передача движения, а не физическое несение небесных тел, поэтому причастия употреблены здесь в нескольких иных смысловых связях, чем мы ожидали бы в современном тексте: эти сферы являются “передающими” (ἀνταναφερούσας, буквально “в свою очередь [т.е. за счет полученного от вышележащих сфер импульса] приводящими в движение”) по отношению к нижележащим сферам (мы могли бы сказать: “с точки зрения” этих нижележащих сфер) и “вращающими” (ἀνελισσοῦσας, т.е. передающими движение дальше вниз) с точки зрения сфер вышележащих.

<sup>8</sup> ἐνδεδεμένα φέρεται τῷ κυκλικῷ σώματι – речь идет о соблюдении упомянутого выше условия Аристотеля, согласно которому всякое небесное тело должно двигаться вокруг центра Вселенной. Аристотель в соответствующем контексте (De caelo 289a 30) говорит о “сфере вращающегося тела”, и Симпликий здесь упрощает его выражение, делая мысль менее внятной.

<sup>9</sup> τὴν κατὰ μῆκος περίοδον καὶ τὴν εἰς πλάτος παραχώρησιν.

ставанием, чем сферу, ее содержащую, среднюю по размеру и положению. Наибольшая из трех сфер вращает обе другие в одном со сферой неподвижных звезд направлении в силу того, что полюсы второй сферы она несет на своей поверхности, а вторая в свою очередь несет на себе полюсы третьей, несущей Солнце: имея на своей поверхности полюсы следующей за ней сферы, средняя из трех сфер аналогичным образом вращает в том же направлении, что обращается она сама, также и последнюю из сфер и вместе с нею Солнце, отчего и кажется, что Солнце движется от востока к западу. Если бы две эти сферы, средняя и наименьшая, не обладали собственным движением, оборот Солнца совершался бы в одни сроки с круговращением Вселенной, но так как сферы эти вращаются в обратном направлении, восход Солнца в каждый следующий день запаздывает по сравнению с названным сроком<sup>10</sup>.

Так обстоит дело с Солнцем. Для Луны теория Евдокса строится отчасти сходным, отчасти иным образом. Ее также несут три сферы, поскольку и ей свойственны три видимых движения. Первая из этих сфер движется одинаково со сферой неподвижных звезд; вторая вращается в противоположном первой направлении вокруг оси, расположенной под прямым углом к плоскости эклиптики, – все это так же как в системе Солнца. Однако не так обстоит дело с третьей сферой: положение ее подобно положению третьей сферы Солнца, но движение – нет, (495) поскольку она движется с малой скоростью в направлении, противоположном направлению движения второй сферы и одинаковом с направлением движения первой сферы, вокруг оси, перпендикулярной к плоскости воображаемого круга, описываемого центром Луны и лежащего к плоскости эклиптики под углом, равным наибольшему отклонению Луны по широте<sup>11</sup>. Очевидно, что полюсы третьей сферы должны отстоять от полюсов второй на дугу воображаемого большого круга, проведенного через обе пары полюсов, равную половине величины движения Луны по широте. Таким образом, первая сфера в гипотезе Евдокса нужна для объяснения вращения Луны с востока на запад, вторая – для объяснения ее видимого отставания от знаков Зодиака, третья – для объяснения того, что ее можно наблюдать в самом северном и самом

---

<sup>10</sup> Иными словами, протяженность солнечного дня больше протяженности си-дерического дня. Греческий текст, по-видимому, все же не содержит ссылки на фиксированную величину этой разницы: ὑστερεῖ τοῦ εἰρημένου ἡρόνου со-относится с употребленным строкою выше прилагательным ἰσοῦρόντος (оборот Солнца и Вселенной совершался бы за “одно и то же время”), тогда как генитивная конструкция при глаголе ὑστερεῖν всегда указывает на предмет отставания, а не на его величину, выражаемую дательным падежом. Поэтому перевод Ж. Ожак, пишущей: “un lever de soleil retarde sur le précédent d’une durée constante”, – следует признать основанным на избыточной интерпретации и отвергнуть.

<sup>11</sup> Около 5°.

уюном для нее положении не всегда в одних и тех же точках Зодиака, но что такие точки постоянно смещаются в направлении предшествующего знака Зодиака: вот почему, по его замыслу, эта сфера вращается в одном направлении со сферой неподвижных звезд, однако ввиду того, что ежемесячно происходит лишь весьма незначительное смещение означенных точек, движение этой сферы в направлении запада совершается очень медленно<sup>12</sup>.

Вот что, после Солнца, можно сказать о Луне; излагая же мнение Евдокса относительно пяти планет, Аристотель говорит<sup>13</sup>, что они движутся каждая посредством четырех сфер, из которых первая и вторая занимают то же положение и тождественны с первыми двумя сферами в системах Солнца и Луны: для каждой из планет та сфера, которая охватывает все остальные, обращается вокруг оси мира от востока к западу одновременно<sup>14</sup> со сферой неподвижных звезд, а вторая, полюсы которой находятся на первой, совершает обратное вращение от запада к востоку вокруг оси и полюсов эклиптики<sup>15</sup>, причем оборот ее занимает столько времени, за сколько каждая из планет в своем видимом движении<sup>16</sup> описывает Зодиакальный круг; по этой причине, утверждает он, вторая сфера проходит полный оборот для Меркурия и Венеры<sup>17</sup> за один год, для Марса – за два, для Юпитера – за двенадцать, а для Сатурна, которого древние именовали звездой Гелиоса<sup>18</sup>, – за тридцать лет. Две оставшиеся сферы уст-

---

<sup>12</sup> В изложении Симпликия вторая сфера в системе Луны по Евдоксу отвечает за видимое перемещение Луны по долготе (наблюдателю кажется, что Луна движется в направлении следующего знака Зодиака, против направления суточного движения небесной сферы); третья сфера – за эффект ретроградного смещения лунных узлов. Подавляющее большинство исследователей (см. Введение) считают, что Симпликий воспроизводит ошибку Сосигена (может быть заимствованную Сосигеном у Аристотеля), и что на самом деле в теории Евдокса объясняет ретроградации узлов служила вторая сфера, медленно вращающаяся с востока на запад, тогда как третья сфера, вращающаяся в противоположном направлении, объясняла перемещение Луны по долготе.

<sup>13</sup> Метафизика. Кн. XII, гл. 8 1073b сл.

<sup>14</sup> Буквально “изохронно”, т.е. с равным периодом.

<sup>15</sup> Буквально “круга, проходящего через середину Зодиакальных созвездий”.

<sup>16</sup> Симпликий употребляет оборот с глаголом *δοξεί*: “кажется, что проходит круг Зодиака”, “с точки зрения наблюдателя проходит”.

<sup>17</sup> Здесь и далее для большей внятности греческие имена планет заменены на традиционно принятые: звезда Гермеса – Меркурий, Утренняя звезда – Венера, звезда Ареса – Марс, звезда Зевса – Юпитер, звезда Крона – Сатурн.

<sup>18</sup> Ср. [Платон]. Послезаконие. 987c3–5: (λοῖποι δὲ τρεῖς ἀστέρες, ὧν εἷς μὲν βραδύτητι διαφέρων αὐτῶν ἐστί, Ἡλίου δ' αὐτόν τινας ἐπωνυμίαν φθέρῃοναι). Здесь мы имеем дело с классическим примером искажения традиции, сохраняющим силу и до настоящего времени. Старейшие рукописи Платона Parisinus gr. 1807 и Vaticanus gr. 1 (обе – IX в.) дают чтение *ἡλίου*, тогда как альтернативный вариант внесен рукой четвертого правщика во второй из упомянутых манускриптов уже в значительно более позднюю эпоху. Разби-

роены следующим примерно образом: у каждой из планет третья сфера, полюсы которой расположены на эклиптике (496), умозрительно проведенной на второй для каждой планеты сфере, обращается от юга к северу, причем оборот ее занимает столько времени, за сколько каждая из планет от некоторой своей фазы достигает следующей аналогичной фазы<sup>19</sup>, пройдя по очереди все свои позиции<sup>20</sup> по отношению к Солнцу: этот срок сведущие в науках люди называют синодическим годом<sup>21</sup>. Этот период различен для каждой из планет, в силу чего и обращение третьей сферы происходит у них не за равный срок, но, как полагал Евдокс, для Венеры (оно совершается) за девятнадцать (лунных) месяцев, для Меркурия – за сто десять дней, для Марса – за восемь месяцев и двадцать дней, а для Юпитера и Сатурна – для того и другого примерно за тринадцать месяцев<sup>22</sup>. Так и за столько времени движется третья сфера, а четвертая сфера, которая и несет светило, обращается вокруг полюсов некоего наклонного круга, своих для каждой планеты; при этом она совершает вращение за то же время, что и третья сфера, но двигаясь в противоположном ей направлении, от востока к западу; сам же наклонный круг, по словам Евдокса, располагается по отношению к наибольшему из параллельных кругов на третьей сфере<sup>23</sup> под углом, который не равен и не тождествен<sup>24</sup> для всех планет.

Итак, очевидно, что первая из сфер, которая вращается одинаково со сферой неподвижных звезд, обращает в том же направлении и все прочие сферы – коль скоро полюсы каждой из них всегда на-

---

раемый контекст Симпликия надежно свидетельствует, что второе чтение, принятое почти всеми издателями – например, в стандартном “Platonis opera” (Ed. J. Burnet. Vol. 5. Oxford, 1907; Repr. 1967); исключение составляет текст в издании Les Belles-Lettres (des Places), – представляет собой плод тривиализации: переписчик или комментатор снабдил редкий вариант названия планеты глоссой, отсылающей к названию общепотребительному.

<sup>19</sup> ἀπὸ φάσεως ἐπὶ τὴν ἐφεξῆς φάσιν παραγίνεται.

<sup>20</sup> σῆσεις.

<sup>21</sup> διεξόδου χρόνον, буквально: “периодом прохождения”.

<sup>22</sup> По современным данным, продолжительность синодического года составляет: 584 дня (1 год и 219 дней) для Венеры, 116 дней для Меркурия, 780 дней (2 года и 50 дней) для Марса, 399 дней (1 год и 34 дня) для Юпитера, 378 дней (1 год и 13 дней) для Сатурна, см.: Allen C.W. *Astrophysical Quantities*. L., 1973<sup>3</sup>. P. 140; cf.: Autolycos... par G. Aujac. P. 165, N 2.

<sup>23</sup> То есть по отношению к ее экватору.

<sup>24</sup> οὐκ ἴσον οὐδὲ ταὐτὸν ἐφ’ ἄλλαντων; как считает Ж. Ожак (Autolycos... par G. Aujac, ad. loc.), видимая тавтология этого высказывания может объясняться стремлением автора указать на различие не только в величине, но и в ориентации данного угла для каждой из планет. На мой взгляд, это предположение весьма сомнительно: в изложении всех деталей чужих концепций Симпликий бывает привычно многословен и старается не оставить у читателя сомнений насчет подразумеваемого смысла. Так и здесь речь идет скорее всего об эмфатическом повторении одного и того же.

ходятся на предыдущей, – в том числе и сферу, несущую на себе светило, и само светило: это и есть причина, в силу которой каждая из планет обретает свойство восходить и заходить. Вторая сфера обеспечивает перемещение планеты по отношению к двенадцати Зодиакальными созвездиям, ибо она обращается вокруг полюсов эклиптики и вовлекает две оставшиеся сферы и планету в движение по направлению к следующим знакам Зодиака; такой оборот занимает столько времени, за сколько каждая из планет завершает свой видимый путь по Зодиакальному кругу. Третья сфера, полюсы которой располагаются на (проекции) эклиптики на вторую сферу, обращается от юга к северу и от севера к югу, сообщая вращение четвертой сфере, несущей светило; она-то (третья сфера) и будет содержать в себе причину движения планеты по широте, – впрочем, не она одна, ибо если бы планета двигалась (только) за ее счет, она вплотную подошла бы к полюсам эклиптики и приблизилась бы к полюсам мира. Однако на деле четвертая сфера, которая обращается в противоположном третьей направлении, от востока к западу, вокруг полюсов наклонного круга, описываемого планетой, (497) и которая совершает полный оборот за равное с ними время, позволит планете неоднократно пересекать эклиптику и описывать по ходу этого круга фигуру, названную Евдоксом гиппопедой; таким образом, видимое перемещение планеты по широте будет простирается на всю ширину этой фигуры – это-то мнение и вменяют Евдоксу в вину<sup>25</sup>.

Таково устройство небесных сфер, по Евдоксу, всего включающее двадцать шесть сфер для семи планет, из которых шесть – для Солнца и Луны, а двадцать – для пяти планет.

О Каллиппе Аристотель в 12-й книге “Метафизики” написал следующее. “Каллипп принимал расположение сфер в порядке изменения их величины таким же, как у Евдокса, и число их для Юпитера и Сатурна он отводил одинаковое с ним, однако для Солнца и для Луны, полагал он, в интересах объяснения (наблюдаемых) явлений надлежало бы добавить еще по две сферы, а для каждой из прочих планет – по одной”<sup>26</sup>. Таким образом, согласно Каллиппу всего выходит пятижды пять и дважды по четыре сферы – иными словами, тридцать три. Но от Каллиппа не осталось никакого сочинения, которое объясняло бы причину, в силу которой необходимо было добавлять эти сферы; ничего не говорит о ней и Аристотель. Крат-

---

<sup>25</sup> Гиппопеда (ἵπποπέδη) – фигура, напоминающая 8, название которой происходит то ли от лошадиной упряжи (два соединенные между собою кольца), то ли от некоего упражнения по выезде. Критика в адрес Евдокса связана с тем, что он рассматривал свою гиппопеду лишь в одной плоскости и, соответственно, не учитывал различной удаленности планеты от Земли на разных этапах прохождения ею своей траектории.

<sup>26</sup> 1073b 32–38.

кую сводку явлений, которые, с точки зрения Каллиппа, требовали добавления этих сфер, дал Евдем<sup>27</sup>. По словам Евдема, он утверждал, что если промежутки времени между солнцестояниями и равноденствиями различаются хотя бы на величины, полученные Евктемоном и Метоном, то ни для того, ни для другого (светила) [т.е. Солнца и Луны] не хватит трех сфер, чтобы объяснить наблюдаемые явления, учитывая очевидную неравномерность их движений<sup>28</sup>. Что же касается одной сферы, которую Каллипп прибавлял к системе каждой из трех планет – Марса, Венеры и Меркурия, – то о причинах такого добавления Евдем рассказал кратко и с большой ясностью. Аристотель же, изложив мнение Каллиппа, добавляет о сферах, создающих вращение в обратном направлении<sup>29</sup>: “Если, однако, эти сферы в совокупности своей должны объяснять явления, необходимо, чтобы в системе каждой из планет были и другие сферы, числом меньше на одну, которые всякий раз поворачивали бы обратно и приводили в то же самое положение первую сферу (в системе) расположенного ниже светила: только тогда (498) все это, вместе взятое, сможет производить (наблюдаемое) движение планет”<sup>30</sup>. Хотя Аристотель, при всей краткости, сказал весьма ясно, Сосиген, воздав хвалу остроте его ума, попытался все же установить, какова польза, проистекающая от добавленных им сфер. По словам Сосигена, Аристотель настаивает на введении в теорию дополнительных сфер, которые он именуется попятно вращающимися, по следующим двум причинам: во-первых, чтобы в системе каждой (из планет) сфера, (аналогичная) сфере неподвижных звезд, и сферы, внутренние по отношению к ней, имели присущее им положение, во-вторых, чтобы все сферы обладали присущей им скоростью. В самом деле, для того чтобы некая сфера была подобна сфере неподвижных звезд или любой другой, необходимо, чтобы она вращалась вокруг одной и той же оси с этой сферой и совершала оборот

<sup>27</sup> Fr. 149 Wehrli.

<sup>28</sup> Метон и Евктемон в V в. до н.э. обнаружили аномалию неравенства астрономических времен года; их наблюдательные данные и вычисления были уточнены Каллиппом и впоследствии Гиппархом, который при расчетах учитывал открытый им феномен прецессии равноденствий. На результатах Гиппарха строит свои рассуждения об экцентриситете Солнца Птолемей. Согласно Птолемею, интервал от весеннего равноденствия до летнего солнцестояния (астрономическая весна) составляет  $94\frac{1}{2}$  суток, от летнего солнцестояния до осеннего равноденствия (астрономическое лето) –  $92\frac{1}{2}$  суток, от осеннего равноденствия до зимнего солнцестояния (астрономическая осень) –  $88\frac{1}{8}$  суток, от зимнего солнцестояния до весеннего равноденствия (астрономическая зима) –  $90\frac{1}{8}$  суток, в сумме =  $365\frac{1}{4}$ , см.: (Клавдий Птолемей. Альмагест, или Математическое сочинение в тринадцати книгах. / Пер. И.Н. Веселовского. М., 1998. С. 91–94; 501–503.

<sup>29</sup> περὶ τῶν ἀνεπίτρουσῶν; Симпликий снова меняет значение этого термина в соответствии с узусом Аристотеля, чье мнение он теперь излагает.

<sup>30</sup> Метафизика. 1073b 38–1074a 5.

за одно и то же время с нею, причем ничто из указанного не может иметь места без добавления предложенных Аристотелем сфер. Ясности ради, говорит Сосиген, рассмотрим систему сфер, несущих Юпитер. Если мы встроим полюсы первой из сфер Юпитера в последнюю из четырех сфер Сатурна, к которой приложена и сама планета, то каким образом они смогли бы оставаться на оси сферы неподвижных звезд, в то время как несущая их сфера обращается вокруг другой, поперечной оси? Однако, чтобы сфера, обращающаяся вокруг них, в принципе способна была занять (в своей системе) положение сферы неподвижных звезд, они именно должны оставаться на вышеназванной оси, соответствующей самой внешней (в данной системе) орбите. Кроме того, поскольку остальные три из несущих Сатурн сфер вовлекаются во вращение как первой сферой, так и взаимно друг другом, но обладают при этом и еще некоторой собственной скоростью, движение, передаваемое четвертой сфере, не может быть каким-то простым, но будет результатом движения всех расположенных выше сфер, ибо можно показать, что при противоположном их друг другу вращении кое-что отнимается от скорости, наличествующей у четвертой сферы благодаря причастности ее к создаваемому ими вращению, а при вращении их в одном направлении к передающемуся им от лежащей выше сферы движению добавляется нечто благодаря собственному их движению; следовательно, если первая сфера Юпитера окажется привязана к сфере, несущей Сатурн, и при этом будет наделена и собственной скоростью, чтобы при обращении космоса вновь возвращаться на прежнее место, движения расположенных выше нее сфер не позволят, чтобы у нее была именно такая скорость, но возникнет некая прибавка: ведь устремляются в западном направлении (499) и они, в то время как сама она движется туда же. То же самое рассуждение имеет силу и для других по порядку сфер, а именно: движение будет мало-помалу все усложняться, и полюсы их все более вынуждены будут смещаться со свойственного им места; между тем, как мы уже говорили, ни того, ни другого случаться не должно.

Чтобы этого не происходило и не совершалась по этой причине ошибка, Аристотель и измыслил “(сферы), всякий раз поворачивающие обратно и восстанавливающие в том же самом положении первую сферу расположенного ниже светила”<sup>31</sup>. Именно так дословно он и сказал, раскрыв обе причины, из-за которых он ввел означенные дополнения: употребив выражение “поворачивающие обратно”, он указал на возвращение движения к присущей ему скорости, словами же “восстанавливающие в том же самом положении первую сферу расположенного ниже светила” он указал на пребывание полюсов в надлежащем месте: в самом деле, положение движущихся сфер мыслится именно по полюсам, раз только они и оста-

<sup>31</sup> Там же. 1074а 2–4.



ются неподвижными. При этом о восстановлении именно первой сферы расположенного ниже светила под влиянием этих (добавочных сфер) в прежнем положении он говорит постольку, поскольку при условии занятия ею присущего ей положения и обретения, благодаря попятному вращению, свойственной ей скорости оказываются спасены явления и для всех остальных по порядку сфер.

Что выходит именно так, показал Сосиген, предваривший это рассуждение некоторыми полезными для его развития мыслями, которые в кратком изложении звучат следующим образом. Если у нас есть две гомоцентрические сферы – назовем их  $\Delta E$  и  $ZH$ , – которые с внешней стороны обнимаются третьей сферой, будь то покоящейся или обращающейся вокруг них, тогда как сами они вращаются в противоположных друг другу направлениях, но с равным периодом<sup>32</sup>, т.е. с равной скоростью, все точки на объемлемой сфере всегда будут находиться в одном и том же положении по отношению к сфере объемлющей, как это было бы и в том случае, если бы она покоилась. В самом деле, допустим, что сфера  $\Delta E$  движется, к примеру, от точки  $A$  к  $B$ ; если бы меньшая сфера  $ZH$  только совершала бы совместное с нею вращение и не увлекалась бы в противоположном направлении, мы увидели бы, что всякий раз, когда точка  $\Delta$  оказывается под точкой  $B$ , точно так же (оказывается под нею) и точка  $Z$ , обращающаяся в одном с точкой  $\Delta$  направлении и с равным (с нею) периодом; но ввиду того, что обе сферы не только движутся вместе, но, помимо того, сфера  $ZH$  движется еще и в направлении, противоположном сфере  $\Delta E$ , она в своем встречном движении отнимает как раз столько, сколько прибавляет в движении попутном, в результате чего и получается, что когда точка  $\Delta$  находится под точкой  $B$ , точка  $Z$  оказывается под точкой  $A$ , как это и наблюдалось вначале (500), так что сделанное выше утверждение истинно. Итак, если сфера  $AB$  покоится, только что показанное очевидно: при условии наличия<sup>33</sup> обоих (движений) одни и те же точки внутренней сферы, в том случае, если она движется и совместно с внешней, и в противоположном ей направлении, всегда занимают одно и то же поло-

<sup>32</sup> δι' ἴσου χρόνου.

<sup>33</sup> Рукописный текст в этом месте (καὶ ὅλος ἀμφότερων ὑπαρχόντων) испорчен и не поддается однозначному восстановлению, как справедливо было отмечено Гейбергом в его издании; данный выше перевод и лежащая в его основе интерпретация исходит из того, что подвергшаяся искажению фраза говорит об общих условиях истинности только что сделанного вывода, причем прилагательное ἀμφότερων отсылает читателя – что достаточно очевидно – к главному пункту предшествующей аргументации, где речь идет именно о сочетании двух противоположенных движений. Исправление, предложенное Ж. Ожак (Op. cit. P. 172) – σφαιρῶν ἀμφότερων κτλ., – не только невозможно грамматически (женский род существительного требовал бы соответствующей формы причастия – ὑπαρχούσων), но и тривиализирует текст, противореча узусу Симпликия.

жение, но не в том случае, когда она движется либо исключительно вместе с ней, либо только вопреки ей. А если бы сфера  $AB$  и двигалась, будь то в противоположном или в одинаковом со второй сферой  $\Delta E$  направлении, то с точками третьей сферы  $ZH$  выходило бы то же самое, независимо от того, вращалась бы она одинаково со сферой  $\Delta E$  или навстречу ей. В самом деле, допустим, что сфера  $AB$  совершит поворот от точки  $A$  до точки  $B$ , увлекая вместе с собой сферу  $\Delta E$ , так что точка  $\Delta$  придет на место точки  $E$ ; если при этом указанная средняя сфера  $\Delta E$  движется в противоположном или в одинаковом со сферой  $AB$  направлении с любой по отношению к сфере  $AB$  скоростью, но с равным периодом по отношению к сфере  $ZH$ , то в силу того, что она вращает вместе с собой третью сферу, она вызовет отклонение точки  $Z$  от точки  $A$ , однако третья сфера, совершающая обратное движение, вновь вернет точку  $Z$  в положение под точкой  $A$ , и так как это будет происходить всякий раз, все точки на сфере  $ZH$  будут находиться под одними и теми же точками сферы  $AB$ .

В данном случае наши положения были доказаны для сфер, вращающихся вокруг одной и той же оси, но то же самое рассуждение будет справедливо и если движутся они не вокруг одной оси: в самом деле, положение определенных точек под одними и теми же точками возникает не в силу их движения вдоль одних и тех же параллельных (кругов), но в силу сочетания сонаправленного кругового движения объемлемой сферы по отношению к сфере объемлющей с противоположенным движением, которое отнимает ровно столько, сколько прибавилось, независимо от того, совершается обращение – будь то в прямом или обратном направлении – по наклонному или прямому<sup>34</sup> кругу.

Опять-таки, допустим, что две гомоцентрические сферы движутся в одном направлении, каждая с некоторой скоростью, причем меньшая сфера не только обращается совместно с большей, но и обладает собственным движением в том же направлении: если их скорости равны, сочетанное движение будет иметь удвоенную скорость, если же скорость второй сферы вдвое больше скорости первой, скорость сочетанного движения будет утроенной и так далее. Действительно, если большая сфера передвигает меньшую на четвертую часть (оборота), тогда как сама она, обладая равной с той скоростью, передвинется также на четверть, окажется, что она совершила перемещение на четверть оборота дважды, так что (501) результирующее из обоих движение будет в два раза больше собственного движения второй сферы. Таков ход рассуждения, говорит Сосиген, если движения совершаются вокруг одних и тех же полюсов; если же полюсы различны, результат в силу наклонности одной из сфер по отношению к другой будет несколько иным, потому что

---

<sup>34</sup> То есть параллельному.

скорости будут складываться уже не так, *〈как в первом случае〉*, но так, как принято показывать по *〈модели〉* параллелограмма, когда движение по диагонали представляется результирующим двух движений, из которых одно присуще некой точке, движущейся по длинной стороне параллелограмма, а другое – самой этой длинной стороне, за то же самое время низводимой вдоль ширины параллелограмма: в самом деле, указанная точка и низведенная длинная сторона параллелограмма окажутся одновременно на другом конце диагонали, и при этом диагональ не равна обоим *〈отрезкам〉*, составляющим излом вокруг нее, но меньше их суммы, так что и скорость оказывается меньше суммы обеих скоростей, хотя складывается она все равно из этих двух скоростей.

С данным рассуждением весьма сходно и нижеследующее: если имеются две гомоцентрические сферы, которые движутся либо вокруг одних и тех же полюсов, либо вокруг разных, совершая обращение в противоположных друг другу направлениях, причем меньшая сфера в обратном направлении движется с меньшей *〈скоростью〉*, а в прямом – обращается совместно с большей сферой, расположенные на меньшей сфере точки вернутся на то же самое место через больший промежуток времени, чем если бы меньшая сфера была только привязана к большей. По этой же причине и возвращение самого Солнца от одного восхода к другому происходит медленнее, чем совершается оборот космоса, ибо Солнце движется в противоположном вселенной направлении медленнее, *〈чем движется она〉*, поскольку если бы оно двигалось, имея равную скорость со сферой неподвижных звезд и обращаясь в обратном ей направлении, *〈в результате чего〉* оно всякий раз совершало бы оборот за одно и с нею время, то в таком случае оно всегда восходило бы в одной и той же точке<sup>35</sup>.

Предварив свою речь такими соображениями и переходя к высказыванию Аристотеля о том, что для объяснения явлений требуется для каждой планеты добавить другие, обратно-вращающиеся сферы, числом в каждом случае на одну меньше, Сосиген приступает к изложению теории устройства небесной сферы, по Аристотелю, со следующими словами: “Из несущих Сатурн сфер первая совершала [в его схеме] то же движение, что и сфера неподвижных звезд; вторая с отставанием *〈вращалась〉* по кругу эклиптики, третья – по кругу, расположенному под прямым углом к эклиптике: именно эта *〈сфера〉* смещала планету по широте в направлении юг–север; упомянутый последний круг располагался под прямым углом к эклиптике, поскольку на ней находились его полюсы, а сечение, проходящее через полюсы круга<sup>36</sup>, есть сечение под прямым углом.

<sup>35</sup> Буквально “вместе с одной и той же точкой *〈сферы неподвижных звезд〉*”.

<sup>36</sup> Слово “круг” в данном случае обозначает экватор соответствующей сферы, из-за чего и можно говорить о полюсах круга.

Четвертая сфера, которая и несет светило, двигала его вдоль некоего наклонного круга (502), ограничивающего широту его отклонения в направлении севера<sup>37</sup>, чтобы избежать его приближения к полюсам мира. Так вот, надлежит измыслить пятую сферу, отличную от несущих сфер и помещенную дальше по порядку<sup>38</sup>, которая вращалась бы вокруг тех же полюсов, что и четвертая сфера, но навстречу ей и с равной скоростью; в силу того, что она движется вокруг одних с ней полюсов, но в противоположном направлении и с равным периодом, она будет отнимать у четвертой сферы движение – это уже показано – и будет уменьшать ее скорость в согласии с наблюдаемыми явлениями. После пятой следует измыслить шестую сферу, имеющую одни полюсы с третьей, но сообщающую ей попятное вращение, двигаясь с равным периодом в противоположном направлении – таким образом, чтобы были сохранены явления, – причем точки, расположенные на третьей сфере, всегда будут наблюдаться на одном и том же перпендикуляре по отношению к пятой сфере. Вслед за шестой придется добавить седьмую сферу, которая поворачивает обратно вторую, будучи устроена вокруг полюсов эклиптики, вокруг которых совершала движение и эта последняя, – однако вращается седьмая сфера в противоположном второй направлении и с равным ей периодом, отнимая движение и скорость, передающуюся от последней расположенным под нею сферам: ведь действительно, и вторая сфера, вовлекаемая в движение сферой неподвижных звезд, вносила прибавку к скорости (вращения) находящихся под ней сфер от востока к западу<sup>39</sup>. Таким образом, вращаться седьмая сфера будет, двигаясь с той же скоростью, что и сфера неподвижных звезд, однако положение (в системе) она будет занимать иное, нежели сфера неподвижных звезд, вращаясь вокруг иных полюсов, нежели полюсы этой последней, хотя и (подобно ей) от востока к западу”. После этой надлежит, наконец, измыслить восьмую сферу, первую сферу Юпитера, так как Сосиген верно установил, что первой сферой Юпитера не должна быть последняя из трех сообщающих ей попятное вращение, как полагали некоторые, (думавшие), что последняя из сфер, компенсирующих происходящие выше движения, будет первой из сфер, несущих лежащее ниже светило, так что их седьмая сфера и та, что мы называем восьмой, бу-

---

<sup>37</sup> Имеется в виду снова направление север–юг как таковое, а не перемещение планеты непременно в сторону севера.

<sup>38</sup> То есть между наименьшей сферой данной системы и наибольшей сферой следующей.

<sup>39</sup> Это утверждение явно противоречит как сказанному несколько выше (слова о движении второй сферы по эклиптике подразумевают, очевидно, движение от запада к востоку, как и описанных прежде того гипотезах), так и последней фразе о направлении вращения седьмой сферы: она не могла бы компенсировать движение второй сферы, вращаясь в одном с ней направлении. Очевидно, греческий текст в этом месте подвергся искажению.

дут одно и то же, а именно, первая из сфер Юпитера. Так получается оттого, что они, в своих попытках сохранить число поворачивающихся обратно сфер, названное Аристотелем, дважды считают одну и ту же сферу. В самом деле, для каждого светила поворачивающихся обратно сфер должно быть на одну меньше, нежели сфер, его несущих, так что для Сатурна и Юпитера, у каждого из которых четыре несущие сферы, поворачивающихся обратно сфер будет по три, а для четырех остальных планет, Марса, Венеры, Меркурия и Солнца, – у каждой из которых (503) по пять несущих сфер, – по четыре. Итого выходит вращающих попятно сфер дважды по три у Сатурна и Юпитера, четырежды четыре у Марса, Венеры, Меркурия, Солнца: всего двадцать две. Несущих же сфер было восемь у Сатурна и Юпитера и двадцать пять у остальных пяти, и если эти тридцать три сферы прибавить к двадцати двум поворачивающимся назад, всего будет пятьдесят пять: дело в том, что сферам, несущим Луну, последнюю по порядку, нет никакой надобности в сферах, которые вращали бы их вспять, – ведь и Аристотель сказал, что “претерпевать обратное обращение нет нужды только тем сферам, которые несут ниже всех расположенную планету”<sup>40</sup>.

Что таково совокупное число сфер, понятно. Но так как Аристотель, помимо того, заметил, что если мы не станем добавлять вышеназванных движений для Солнца и Луны, всего сфер будет сорок семь<sup>41</sup>, возникла неразбериха. В самом деле, если мы отнимем по две сферы Солнца и Луны, добавленные Каллиппом, очевидно, что нам придется отнять у Солнца еще и две сферы, вращающие только что перечисленные сферы вспять: ведь если мы устраняем эти последние, необходимо устранить и те, назначение которых – сообщать им попятное движение; отнимаемых сфер будет шесть – две несущие Солнце и две поворачивающие эти последние назад вдобавок к двум, добавленным Каллиппом для Луны, – и при вычитании таковых из пятидесяти пяти всего выйдет оставшихся не сорок семь, а сорок девять. Аристотель же говорит, что останется сорок семь сфер, – может быть, позабыв, что у Луны он отнимал не четыре, а только две сферы; иначе мы вынуждены будем предположить, что у Солнца он отнимает те четыре попятно вращающие сферы, что добавил он сам, и вдобавок у обоих светил – те сферы, что привнесены были Каллиппом: в этом случае из числа пятидесяти пяти сфер отнимаемых будет восемь, а оставшихся всего сорок семь. Получить таким образом искомое число, конечно, можно, однако почему две из сфер Солнца, вторая и третья, лишены сфер, сообщающих им попятное вращение, мы объяснить не сумеем – ведь сам Аристотель сказал, что только лежащее ниже всех светило не подвергается попятному обращению. Но Сосиген совершенно справедливо обратил внима-

---

<sup>40</sup> Метафизика. 1074a 7–8.

<sup>41</sup> Там же. 1074a 12–14.

ние и на то, что и для Луны также необходимо предположить наличие вращающихся попятно сфер, чтобы скорость движений в лежащих выше системах, будучи добавлена к ⟨движению⟩ сфер, несущих Луну, не сделала для нее невозможным совершать вращение (с востока) на запад одновременно со сферой неподвижных звезд. В любом случае, даже если допустить, что она одна из всех не имеет-таки вращающейся попятно сферы, число все равно не сходится, что приводило в замешательство и Александра, и Порфирия<sup>42</sup> в составленных ими примечаниях к 12-й книге “Метафизики”. Сосиген же, специально обратившись (к этому вопросу), отмечает, что лучше считать данное число ошибкой (504) переписчика, нежели отождествлять седьмые и восьмые сферы, особенно учитывая, что даже в этом случае число все равно не сходилось бы с указанным, ибо сфер (при такой процедуре) будет не пятьдесят пять, как того требует Аристотель.

Сосиген добавляет еще и следующее: из сказанного выше ясно, что Аристотель говорит о попятно вращающихся сферах в несколько ином смысле, нежели Теофраст – о возвращающихся<sup>43</sup>: оба наименования уместны для этих сфер, ибо они сообщают попятное вращение движению вышележащих сфер и возвращают (на исходное место) полюсы нижележащих сфер, в первом случае отнимая (движение), во втором – восстанавливая (эти сферы) в должном (положении). В самом деле, необходимо, чтобы исходящие сверху движения не вносили возмущения в самостоятельные перемещения<sup>44</sup> расположенных ниже планет, тогда как полюсы нижележащих (сфер) должны находиться на перпендикуляре к полюсам равнозначных им сфер, чтобы по завершении полного оборота в одном и том же положении оказывались, по его словам, первые сферы лежащих ниже светил, а следовательно, благодаря первым, также и следующие по порядку за ними: только так, утверждает он – и как мы уже отмечали, совершенно справедливо, – становится возможным, чтобы совокупность всех (взаимодействий) обеспечивала (наблюдаемое) движение планет.

Такова примерно основанная на вращающихся попятно сферах небесная механика<sup>45</sup>, неспособная объяснить явления, в чем и изобличает ее Сосиген такими словами: “Явления отнюдь не спасаются

---

<sup>42</sup> Сохранившийся комментарий Александра Афродисийского к “Метафизике” охватывает только книги I–4; комментарий к остальным книгам, переданный в рукописном предании под его именем, принадлежит более позднему анонимному автору. Для контекста настоящего рассуждения Симпликия небезразлично, что Александр был учеником Сосигена. Комментарий к “Метафизике” Порфирия (III в. н.э.) утрачен.

<sup>43</sup> ἀνταναφερούσας.

<sup>44</sup> διαφοράς: речь, очевидно, идет о поперечном движении планет в плоскости Зодиакального пояса и прочих аномалиях.

<sup>45</sup> σφαιροτομία.

⟨сферами⟩, которые придумали сторонники Евдокса, – не только те явления, что были обнаружены позднее, но и те, что были известны еще прежде них и в существовании которых были уверены они сами. Стоит ли тут говорить о других ⟨явлениях⟩, иные из которых после того, как не сумел этого сделать Евдокс, попытался спасти кизиконец Каллипп, пусть отчасти и успешно? Довольно будет одного факта, очевидного для невооруженного глаза, который никто из них вплоть до Автолика из Питаны даже не попытался объяснить с помощью ⟨такого рода⟩ гипотез, да и сам Автолик не достиг в этом успеха, о чем наглядно свидетельствует его спор с Аристофером<sup>46</sup>. Я говорю вот о чем: бывает так, что планеты представляются нам то близкими, то удаленными от нас. И действительно, для некоторых из них это легко различимо простым глазом: Венера и Марс в периоды своего попятного движения<sup>47</sup> кажутся более крупными, и доходит до того, что в безлунные ночи Венера заставляет тела отбрасывать тень, а насчет Луны и непосредственно для глаза очевидно, что она не всегда находится от нас на одном и том же удалении, поскольку при одних и тех же условиях, касающихся способа наблюдения, она предстает нам не всегда имеющей один и тот же размер; мало того, и те, кто в своих наблюдениях особенно опирается на инструменты, получают те же самые результаты, ибо для того чтобы диск, помещенный на одном и том же расстоянии от наблюдателя, преграждал путь его зрению и полностью скрывал от него Луну, в одних случаях он должен быть равен одиннадцати<sup>48</sup>, а в других – двенадцати пальцам. (505). Вдобавок к тому в пользу сказанного свидетельствует и происходящее во время полных солнечных затмений, подтверждая тем самым истинность означенных наблюдений: дейст-

<sup>46</sup> Ниже речь идет о феномене меняющегося наблюдаемого диаметра планет, который пытался объяснить Автолик из Питаны (конец IV – начало III в. до н.э.). В дошедших до нашего времени сочинениях Автолика “О движущейся сфере” и “О гелиакальных восходах и заходах” следов этого объяснения нет, и мы не знаем, в чем состояла предложенная им теория и вокруг каких вопросов велся спор с Аристофером. Имя Аристофера упоминается в одной из биографий (так называемой Vita IV, см.: *Martin J. Histoire du texte des “Phénomènes” d’Aratos*. P., 1956. P. 160) астрономического поэта Арата в качестве одного из учителей последнего (“Некоторые утверждали, что отцом его ⟨Арата⟩ был Мнасей, что он стал слушать математика Аристофера, прежде быв врачом, и стал в конце концов поэтом во дворце Антигона”).

<sup>47</sup> προσηύσεις.

<sup>48</sup> ἑνδεκάδακτυλον. “Палец” величина измерения углового расстояния, заимствованная из вавилонской астрономии, составлял 1/24 локтя, равного 2°. Номинальный видимый диаметр Луны или Солнца считался, однако, равным 12 пальцам (см. Cleomed. 2. 3), и в ряде случаев определялся совершенно верно как ≈ 30′ (так, по данным Гиппарха, диск Луны приблизительно 650 раз укладывается в своей орбите, что дает 33′14″ – см.: *Птолемей*. Альмагест. Т. I. P. 327; 2 Heiberg.). Таким образом, в зависимости от автора и эпохи, палец в греческой астрономии мог составлять от 2,5 до 5 угловых секунд.

вительно, когда случается так, что середина Солнца, середина Луны и наш глаз оказываются на одной прямой линии, видимый эффект не всякий раз бывает одинаковым, но в одних случаях конусом, охватывающим Луну, а вершиною имеющим наш глаз, в точности охватывается и Солнце, в других – приходится даже ждать, пока оно вновь покажется нам, наконец, иногда дело обстоит совсем по-иному, так что даже на вершине затмения снаружи остается видимой на некоторую ширину его кромка: отсюда с необходимостью вытекает, что видимое различие размеров этих тел, при весьма сходных атмосферных условиях, причиной имеет их неравную от нас удаленность. Весьма вероятно, что заметные для простого глаза явления, происходящие с указанными светилами, имеют место для других планет, даже если для зрения это и не так очевидно. Данное (предположение) не только правдоподобно, но и истинно, поскольку каждодневное движение планет кажется нерегулярным; в их видимых размерах различий при этом не наблюдается просто потому, что их перемещения вверх и вниз, которые на ученом языке именуются движением в глубину<sup>49</sup>, имеют не слишком большой размах.

Спасти такие явления – чтобы не приходилось для каждого дня указывать отклоняющиеся движения планет – они (т.е. последователи Евдокса) даже и не пытались, хотя проблема того и требовала<sup>50</sup>. Нельзя, однако, сказать, что неравенство удаленности одних и тех же планет осталось ими незамеченным. Так, Полемарх из Кизика, как кажется, признавал его, но пренебрегал им, объявляя эту величину несущественной в угоду своей приверженности идее расположения небесных сфер вокруг центральной точки Вселенной<sup>51</sup>; так же и Аристотель, в чем не остается сомнений, когда в своих “Физических проблемах”<sup>52</sup> он критикует гипотезы означенных астрономов на том основании, что видимые величины планет не всегда одинаковы. Следовательно, он не вполне удовлетворен был попятно вращающимися сферами, пусть даже (идея) о движении этих гомоцентричных Вселенной сфер вокруг ее середины и привлекала его. Тот факт, что Аристотель считал неудовлетворительными все гипотезы о движении планет, предложенные бывшими до него астрономами и его современниками, очевиден, кроме того, и из сказанного им в 12-й книге “Метафизики”. Говорит он примерно следующее: “Теперь мы, ради общего представления о предмете, приведем, что говорит на сей счет кое-кто из ученых, чтобы мысль наша могла отправляться от некоторого определенного числа (движений планет); что же касается остального, в чем-то мы должны полагаться на соб-

<sup>49</sup> κατὰ βάθος.

<sup>50</sup> То есть проблема, сформулированная Платоном.

<sup>51</sup> Про Полемарха известно лишь, что он был учеником Евдокса и учителем Каллиппа.

<sup>52</sup> Fr. 211 Rose; это сочинение Аристотеля утрачено.





женных над ними, хотя природа всегда делает вышележащее причиной движения для нижележащего: так и в нас самих побуждения к движению передаются через нервы во все органы сверху, от главенствующей части тела.

Мне лично непонятно, зачем все-таки они для каждого небесного тела первую сферу располагают подобно сфере неподвижных звезд, заставляя ее вращаться с той же скоростью и сообщать вращение, идентичное вращению сферы неподвижных звезд, всем следующим за ней сферам вплоть до несущей светило: ведь если вышележащая сфера передает нижележащим движение того же рода, что и собственное, почему мы не скажем, что именно сфера неподвижных звезд, самая мощная и главнейшая из всех, сообщает всем лежащим ниже ее сферам одинаковое с собою вращение? В самом деле, коль скоро движения по долготе и по широте различны для каждой планеты, то и сферы, несущие эти движения, неизбежно должны были быть различными; однако, что касается совместного (507) со сферой неподвижных звезд вращения, общего у всех сфер, почему не достаточно было *простого* кругового движения сферы неподвижных звезд, но для каждого светила потребовались сферы, передающие это движение, и вдобавок еще, согласно Аристотелю, сферы, которые возвращают первые сферы в каждой системе назад? Возможно, *последователи Евдокса* ответили бы, что хотя эти сферы и вращаются вместе со сферой неподвижных звезд, совершая одно с нею движение от востока *к западу*, однако ввиду того, что они имеют неодинаковые с нею размеры, они при всех условиях будут наделены другой скоростью движения, – похоже ли в таком случае на правду, чтобы они, будучи отделены друг от друга и не связаны между собою, одной сферой неподвижных звезд вовлекались в различные движения?

\* \* \*

*(с. 507–508: изложение теорий эксцентрических сфер и эпициклов)*

(509) ...Любая из этих двух гипотез, взятая отдельно, позволяет найти решение для задачи, стоящей перед астрономией, за исключением случая с Луной, для которой требуется соединить обе гипотезы: именно, чтобы объяснить явления, связанные с Луной, необходимо предположить, что несущий ее эпицикл будет совершать круговращение по эксцентрическому кругу. С одной стороны, указанные гипотезы проще изложенных прежде, так как они не требуют такого умножения числа небесных тел, и спасают, наряду с другими, явления, связанные с перемещением *планет* в глубину и с аномалиями их движения; с другой стороны, они не блюдают требование Аристотеля, согласно которому всякое подверженное круговому движению тело должно обращаться вокруг середины Вселенной. Но тогда не остается

ся более места и для искомого решения трудности<sup>59</sup>, исходя из которой развивались все приведенные выше рассуждения, потому что нет более места и для  $\langle$ компенсаторного $\rangle$  уравнивания<sup>60</sup>, коль скоро утрачивает свою силу утверждение, что первое движение одно заставляет двигаться множество божественных тел, тогда как каждое из многочисленных прочих движений – только одно тело. В самом деле, движения, предшествующие последнему, которое перемещает светило, уже не будут влиять на многие тела. Вот какие несоответствия находит в этих гипотезах Сосиген, не будучи, впрочем, удовлетворен, в силу изложенных ранее причин, и гипотезой о вращающихся сферах. Однако первый из его аргументов неизбежно вызовет возражения со стороны тех, кто полагает, что и небесные тела, будучи живыми существами, обладают собственным движением: согласно этой точке зрения, они не просто части неба, но каждое из них и само по себе представляет собой нечто целое. Истинным поэтому скорее было бы учение, гласящее, что всякое подверженное круговому движению тело обращается вокруг своего центра, в силу чего о тех из небесных тел, которые центром своего обращения имеют центр Вселенной, истинным будет высказывание, что они движутся вокруг середины Вселенной (510), а все тела, внешние по отношению к этому центру, имеющие более частный характер, движутся вокруг собственного центра, как, например, планеты, а также эпициклы и эксцентры, если только есть и такие тела в небе. Но и эти последние движутся вокруг центра Вселенной, хотя и не посредством собственного движения, а посредством движения несущей их сферы, которая гомоцентрична Вселенной. При таком подходе справедливым будет и тезис Аристотеля о том, что всякое подверженное круговому движению тело движется вокруг середины Вселенной, – если только не добавлять при этом, что оно движется собственным движением. Что же касается упомянутой трудности, частное решение для нее можно найти и в рамках данных двух гипотез: в самом деле, до известной степени и с этих позиций верным будет сказать, что “природа устанавливает равновесие<sup>61</sup> и утверждает некий порядок, одному движению вверяя множество тел, а одному телу много движений”<sup>62</sup>, ибо даже если каждое из них обладает единственным собственным движением, тем не

---

<sup>59</sup> Речь идет о второй из проблем, сформулированных в XII главе 2-й книги трактата “О небе”, которые Симпликий всесторонне обсуждает в данном экскурсе (см. Введение). Текст Аристотеля гласит (О небе. 292b 25–28): “Что касается трудности, связанной с тем, что в первом единственном движении участвует великое множество светил, тогда как из других небесных тел каждое обладает собственными движениями, такое положение вещей можно считать разумным в первую очередь по следующей причине, и т.д.”

<sup>60</sup> ἀνισοσμός, ср. цитату из трактата “О небе”, 293a2–4, которую Симпликий приводит на с. 510 Н.

<sup>61</sup> ἀνισόζη.

<sup>62</sup> О небе. 293a2–4.

менее всем телам, находящимся под сферой неподвижных звезд, сообщается и ее движение – в частности, эпициклам сообщается как ее движение, так и движение гомоцентрических или эксцентрических сфер, а планете, которую Аристотель называет единым телом, сообщается как движение эпицикла и гомоцентрической или эксцентрической сферы, так и движение сферы неподвижных звезд. Вот еще одно возражение: эксцентрические круги не могли бы двигаться по кругу кроме как вокруг середины, однако (в существующих теориях) они обращаются вокруг точки, не совпадающей с серединой, так что в обращении своем они, захватывая и освобождая место, вызывают к существованию пустоту; описываемая ими фигура будет иметь иррациональную форму, так как внутренний круг постоянно будет отсекал некую часть внешнего<sup>63</sup>. Возможно, нам удастся избежать этой трудности, встроив эксцентрические сферы в гомоцентрические и считая, что в каждом случае гомоцентрическая сфера, движущаяся вокруг своего центра, сообщает вращение эксцентрической сфере, которая при этом движется вокруг собственного центра: это позволит рассматривать все (пары) сфер как полноценные сферы<sup>64</sup>, не опасаясь более, что одни тела в этих парах будут проходить сквозь другие.

Немало есть и других астрономических трудностей, которые поднимает Сосиген, в том числе – и весьма талантливо – по поводу перечисленных гипотез, подробным рассмотрением которых мы займемся в другой раз. Теперь в мои намерения входило лишь, исследуя теории, касающиеся неба и небесных движений, и ища подтверждения доказательствам, при помощи которых демонстрировалось, что эти движения, кажущиеся неравномерными и то восходящими, то нисходящими, (в действительности) суть движения круговые, равномерные и упорядоченные, дать общую идею того, при помощи каких гипотез древние и последовавшие за ними астрономы спасают явления на основе равномерных, круговых и упорядоченных движений. И коль скоро подобное более уместно при разговоре о сочинениях, посвященных небу, нежели первой философии, никто не будет ставить нам в вину чрезмерно пространное отступление от предмета рассуждения, раз оно было сделано кстати. Пора, однако, перейти к дальнейшим главам сочинения Аристотеля.

---

<sup>63</sup> Это возражение Сосигена дает ранний пример трактовки теории эпициклов как физической модели мира. Наиболее развернутую и последовательную интерпретацию такого рода предпринял Птолемей во второй книге “Планетных гипотез”, сохранившейся только в арабском переводе IX в. (ср.: Куртик Г.Е., *Матвиевская Г.П.* Птолемей и его астрономический труд // Клавдий Птолемей. *Альмагест...* М. С. 439 и след.). Птолемей также кладет в основу своего построения принцип избегания пустоты, вытекающий из физики Аристотеля.

<sup>64</sup>  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma\dots\sigma\phi\alpha\iota\rho\alpha\varsigma$ , т.е. сферы в подлинном (аристотелевском) смысле слова, вращающиеся вокруг центра мира.

[ДОПОЛНЕНИЕ: НЕКОТОРЫЕ МНЕНИЯ  
О ЦЕНТРАЛЬНОМ ПОЛОЖЕНИИ ЗЕМЛИ  
В КОСМОСЕ]

(511) {Лемма комментария: от “Остается сказать о Земле...” (de Cael. 293a15) до “...пытаясь приспособить явления к собственным теориям”}

В десятой<sup>65</sup> и последней главе (обсуждаемой здесь) книги он исследует вопрос о Земле, который и сам по себе вполне органично принадлежит теме небесного устройства. Еще прежде он упоминал о том, что Земля лежит в середине совокупного неба, что она неподвижна и относится к небу как его центр; отправляясь от ее шарообразной формы, он доказывал и шарообразность небес, приняв все, что касается ее положения по отношению к небу, просто в качестве (исходной) гипотезы. Теперь он приступает к доказательству этих построений, чтобы рассуждение о небесах обрело законченность, – ведь и сами астрономы, толкуя о небе и небесных явлениях, непременно указывают на то, что Земля располагается в середине небес, что она неподвижна, относясь к небу как его центр, и что формой она шаровидна. Все это присуще ей в силу ее отношения к небу; прочие свойства, присущие Земле сообразно с порядком, определяющим ее взаимодействие с тремя другими началами, будут рассмотрены им в двух последующих книгах. Поставив перед собой три главных вопроса, связанных с Землей, – во-первых, о ее положении, т.е. где именно она находится, во-вторых, относится ли она к покоящимся телам или к движущимся, в-третьих, касательно ее формы, – он вначале излагает высказанные до него по этим поводам мнения, и только представив свои возражения против них он в виде выводов формулирует собственную свою точку зрения. Насчет положения Земли он говорит, что сторонники мнения о беспредельности космоса не станут искать ее место во Вселенной: в бесконечности нет ни начала, ни середины, ни конца; из тех, кто утверждает, что космос конечен, большинство, в том числе Эмпедокл, Анаксимандр, Анаксимен, Анаксагор, Демокрит и Платон, говорят, что Земля располагается в его середине; им противоречат пифагорейцы – именно такое значение имеет их словечко “напротив”: по их словам, не Земля занимает срединное положение, но в центре Вселенной, говорят они, “есть огонь”, а вокруг центра обращается Противоземля – это такая же земля, но называется она Противоземлей из-за того, что располагается напротив нашей Земли, – и только уже после Противоземли совершает движение наша Земля, также обращаясь вокруг центра, а после Земли – Луна. Все это сам Аристотель рассказывает в сочинении “О пифагорейцах”<sup>66</sup>, равно как и то, что Земля у них,

<sup>65</sup> В членении текста в античном издании Аристотеля, которым пользовался Симпликий.

<sup>66</sup> Фр. 204 Rose.

будучи одним из светил и вращаясь вокруг центра, в соответствии со своим отношением к Солнцу творит ночь и день, а Противоземля, движущаяся вокруг центра вослед нашей Земле, не видна нам из-за того, что ее всегда закрывает от нас Земля своим (512) телом. Подобные вещи, говорит он, они утверждают не ради того, чтобы найти “объяснения и причины”<sup>67</sup>, согласующиеся с очевидными фактами, но, “подгоняя наблюдаемые факты к каким-то своим мнениям и теориям”<sup>68</sup>, они пытаются первые привести в согласие со вторыми, что в высшей степени нелепо: так, полагая десятку совершенным числом, они хотели и число круговращающихся тел свести к десяти. Поэтому, продолжает он, посчитав сферу неподвижных звезд как единицу, а число планет как семь, и прибавив нашу Землю, они и дополнили общее число до десяти Противоземлею.

*Перевод с древнегреческого и примечания А.А. Россиуса.*

## УЧЕНИЕ О ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ПРИЧИНАХ И БИБЛЕЙСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА В ПЕРИФЮСЕОН II, 545В–562В ИОАННА СКОТТА<sup>1</sup>

*В.В. Петров*

Согласно замыслу Иоанна Скотта, вторая книга *Перифюсеон* посвящена рассмотрению одного из “четырёх делений всеобщей Природы” – первоначальным причинам, сотворенным Богом Отцом в своем Сыне, Слове Божиим. В публикуемом отрывке изложение учения о причинах принимает форму аллегорического толкования Книги Бытия, отталкивающегося от сказанного Августином в *О книге Бытия буквально*. Наставник и Воспитанник начинают с первой строки: “В начале соделал Бог небо и землю”<sup>2</sup>. Указано на три возможные интерпретации: одни полагают, будто именем “неба” обозначены духовные и умные сущности, а именем “земли” – телесные и чувственные; другие считают, что речь идет просто о телесных небе и земле; наконец, третьим представляется, что Моисей говорил о духовном и телесном, которые еще не обрели свою форму. Наставник предлагает свое толкование, согласно которому, *небо означает первоначальные причины умопостигаемых сущностей, а земля – причины чувственных вещей*.

<sup>67</sup> О небе. 293а 25.

<sup>68</sup> Там же. 293а 26–27.

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект 02-03-18063а).

<sup>2</sup> Здесь и далее Иоанн Скотт цитирует не Вульгату (*In principio creavit...*), но старолатинскую Библию (*Vetus Latina: In principio fecit...*).

Далее следует метафизическое отступление, в котором обсуждаются свойства причин, а также лишенностей формы. По Иоанну Скотту, причина полностью содержит в себе все свои следствия/произведения, и в ней они совершенны. Даже исторгшись из вечности Слова в пространственно-временной континуум, в видимые роды, виды и индивиды, “произведения” нимало не утрачивают своего бытия в причинах, но по-прежнему полностью и неизменно пребывают в них (547А). Собеседники рассматривают разницу между бесформенностью (которая не отличается здесь от неформальной материи) и причиной (546В–548А), приходя к выводу, что причины ближе к сущему, тогда как бесформенная материя – к не-сущему. Бесформенность определяется как движение из не-сущего в сущее, причины же всегда пребывают в покое там же, где созданы – в Слове Божиим. Сказано, что бесформенная материя вещей изливается из первоначальных причин, и даже творится ими.

Далее Наставник и Воспитанник переходят к толкованию второй строки Книги Бытия: «Земля же была бесплодна и пуста (или, согласно Септуагинте, “невидима и несоставлена”), и тьма над лицом бездны». Согласно одним экзегетам (Августин), “землю” обозначена бесформенность чувственных сущностей, а “бездной” – бесформенность умопостигаемых, ибо умная и рассуждающая тварь (т.е. ангел и человек) “бесформенна” до тех пор, пока не обратится к Слову Божию, которое есть Форма всякой умной жизни (548АС). Другие экзегеты (Василий Великий, а за ним тот же Августин) предлагают толкование “согласно истории”: бесплодной землей именуется почва, на которой еще не появилась растительность: невидима она либо оттого, что залита водой, либо оттого, что человек, который мог бы созерцать ее, еще не был создан. А тьма упоминается потому, что воздух еще не был пронизан светом. Наставник опять дает свое понимание, говоря, что “землю бесплодной и пустой” обозначены *первоначальные причины телесных вещей, прообраз чувственного мира*, созданный Богом в Начале<sup>3</sup>. Мир “пустой” поскольку лишен чувственных произведений, а “бесплодный” – поскольку в нем нет акциденций: качества, количества, места, времени, и проч. Таким образом, именованная “бесплодная” и “пустая” имеют положительный смысл, означая совершенство первоначальных причин, а не исшедший из них чувственный мир (549АВ). В филологическом отступлении приводятся примеры употребления слов “бесплодная” и “пустая” не в привативном, но позитивном смысле. Например, греки именуют “легким и пустым” эфир, простирающийся от Луны и до сферы неподвижных звезд, поскольку эфир не

<sup>3</sup> Ср.: Августин. О книге Бытия буквально I, 18 (PL 34, 260): “Бог действует не посредством временных движений, так сказать, своего ума или тела... но в вечных, неизменных и устойчивых основаниях (rationibus) Своего Слова, со-вечного Ему”.

заполнен телесным весом, так как движущиеся в нем планетные шары легки и духовны (549В–550А). Цитируются Ювенк и Вергилий, именующие пустым и воздух (550В). Таким образом, замечает Эриугена, если даже эфир именуется “бесплодным” и “пустым”, то не удивительно, что так могут именоваться первоначальные причины видимых вещей. Если же читать ту же строку Книги Бытия, согласно переводу Септуагинты, – “земля была невидима и несоставлена”, – то *“невидимость” будет означать непознаваемость первоначальных причин телесных вещей, а “несоставленность” – их простоту, единство и неделимость* (550ВС).

Далее собеседники переходят к интерпретации слов “и тьма была над лицом бездны”, что ставит их перед проблемой познаваемости причин. *“Бездной”*, считает Наставник, *названы первые причины умной сущности*, поскольку глубина причин непостижима; а “тьмой” они именуется вследствие своей несравненной чистоты. Ведь и Солнце затемняет взор тем, кто на него смотрит. Пока первоначальные причины не продвинулись во множество небесных сущностей, они непознаваемы для тварного ума, а следовательно, “темны”. Впрочем, они остаются непознаваемы для твари и впоследствии, поскольку постичь их может только их Создатель (550С–551А). Мы же знаем только то, что они существуют, но не ведаем каковы они.

В этом месте Наставник еще раз задается вопросом, навсегда ли упомянутая “мистическая земля” останется для твари невидимой, а умная “бездна” первых причин – темной, или же после конца сего чувственного мира, когда, как обещано, мы будем видеть Бога “лицом к лицу”, они сделаются известны ангелам и людям (551А). Тут же он ставит вопрос иначе: перестают ли быть непостижимыми первоначальные причины чувственных и умных вещей, когда они проявляются в чувственных вещах? Или же они одновременно и проявляются для тварных умов в своих произведениях, и остаются сокрытыми в недрах божественной Премудрости (551В). Воспитанник отвечает, что верно последнее: как сама Премудрость Отца пребывает в Себе непознаваемой, так и соделанные в Ней причины вечно в Ней непостижимы. Это можно уподобить человеческому уму, помыслившему нечто и обладающему этим объектом мысли в виде некоего понимания: знание и в нем остается закрепленным, и передается посредством речи и письма в осведомленность другим умам (551С–552А). Значит, делает вывод Наставник, первые причины одновременно и проходят в свои произведения, и не оставляют Премудрость Отца, в Которой они были соделаны, т.е. они и проявляются в своих произведениях, выведенные в свет познания, и сокрыты во тьме непознаваемости. На вопрос, постигают ли первоначальные причины самих себя до того, как прольются в свои произведения, следует ответ, что причины, находясь в Премудрости, т.е. сами будучи мудрыми, знают и себя самих, и свои произведения (552А–552В).



Собеседники переходят к рассмотрению слов “и Дух Божий носился поверх вод”, завершающих вторую строку Книги Бытия. Наставник объясняет, что они добавлены для того, чтобы показать, что Бог выше тварных причин. Дух Божий носится поверх бездны первоначальных причин, превышая их знанием, будучи их Причиной. Упомянув о Духе, Иоанн Скотт начинает рассуждение о Троице: Отец порождает Сына, в Котором соделывает все, и от Отца же исходит Святой Дух<sup>4</sup>. Отец волит, Сын соделывает, Дух Святой приводит к совершенству. В добавлении на полях манускрипта поясняется, что именование Духа единственной Причиной не противоречит Писанию. Ведь все, что соделывает Сын и приводит к совершенству Дух Святой, целиком относится к Отцу, поскольку из Него через рождение – Сын, Который соделывает все, и из Него же через исхождение – Дух Святой, Который приводит все к совершенству (552С–554В). Так что, говоря о Духе, мы говорим о Троице.

Сказанное подкреплено яркой метафорой. Наставник цитирует слова Василия Великого о некоем сирийце (возможно, св. Ефреме), учившем, что на его языке слова “Дух носился” означают “Дух согревал и оживотворял”, т.е., заключает Наставник, подобно тому, как птица высидывает яйца, Дух питает теплом божественной любви первоначальные причины, которые Отец соделал в Начале (т.е. в Своем Сыне), чтобы те вышли в свои произведения так же, как под действием материнского тепла сила семени, сокрытая в яйце, прорывается вовне, воплощаясь в прекрасных птенцов (554ВС).

Здесь Воспитанник говорит, что хотел бы услышать ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΙΣ (recapitulatio), т.е. краткое повторение сказанного выше, и Наставник еще раз проговаривает важнейшие моменты. Фраза “В начале соделал Бог небо и землю” значит, что Бог создал причины умопостигаемых и чувственных сущностей в Своем Слове. На причины чувственных вещей указано в словах “Земля же была невидима и несоставлена (бесплодна и пуста)”, а на причины небесных и умопостигаемых сущностей – в словах “И тьма была поверх бездны”. Сверхсуществование и сверхпревосходство Троицы подразу-

---

<sup>4</sup> В этом месте Иоанн высказывает греческую точку зрения, согласно которой Дух исходит только от Отца, а не от Отца и Сына (filioque), хотя некогда сам Карл Великий, пренебрегший мнением папы Льва III (795–816), предписал формулу “от Отца и от Сына”, принятую в каролингской церкви. Об отношении Иоанна к Filioque см.: *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898; М.: Мартис, 1998. С. 280–283. 2-е изд.; *Петров В.В.* Эригена о Filioque // Альфа и Омега / Poetry and Philosophy in the Middle Ages: A Festschrift for Peter Dronke / Ed. J. Marenbon. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. P. 116–117; *Idem.* Erigène entre l’Ancienne et la Nouvelle Rome: Le “Filioque” // Chemins de la pensée médiévale: Etudes offertes à Zénon Kaluza / Ed. P.J.J. Bakker. Turnhout: Brepols, 2002. P. 289–321.

меваются в строке “И Дух Божий носился по верх вод”, поскольку то, что в Писании говорится о Духе, относится ко всей Троице. Таким образом, сама святая и неделимая Троица “носится” в превосходстве своей сущности и мудрости по верх бесконечной бездны причин. Если же, согласно упомянутому Василием сирийцу, читать в этой строке, что “Дух Божий согривал воды” либо “оплодотворял”, то понимать это можно в том смысле, что божественное сострадание превосходит в своем милосердии бездну первоначальных причин и согревает ее и оплодотворяет, дабы причины, пройдя в свои произведения, стали познаваемы. Итак, в первых двух строках Книги Бытия показана Троица: Отец – в имени “Бог”, Слово – в имени “Начало”, а Дух Святой – в словах “Дух Божий носился” (554С–556А).

Собеседники приходят к выводу, что Отец вечно порождает свое Слово и вечно творит в Нем все вещи, а поскольку это вневременный процесс, то можно сказать иначе: Отец разом и Премудрость Свою породил, и все вещи в Ней соделал. Как бы то ни было, Слово никогда не было без тех вещей, для которых оно Начало (556В–557В). Затрагивается и вопрос, что такое порождение Сына Отцом. Никто из людей и ангелов не может познать каким образом происходит и каково оно, а также что в этом случае означает отцовство или сыновство. Лишь Они сами знают Кто/Что/как порождает и Кто/Что/как рождается, хотя термины “кто” и “что” неприложимы к божественной природе в собственном смысле, ибо она больше-чем-Лицо и больше-чем-субстанция/ипостась (557С–558А)<sup>5</sup>.

Далее (558А–561В) собеседники продолжают начатое выше (557А) обсуждение Пс 109:3: “в сияниях святых из чрева прежде светоносца Я породил Тебя”. Делается вывод, что здесь говорится о том, что Отец в вечности и рождает Слово, и замысливает/творит в Нем предопределения святых; и все это происходит еще до создания чувственного мира. Но этим же постулируется конечность чувственного мира во времени: он возник, выйдя из первоначальных причин, и окончит свое существование в отмеренный срок. Итак, “чрево” – это “недра сущности” Отца, из которых Сын рожден и всегда рождается, и в которых не перестает пребывать. Рождая Сына, Отец творит в нем “сияния святых”, т.е. Свое божественное знание об избранных; иными словами: Он предопределяет избранных к вечному Царству. Все это происходит в вечности, прежде “времени века сего”, поэтому предопределения святых и причины всего видимого и невидимого в некотором смысле совечны Отцу и Сыну, ибо в Слове они соделаны вечно (558В–559А).

Здесь, опираясь на текст Вульгаты (для Септуагинты это невозможно), Иоанн Скотт различает “вековые времена” (ср. Тит 1:1–2 и 2 Тим 1:8–9: *ante tempora saecularia, πρὸ χρόνων αἰώνιων*) и “време-

---

<sup>5</sup> Мысль Иоанна не вполне ясна, поскольку о Отце и Сыне говорится применительно к божественным ипостасям, но не к единой божественной сущности.

на вечные” (tempora aeterna). В дополнениях поясняется, что “вечные” времена – это вечность Отца и Сына и Святого Духа, в которой вечно созданы предопределения святых и первоначальные причины всех вещей, в которой также предузнаны и предопределены произведения этих причин. А “вековые” времена, т.е. “время века” – это обычное земное время (558С). Различение этих времен сохранится в последующей каролингской школе<sup>6</sup>.

Итак, знание Богом святых в Премудрости есть само творение этих святых. Бог знает вещи, которые имеют быть соделанными, прежде чем они соделываются. Все вещи существуют вследствие того, что предузнаны Богом, ибо, согласно Дионисию Ареопагиту, “знание Бога о сущих и есть эти самые сущие” (559АВ). “Сияния святых” суть их “сущностное бытие” (substitutio) в Премудрости и в первоначальных причинах (559С). А что такое пресловутый Светоносец? В собственном смысле, “Светоносцем” именуют планету Венеру, но здесь псалмопевец назвал этим именем сей видимый мир. Те, кто сведущ в риторике, добавляет Иоанн Скотт знают о “синекдохе” – употреблении слова в ином по объему смысле, когда, например, часть принимает название от целого или целое от своей части (560А). Стало быть, искомую строку псалма следует понимать так: прежде чем возник сей видимый мир, Бог Отец породил Свое Слово, в Котором сотворил причины всех природ, образующих сей видимый мир от его начала во времени и до конца, при котором тот перестанет существовать (560АВ).

Приводится еще один пример “синекдохы”: видимый мир может обозначаться и словом “Солнце”. Например, в словах Екклезиаста “нет ничего нового под Солнцем” (Екк 1 : 10) подразумевается не только все то, что лежит ниже орбиты Солнца, но вообще вся видимая тварь – от земли и до сферы неподвижных звезд (560В). То, что в мире, нет ничего нового можно истолковывать двояко: или в круговороте нынешней жизни нет ничего, что прежде не являлось бы на свет Божий, или, как считает Максим Исповедник, “то, что было прежде сего мира, будет и после мира”, т.е., поясняет Иоанн Скотт, вечное, которое предшествовало миру, будет и после него. Сей мир преходящ и погибнет при конце света вместе со всем, что в нем есть (560С–561В).

Применительно к рассуждению о начале и конце мира Иоанн Скотт оговаривается, что мир не погибнет посредством уничтожения сущности, но переменится в нечто новое. Хотя сказано – *небеса погибли* (Пс 101:26–27), что-то должно остаться, ибо все, соделанное от Бога, неуничтожимо и пребудет всегда (560В, 561АВ). Этот момент важен для эсхатологии Эриугены; собственно, тезис о не-

---

<sup>6</sup> См.: Петров В.В. Каролингские школьные тексты: глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигия из Осерра // *Философия природы в античности и в средние века*. М.: Прогресс-традиция, 2000. С. 557–558, 562–563, 572–573.

уничтожимости созданных Богом сущностей – это краеугольный камень всех его построений<sup>7</sup>.

Рассуждение завершается возвращением к вопросу о совечности Слова и сотворенных в Нем причин. Хотя Сын никогда не был без первоначальных причин (и в этом смысле они совечны), любой создатель причинно предшествует своему произведению. Первоначальные причины вещей совечны Богу потому, что они всегда пребывают в Боге *без какого-либо начала во времени* (в “вековом времени”), однако они все же *начали свое бытие* в Нем (в “вечном времени”). Сам же Творец никогда не начинал своего бытия, ибо Он есть вечность безо всякого начала и всякого конца, Он Сам есть начало всего и конец-цель. То, что начинает свое бытие – это не вечность, но причастность вечности. Поэтому Троица предшествует всем вещам, которые причинно начали в Ней быть, и которые пребывают в Ней неизменно и вечно *без какого-либо временного* начинания.

Перевод выполнен по изданию:

Iohannis Scotti seu Eriugenaе “Periphyseon”. Liber secundus. Editionem novam a suppositiciis quidem additamentis purgatam, ditatam vero appendice in qua vicissitudines operis synoptice exhibentur / Curavit Eduardus A. Jeaneau. CCCM 162. Turnhout: Brepols, 1997.

Для сверки использовался английский перевод:

Iohannis Scotti Eriugenaе “Periphyseon” (De divisione naturae). Liber secundus / Ed. P. Inglis Sheldon-Williams with the collaboration of Ludwig Bieler. Scriptores Latini Hiberniae IX. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1972.

В *Примечаниях* использованы комментарии из изданий И.П. Шелдона-Уильямса и Эдуарда Жёно.

Текст русского перевода организован сообразно структуре “дипломатического текста”, который Эдуард Жёно предлагает в своем критическом издании “Перифюсеон”. Таким образом, почти все добавления, внесенные рукой помощника Иоанна Скотта (почерк *i*<sup>2</sup>) в редакции I–II “Перифюсеон”, отмечены цифрами в угловых скобках, отделены от основного текста и вынесены в нижнюю часть страницы<sup>8</sup>. Цифры на полях перевода соответствуют номеру столбца в издании Флосса (PL 122).

Публикуемый здесь отрывок 545В–562В начинается с того места, на котором закончился перевод, опубликованный в Историко-философском ежегоднике ’2003.

<sup>7</sup> Подробнее см.: *Петров В.В. Theologia naturalis в эсхатологии Иоанна Скотта // Философия природы в античности и в средние века / Под ред. П.П. Гайденко, В.В. Петрова. М.: ИФРАН, 2002. Ч. 3. С. 209–210.*

<sup>8</sup> Подробнее о “слоях” текста *Перифюсеон* см.: *Петров В.В. Тотальность природы и методы ее исследования в Перифюсеон Эриугены // Философия природы в античности и в средние века. С. 474–478.*

ПЕРИФЮСЕОН

Книга вторая  
(фрагмент 545В–562В)

**545В** ВОСПИТАННИК. Приступай в каком хочешь порядке, ибо мне кажется вполне приемлемым, чтобы теперешние вопросы относительно четырехчастного деления вселенской природы излагались в той же последовательности, в которой двигались.

НАСТАВНИК. Полагаю, начало рассуждения следует заимствовать из божественных Речений.

В. Нет ничего более подходящего, ведь необходимо, чтобы от них принимало начало всякое разыскание истины.

**545С** Н. Божественнейший пророк, я имею в виду Моисея, в первой строке книги Бытия говорит: “В начале соделал Бог небо и землю” (Быт 1 : 1)<sup>1</sup>. В этом месте все, кто разъяснял Святое Писание, напрягали острие своего ума и предлагали различные способы понимания того, что именно пророк, – а через пророка также и Святой Дух, – соизволил обозначить именем неба, а что [именем] земли.

Одни считают, что в этих словах представлено, так сказать, краткое описание всего<sup>2</sup> тварного: в имени неба, полагают они, явлена вся духовная и умная тварь, созданная (57) совершенной<sup>3</sup>, а [в имени] земли – вся телесная и чувственная, учрежденная посредством своих совершеннейших определений<sup>4</sup>.

Иные пробуют доказать, что [эти именованья обозначают] бесформенность обеих тварей: имя “небо” – зачинание духовной твари, а название “земля” – [зачинание] сего телесного мира<sup>5</sup>.

**545D** Иные утверждают, что эти слова указывают на сотворение целой чувственной твари, которая исполняется<sup>6</sup>, так сказать, из двух основных частей, я говорю о небе и земле, так что это место не обозначает создания какой-либо духовной твари, но пророк пожелал описать только полноту телесной твари. Ибо посредством веских доводов (*rationibus*) они учат, что между двумя этими частями, я имею в виду небо и землю, словно между некими крайними пределами, отличающимися друг от друга, связанными через свои посредующие [части],

**546А**

---

<sup>1</sup>(57) *s.l. Ri*<sup>2</sup> и сформированная

была составлена и соединена некоей природной гармонией всеобщность этого чувственного мира<sup>7</sup>.

Но удлинять речь посредством различающихся – многих и несхожих – мнений различных [авторов] было бы делом долгим и несоответствующим теме настоящего рассуждения <58>. Что до меня, то, по рассмотрении множества пониманий (sensus)<sup>8</sup>, я не встретил ничего достовернее и правдоподобнее, чем то, что в означенных словах Святого Писания, а именно, в обозначениях “небо” и “земля” мы должны понимать первоначальные причины всецелой твари, которые Отец сотворил прежде всего, что создано, в Своем едиnorodном Сыне<sup>9</sup>, Которого нарекают прозванием “Начало”, и что нам должно усвоить, что именем “небо” обозначены главные причины умопостигаемых вещей и небесных сущностей, а прозванием “земля” – [причины] чувственных вещей, наполняющих всеобщность этого мира<sup>10</sup>.

546B

В. Я, сходным образом, тоже предпочел бы такое толкование прочим, если бы меня слегка не беспокоила та неясность, что, как представляется, возникает вследствие упомянутых различий в понимании. Ведь, как мне кажется, или нет никакой разницы, или есть, но малая, между пониманием тех, кто говорит, что означенными словами Писания описана бесформенность обеих природ (я говорю об умопостигаемой и чувственной), и [мнением] тех, кто считает, что [эти слова указывают на] первоначальные причины умопостигаемого и чувственного. <59>

546C

Н. Тогда будь внимательнее и зорко всмотришь в различия вещей, полностью рассеяй облака неясного остротой своей пронизательности. Ведь от тебя, как полагаю, не может быть скрыто, что бесформенность вещей – это одно, а причины <60> вещей – другое. Ведь если бытие и небытие противостоят друг другу как противоположные<sup>11</sup>, и нет ничего ближе к истинному бытию, чем тварные причины тварных вещей, и

---

<58> *mg. Ri*<sup>2</sup> и представляется излишним без крайней необходимости приводить относительно такого рода предмета мнение других.

<59> *mg. Ri*<sup>2</sup> Ибо мы говорим, что бесформенная материя и ее бесформенность есть некая причина вещей, ибо в ней [вещи] зачинаются, хотя мыслится, что они пребывают бесформенно (т.е. еще несовершенно) и суть почти ничто, впрочем не полное ничто; но они суть некоего рода зачинание и взыскуют формы и совершенства.

546C

<60> *s.l. Ri*<sup>2</sup> и совершенные начала

- 546D ничего ближе к истинному небытию, чем бесформенная материя, – ибо, как говорит Августин, “бесформенное это почти ничто”<sup>12</sup>, – то неужели тебе представляется малой разница между тем, что близко к истинной сущности, и тем, что ближе всего к лишенности истинной сущности, которая называется (61) “ничто”? (62)

- 547A В. Подобная разница, отнюдь не кажется мне малой. Ибо далеко отстоят друг от друга первоначальные причины, которые совершеннейше созданы в своих неизменных основаниях единым и высшим Началом всего, не [созданным] ничем, и бесформенности всех вещей, которые не только еще не достигли совершенства формы, но едва только начинают быть и недалеко отходят от небытия. Ведь хотя кажется, что бесформенности вещей занимают среднее место между бытием и небытием, принимая бытие из небытия, – поскольку они начинают, так сказать, исхождение из небытия к бытию, но, понятно, еще не достигли совершенства формы и сущности, – они, как считается, скорее приближаются к небытию, чем к бытию. Ведь бесформенность вещей есть не что иное, как некое движение, покидающее полное небытие и взыскующее [обрести] свой покой (*statum*)<sup>13</sup> в истинно сущем. Напротив, первоначальные причины так созданы “в Начале” (т.е. в Слове Божиим, Которое истинно именуется сущим и есть [сущее]), что никаким движением не взыскуют себе совершенства ни в чем, кроме как в том, в Ком они неизменно суть и совершенно имеют форму, ведь будучи всегда обращенными к единой Форме всех вещей, Которой все взыскует, я говорю о Слове Отца, они получают форму и нигде никогда не отступают от своей оформленности<sup>14</sup>. А те, которые суть под причинами, таким образом творимы ими в низлежащих порядках вещей, что [причины] притягивают их

---

(61) *s.l. Ri*<sup>2</sup> полным

- (62) *mg. Ri*<sup>2</sup> При этом мы не говорим, что бесформенность есть причина сущности, формы, и совершенства вещей, но что она есть скорее [причина] лишенности сущности, формы и совершенства. Ибо причина, если это истинная причина, совершеннейше предохватывает в себе все вещи, для которых она причина, и дает совершенство в себе своим произведениям, прежде чем те проявятся в ином. И когда те исторгаются по возникновению в видимые роды и формы, они не лишаются своего совершенства в ней, но полностью и неизменно [в ней] пребывают, и не требуют никакого иного совершенства, кроме того, в котором вместе и разом всегда утверждены.
- 547A

к себе, тогда как [сами] влекутся к единому Началу всех вещей, никоим образом не оглядываясь на то, что под ними, но будучи всегда обращенными к своей Форме, Которая выше их, никогда не перестают оформляться ею. Ведь сами по себе [причины] бесформенны и в этой всеобщей своей Форме, я говорю о Слове, они познают самих себя, как совершенно созданных<sup>15</sup>.

Но кто из правильно мыслящих осмелится сказать о бесформенности вещей то, что можно сказывать о первоначальных причинах, хотя, как полагают, и бесформенная материя вещей изливается не откуда-либо, как из первоначальных причин? Ведь, если первоначальные причины зовутся первоначальными потому, что первыми творятся единой творящей Причиной всего и [сами] творят те вещи, которые суть под ними, – ведь мы говорили ранее, что первоначальные причины и творятся, и творят, – то что удивительного, если, точно так же как мы верим и посредством веских доводов утверждаем<sup>16</sup>, что бесформенная материя пребывает в числе тех вещей, которые созданы посредством первоначальных причин и после них, мы признаём, что первоначальными причинами материя также и творится?

Н. Получается, первоначальные причины означают одно, а бесформенная материя – другое.

В. Предшествующие рассуждения заставляют нас это признать. Рассматривай прочее.

Н. Сходным образом, по разному переводят и последующее: “Земля же была бесплодна и пуста”, – или, согласно Семидесяти [толковникам], “невидима и несоставлена”<sup>17</sup>, – “и тьма над лицом бездны” (Быт 1 : 2). Ведь одни желают обозначить именованьем земли “бесплодной и пустой” либо “невидимой и несоставленной” бесформенность видимой твари, а именованьем “темной бездны” – [бесформенность] невидимой сущности. Ведь всякая телесная и чувственная тварь состоит из материи и формы, а потому материя лишенная формы именуется бесформенной, т.е. лишенной формы “невидимой и несоставленной” либо “бесплодной и пустой”; однако, когда ей привходит форма, она именуется видимой и устроенной, а также прочной и совершенной, очерченной четкими пределами своей природы. А невидимая тварь, т.е. умная и рассуждающая, именуется бесформенной, когда она еще не обратилась к своей Форме, т.е. к своему Создателю<sup>18</sup>, ведь для совершенства ей недостаточно пребывания в сущности и сущностном различии – а из этих двух составляется всякая умная тварь – она получает совер-



**548С** шенство только обращаясь к едиnorodному Слову (я говорю о Сыне Божиим), Которое есть Форма всякой умной жизни. В противном случае [тварь] остается несовершенной и бесформенной<sup>19</sup>.

А другие полагают, что землю “бесплодной и пустой” либо “невидимой и несоставленной” названа громада этого земного тела, сперва созданная, конечно, бесплодной и пустой, поскольку, как им представляется, она еще не была украшена разного рода и вида растениями, кустарниками и животными; а невидимой [земля названа] либо потому, что ее повсюду заливало многоводие влажной природы, либо потому, что человек, который мог бы ее узреть, еще не исторгся по возникновению из первоначальных причин<sup>20</sup>. <63> Хотя про-

**548D** тив такого понимания, как кажется, возражает святой Августин<sup>21</sup>, оно не отвергается нами совершенно, поскольку принадлежит святому Василию, ведь наше дело – не выносить суждения относительно толкований святых отцов, но благоговейно и почтительно принимать их. Ибо нам не запрещено

**549А** выбирать то, что после рассмотрения разумом представляется более соответствующим [божественным] Речениям.

Впрочем, если кто-нибудь скажет, что в словах означенного Пророка подразумевается не что иное, как первоначальные причины вещей, то [и в этом случае] не покажется, что говорящий отклоняется от истины. Что же, разве невероятно, что можно назвать “пустым и бесплодным” – ΠΡΩΤΟΤΥΠΟΝ (т.е. начальный прообраз) телесной природы, обозначенный именем “земля”, который прежде этого чувственного мира нескончаемо и совершеннейше был создан Богом в Начале (т.е. Отцом в Сыне)<sup>22</sup>? “Пустым”, разумеется, потому, что он был лишен любого своего чувственного произведения до того, как пройти в роды и формы чувственной природы посредством возникновения в местах и временах; тогда как “бесплодным” – поскольку пророческий ум, допущенный в божественные таинства, еще не наблюдал в нем никакого качества, никакого количества, никакой

**549В** плотной телесной массы, ничего рассеивающегося по месту, ничего движущегося во времени. Ибо эти наименования, я говорю о “бесплодном” и “пустом”, означают скорее полнейшее и неизменное совершенство первоначальной природы, созданной прежде всех вещей в Слове, чем изменчивое,

---

<63> *mg. Ri*<sup>2</sup> А “тьма была над бездной”, как говорят, потому, что воздух, который со всех сторон окружал бездну, еще не был просвечен, а потому пока не мог просветить помещенную в него бездну.

несовершенное и покуда еще бесформенное исхождение этого чувственного мира, рассеивающегося по месту и времени, начинающего быть посредством возникновения, стремящегося получить форму в различных числах чувственной природы.

Нередко [имена] “бесплодное” и “пустое” имеют употребление употребляться даже во хвалу чувственным вещам. Ибо теми, кто мудр в отношении мира и божественного Писания, вся протяженность, положенная, как середина, между шаром земли и хорами звезд и крайним охватом мира, делится на две части. Нижняя часть, от Земли до Луны, именуется “воздухом” (то есть “духом”), а верхний эфир (т.е. “чистый дух”)  $\langle 64 \rangle$  у греков зовется  $\text{ΚΟΥΦΟΣ}^{23}$ , у латинян именуется “пустым” или “бесплодным”, поскольку известно, что он чистейший и светлейший, и всегда тишайший  $\langle 65 \rangle$ , полный немеркнувшего света за исключением той небольшой части, которую занимает земная тень  $\langle 66 \rangle$ . [Эфир] потому заслуженно называется “пустым”, что лишен всякой земной плотной массы и не заполнен никаким телесным весом, ибо планетные шары суть легчайшие и духовные, они не отягощаются никаким телесным качеством, не создают никакой затемненности, а влажность Луны и пятна, являющиеся на ней, привходят не от ее чистой природы, но от земной массы  $\langle 67 \rangle$  и соседства влажной бездны. Также, облачность и затемненность этого более телесного и нижнего воздуха приходит не из него самого, но от близости вод и земли  $\langle 68 \rangle$ . Равным образом, громы и молнии, ливни, дожди, снег, лед, порывы различных ветров вызываются не чем иным, как парами от земли и воды.

Но если упомянутые выше протяжения видимого мира вследствие своей тонкости и почти бестелесности оправданно называются “бесплодными” и “пустыми”, то разве удивительно, что первоначальные причины видимых вещей, – до того как они прольются по возникновению в роды и формы, и чув-

---

$\langle 64 \rangle$  *p.s.l., p.mg. Ri<sup>2</sup>* от Луны и до звезд крайней сферы

$\langle 65 \rangle$  *mg. Ri<sup>2</sup>* ибо он есть покой вечной тишины (за исключением гармонических созвучий планет), превосходящий всякое смертное и земное чувство высотой тонов и полутонов и скользящий в движениях тончайшего огня

$\langle 66 \rangle$  *s.l. Ri<sup>2</sup>* называемая ночью<sup>1\*</sup>

$\langle 67 \rangle$  *s.l. Ri<sup>2</sup>* посредством паров, которые у греков называются  $\text{ΑΤΜΙΔΑΣ}^{2*}$  **550A**

$\langle 68 \rangle$  *p.s.l., p.mg. Ri<sup>2</sup>* ведь откуда рождается влажность Луны, оттуда и облачность воздуха.

**550B** ственные числа (69), – вследствие чрезмерной утонченности и несказанной простоты их умной природы образно вводятся именовани­ем “земля бесплодная и пустая”? Как сказал некий поэт:

Через воздух пустой в прыжке метни свое тело<sup>24</sup>.

А также Вергилий в XII [книге “Энеиды”]:

Камень мужа сего чрез пустоту бесплодно вращаясь<sup>25</sup>.

Тот же принцип (*ratio*) лежит в основе второго толкования, гласящего, что земля была “невидимой и несоставленной”. Ведь что иное и более разумное могла бы означать эта невидимость мистической земли, если не глубину первоначальных причин телесной твари, еще не высветленную каким-либо свечением цвета, каким-либо различием форм, более того, недоступную даже для самых чистых умов? Также заслуженно первоначальные причины имену­ются “несоставленными”, ибо они просты и вовсе лишены всякой составленности; им свойственны несказанное единство и неделимая, несоставная гармония, всецело превосходящая соединенность различных или подобных частей.

**550C**

А что сказать о первейших причинах умной сущности? Разве не самым подобающим образом они были названы Святым Духом именовани­ем темной “бездны”? Ибо вследствие своей непостижимой глубины и своего бесконечного рассеяния через все вещи, не воспринимаемого никаким чувством, не постигаемого никаким умом, [причины] называются “бездной”; а именем “тьмы” они заслужили называться вследствие несказанного превосходства своей чистоты. Ведь и это чувственное Солнце часто затемняет [взор] тем, кто на

**550D**

него смотрит, ибо они не в силах взирать на его чрезмерное блистание. Поэтому “над бездной” первоначальных причин “была тьма”. Ведь пока они не прошли во множество небесных сущностей, никакой тварный ум не мог познать что они

**551A**

такое. И до сих пор тьма [находится] над этой бездной, поскольку она не воспринимается никаким умом, за исключением Того, кто сформировал ее в Начале, тогда как из [созерцания] произведений, то есть ее исхождений в умопостигаемые формы, познается только что она существует (*quia est*), но не постигнуть что она такое (*quid est*)<sup>26</sup>.

А будут ли эта таинственная невидимая земля и эта темная умная бездна первых причин нескончаемо и пребудут ли невидимой землей и темной бездной вечно, или же они имеют ког-

---

**550B** (69) *p.s.l., p.mg. Ri*<sup>2</sup> в которых, словно в неких облаках, они являлись бы телесным чувствам<sup>3\*</sup>

да-то <70> стать известными для умных и рассуждающих существей<sup>27</sup>, сие требует немалого исследования.

В. И даже величайшего. И я настоятельно прошу тебя не оставлять это без рассмотрения.

Н. Скажи, пожалуйста, как тебе представляется: перестают ли быть невидимыми первоначальные причины вещей, – которые, как мы полагаем, обозначаются именованиями “земля” и “бездна”, и которые, вследствие их непостижимой и исключительной глубины, названы “невидимыми” и “темными”, – когда они проходят по возникновению в роды и виды, в числа и различения вещей постижимых либо чувством, либо умом? Или же они всегда пребывают в превосходстве своей природы, в которой они были созданы прежде всех вещей в Начале, и не подвластны никакому чувству и уму, так что они и неким образом проявляются для чувств и умов в вещах, которым они суть причины, и не покидают своей непостижимой возвышенности и всегда восседают словно в некоей тьме, я говорю о потаеннейших недрах божественной Премудрости?

551B

В. Я полагал бы, что они навсегда невидимы и темны. Ведь если Сама Премудрость Бога Отца, – в Которой все вещи были соделаны и истинно существуют, и вне Которой, как мыслится, нет ничего, – пребывает в Себе Самой непостижимой и невидимой, ибо Она есть неприступный свет превыше всякого ума (1 Тим 6:16; Фил 4:7), то не удивительно, если полагают, что причины всего, соделанные в Ней и через Нее и к Ней (Рим 11:36), вечно невидимы, непостижимы и неизменно пребывают [в Ней]<sup>28</sup>. К такому же выводу мы можем прийти и посредством примера от нашей природы. Ведь то, что наш ум сперва разумно помыслил в себе самом <71>, то он всегда и в себе удерживает, и выводит наружу посредством неких знаков. Например, если мудрый ум воспримет истинное знание о чем-либо чувственном или умопостигаемом, то само знание и в нем остается закрепленным, и [ум] не медлит вывести [это знание] посредством естественных и искусственных движений сперва через представления в мышление, затем в чувства <72> и в знание другим умам.

551C

551D

552A

---

<70> *p.s.l., p.mg. Ri<sup>2</sup>* т.е. после конца этого чувственного мира,

<71> *p.s.l., p.mg. Ri<sup>2</sup>* и доводит до состояния чистого и совершенного понимания

<72> *p.s.l., p.mg. Ri<sup>2</sup>* затем в знаки звуков и иные указатели, посредством которых ум в последовательном нисхождении обыкновенно открывает свои тайные стремления,

Н. Итак, первейшие причины разом и проходят в те вещи, для которых они причины, и не оставляют Начала (т.е. Премудрость Отца, в Которой они были соделаны). Они, если так можно выразиться, и в себе самих <73> невидимы и во тьме своего превосходства всегда сокрыты, и не перестают проявляться в своих произведениях, словно выведенные в, так сказать, свет знания.

В. Это можно доказать с достоверностью. Но я бы хотел знать относительно начал вещей, которые называются именем первоначальных причин: постигают ли они самих себя или нет до того, как прольются в сами вещи, для которых они суть причины?

552B Н. На это следует ответить коротко. Ведь если Бог соделал в Своей Премудрости все, что соделал, как свидетельствует Писание, говоря “все соделал Ты в Премудрости” (Пс 103:24), то кому дозволено сомневаться в том, что все вещи, соделанные в Премудрости, – точно так же как Сама Премудрость познает Себя Саму и то, что Ней соделано, – не только сами себя познают, но не лишены и понятия о вещах, для которых они суть начала?<sup>29</sup> Ибо не следует верить, что в божественной Премудрости было создано что-либо немудрое и не ведающее самого себя. Но подробнее мы рассмотрим это в другом месте.

552C В. Да будет так. Ведь это требует исследования не краткого и не мимолетного. Если первоначальные причины мудры относительно самих себя, ибо сотворены в Премудрости и вечно пребывают в Той, Которая не принимает в Себя ничего немудрого, то каким образом из мудрых причин происходят многие немудрые вещи? Ибо не все вещи проливающиеся из них мудры. Ведь мы полагаем, что две природы причастны мудрости, умная в ангелах и рассуждающая в людях, а прочие, могущие быть постигнутыми чувствами либо умом, как мы считаем, мудрости не причастны<sup>30</sup>.

Н. Тогда что подразумевается в последующем: “И Дух Божий носился поверх вод” (Быт 1:2)?<sup>31</sup> Не добавлено ли это для того, чтобы не посчитали, будто первоначальные причины по безмерному превосходству своей природы превышают силу не только умной и рассуждающей твари, но даже умопостигаемое познание со стороны их Творца? “И Дух Божий, – говорит [пророк], – носился поверх вод”, как если бы он сказал: бездна первоначальных причин, бесконечная и непостижи-

---

<73> *s.l. Ri*<sup>2</sup> пребывая

мая, а потому заслуженно называемая невидимой и темной, ускользает глубиной своей затемненности от всякого ума и рассуждения не так, чтобы даже Дух Божий не мог постичь ее и превзойти. Ведь Бог в Начале соделал [причины], словно некие основания (fundamenta) и начала всех природ, существующих от Него, и Он постигает их своей сверхпревышающей (supereminentem) бесконечной гностической силой, и Дух Его “носитя поверх них” не перемещением по месту, но по превосходству знания.

Да, [слова] “Дух Божий носился поверх вод” можно понять и так. Ведь не следует верить, что первоначальные причины всего обладают столь великим превосходством, что им не предшествует никакая более высокая и превосходящая их причина. Есть ведь единая и тождественная Причина всего, из Которой и через Которую, и в Которой, и к Которой (ср. Рим 11:36) изначально были соделаны причины и предлежащие поводы (occasiones) всех вещей. Поэтому Писание оправданно свидетельствует, что Дух носится над всем: ведь Он предшествует порядку всеобщей твари, от [Причины] начинающей свое бытие и в Ней [бытие] заканчивающей. Не то, чтобы в [Причине] одно творилось раньше, а другое позже по исчислению времен, – ведь вместе и разом все вечно в Ней суть и Ею соделано, – но божественный Промысел произвел всеобщность созданной природы из несуществующих в существующее порядком, неизъяснимым и непостижимым для ума, поскольку [в этом случае] одно предпочтительнее другого в силу, так сказать, сущностного достоинства, так что вещи, относительно которых полагают и мыслят, что они пребывают рядом и непосредственно со всеобщей Причиной всего (я говорю о Самом Боге), т.е. не имеют между [собой и Причиной] какой-либо более высокой твари, справедливо называются наипервейшими началами созданной вселенной (universitatis); а [уже] затем одни нисходят из других сверху донизу <74>.

553B

553C

Поэтому Дух Божий носится поверх темной бездны первоначально соделанных причин всех вещей, ибо один только Дух Создатель сверхпревышает тварные причины превосходством знания, будучи единой и единственной предшествующей и сверхпревосходящей причиной всех вещей, которых Он сотворил, и первейшим истоком всех вещей, которые проливаются от Него в бесконечность и снова стекаются к Нему, и [сам] Дух Святой, если о Нем мыслить надлежащим образом, пристокает не от кого-либо иного, как от Отца<sup>32</sup>. Ибо от Не-

---

<74> *mg. Ri*<sup>2</sup> т.е. от начатка умной твари вплоть до нижайшего из всех, каковым является тело

го посредством неизъяснимого порождения – Сын, в Котором, как в начале, [Отец] соделал все; от Него посредством

553D

исхождения – Дух Святой, Который носится надо всем. Ибо Отец волит, Сын соделывает, Дух Святой – приводит к совершенству. <75>

554B

Если же, как, по словам некоторых, перевел один сириец, который, как сообщает святой Василий, “был столь далек от мирской мудрости, сколь близок к знанию истинных вещей”<sup>33</sup>, – прочесть следующим образом: “И Дух Божий согревал воды”, то смысл станет более понятным<sup>34</sup>. Ибо Дух Святой согревал, т.е. питал теплом божественной любви первоначальные причины, которые Отец соделал в Начале (т.е. в Своем Сыне), чтобы те вышли в вещи, для которых они суть причины. Ведь для того яйца согреваются птицами, откуда и взята эта метафора, чтобы внутренняя и невидимая сила семени, которая сокрыта в яйцах, прорвалась – посредством огня и воздуха, действующих в [телесных] жидкостях и земной материи семени – в видимые формы и телесные красоты через числа мест и времен.

554C

В. Это также не противоречит здравому смыслу. Но я бы хотел, чтобы ты дал краткое и ясное ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΙΝ (то есть сжатое повторение), дабы я мог более ясно и четко понимать, какими словами означенного Святого Писания хо-

---

<75> *mg. Ri*<sup>2</sup> И, как представляется, это не противоречит Теологии, которая говорит, что Отец соделал все в Сыне. Ведь не одно – Отцу волить, чтобы сделалось все, а другое – Отцу соделывать все в Сыне, но одно и то же – Отцу волить и Отцу соделывать, ибо Его действие есть Его воление. Сходным образом следует мыслить о Сыне и Духе Святом, так как их действие есть не что иное, как их воля. И не одна – воля Отца, другая – Сына, другая – воля Духа Святого, но единая и тождественная воля, единая любовь трех субстанций единой сущностной Благости, которой Отец подвигает себя соделывать все в Сыне, и приводит к совершенству в Духе Святом. И то, что соделывает Сын и приводит к совершенству Дух Святой, целиком относится к Отцу, соделывающему и приводящему к совершенству, ибо из Него суть все вещи. Ведь из Него через порождение – Сын, который соделывает все; из Него через исхождение – Дух Святой, который приводит все к совершенству: высшая Троица, чье бытие понимается из тех, которые суть; чья премудрость познается из тех, которые мудры; и чья жизнь нагляднее всего подтверждается из тех, которые движутся. Стало быть, Она есть, и Она мудра, и Она жива<sup>4\*</sup>.

554A

554B

тят особо обозначить первичные причины вещей, а какими Причину всех причин.

Н. Тогда, дабы основательнее вникнуть в эти вещи, не отвлекайся.

В. Я готов.

Н. Пойми, что первичные причины, которые святой Дионисий называет началами всех вещей<sup>35</sup>, просто и общим образом обозначаются следующими словами: “В начале соделал Бог небо и землю” (Быт 1:1)<sup>36</sup>, т.е. Бог вообще создал причины умопостигаемых и чувственных сущностей в Своем Слове. Но то, что пророк общим образом провозгласил, он захотел особым образом разделить. Потому пойми, что причины чувственных вещей, которыми соделывается сей мир, не созерцаемые умственным взором вследствие безмерной тонкости своей природы, лишенные всякой телесной плотности вследствие своей чрезвычайной чистоты, обозначены следующими словами: “Земля же была невидима и несоставлена” (Быт 1:2)<sup>37</sup> (ибо так их перевели Семьдесят [толковников]) либо, согласно еврейской истине<sup>38</sup>, “земля же была бесплодна и пуста”.

554D

555A

Затем понимай, что первичные начала небесных и умопостигаемых сущностей, которые вследствие великой глубины и великой тонкости и затемненности своего состояния превосходят всякое понимание, обозначаются следующими словами, согласно звучащими в обоих переводах: “И тьма была поверх бездны” (Быт 1:2). А поскольку Причина всех причин и Начало всех начал и единственный Источник, из Которого истекают все вещи, что суть на небе и на земле, вследствие недостижимого и непопознательного превосходства своего света сверхпревышает и сверхпознает все, что Он создал в первоначальных причинах, то понимай, что Его сверхсущность и сверхпревосходство обозначаются следующими словами: “И Дух Божий носился поверх вод” (Быт 1:2). Ибо то, что Теология<sup>39</sup> особым образом открыла относительно Святого Духа, то здравая вера вообще полагает и понимает относительно высшей и святой Троицы, поскольку святая и неделимая Троица носится по превосходству своей сущности и мудрости поверх бесконечной бездны, Ею созданной.

555B

А если ты захочешь последовать тому сирийцу, о котором святой Василий отзывается со столь великой хвалой в своем *Шестоднев*, и который вместо того, что предлагают другие толкователи, т.е. вместо “и Дух Божий носился поверх вод”, перевел на сирийский язык, который близок к еврейскому: “и Дух Божий согревал воды” либо “и Дух Божий оп-



лодотворял воды”, ты обнаружишь, что слова “и Дух Божий согревал воды” намекают на то, что божественное сострадание превосходит глубиной своего милосердия темную бездну первоначальных причин и согревает ее и оплодотворяет, дабы [причины] из потаенных и неведомых недр своей природы прошли посредством возникновения в способность познания<sup>40</sup> и – посредством многообразного исхождения в роды и формы, и собственные виды чувственных и умопостигаемых субстанций – в свои разнообразные и бесчисленные произведения.

- 555C** А посредством сего понимай, что высшая и единственная Причина всего, я говорю о Троице, ясно показана в словах “В Начале соделал Бог небо и землю” (Быт 1:2)<sup>41</sup>, а именно: Отец – в имени “Бог”, Слово Его – в именовании “Начало”, а Дух Святой несколько далее, где сказано “Дух Божий носился”<sup>42</sup>, ибо Святое Писание говорит в этом месте не о каком-либо ином духе. Вот, если не ошибаюсь, ты получаешь ясно и четко заявленными в приведенных выше словах Теологии
- 555D** и первоначальные причины, и Причину причин.
- 556A**

В. Понятно, что получаю, и охотно соглашаюсь, что именем “Бог” обозначен Отец, именем “Начало” – Сын, а именем “Дух” – Дух Святой; что именование “земля” указывает на причины видимых вещей, “бездна” – на причины умопостигаемого, а на сверхпревосходство божественной природы (т.е. глубину Причины причин) намекают метафорой “ношения” либо “согревания” либо “оплодотворения”.

Н. Итак, прежде чем мы перейдем к рассмотрению шестеричного количества первоначальных причин, различаемых Теологией на шесть умопостигаемых первых дней, следует, если ты не против, немного поговорить о первой и высшей причине всего, я имею в виду Святую Троицу.

- 556B** В. Нет ничего, что я исследовал бы более страстно и о чем слушал бы охотнее, нет ничего целительней для веры и глубже для постижения, чем то, что в истинных и достоверных исследованиях говорится о всеобщем неизъяснимом Источнике всего. Ибо нет иного целебнее для верных, чем верить тому, что истинно сказывается о едином Начале всего, и постигать то, во что истинно верят<sup>43</sup>.

Н. Тогда, пожалуйста, скажи, что ты думаешь, когда слышишь, как Теология говорит: “В начале соделал Бог” (Быт 1 : 1)<sup>44</sup>.

В. Не что иное, как то, относительно чего мы согласились: Отец соделал все в Своем Слове. Ибо когда я слышу о

Боге, я думаю о Боге Отце, а когда о Начале, то мыслю Слово Божие.

Н. Что [подразумевает] теолог, когда говорит: “в начале соделал Бог?” Понимаешь ли ты это так, что Отец сперва породил Свое Слово, а затем соделал в Нем небо и землю? Или, может быть, Он вечно рождал Свое Слово и вечно в соделывал все в Нем, так что исхождение Слова от Отца через порождение никоим образом не предшествует исхождению всех вещей из ничто посредством творения в Слове? **556C** <76>

В. С первым я бы не стал опрометчиво соглашаться, ибо не понимаю каким образом порождение Слова из Отца может предшествовать во времени творению всего Отцом в Слове и посредством Слова; но я полагаю, что они, т.е. порождение Слова и творение всего в Слове, совечны друг другу, ведь правильно мыслить, что в Боге нет никакого привходящего или временного движения. Но я согласился бы как с подобающим с тем [суждением], что выдвинуто вторым, а именно, что порождение Слова Отцом никоим образом не предшествует творению всего Отцом в Слове, но совечно одно другому. Ибо и пророк говорит, взывая к Отцу: “Все соделал ты в Премудрости” (Пс 103:24). Ибо Отец разом и Премудрость Свою породил, и все вещи в Ней соделал. И в другом месте тот же пророк говорит от лица Отца: “Излилось из сердца моего слово благое, я говорю: труды мои – для Царя” (Пс 44:1–2), как если бы прямо сказал: “когда мое Слово рождается из тайника моей сущности, Я соделываю в Нем мои труды, которые я даю Ему, как Царю”<sup>45</sup>. **556D**

И снова тот же [пророк обращается] к Отцу: “с Тобою начало <77>” (Пс 109:3), как если бы сказал: “с Тобою и в Тебе всегда Начало всех вещей, то есть Твое Слово”. Тогда, если Начало всегда есть в Отце и с Отцом, то никогда не было [так, чтобы] оно не было Началом, но Началом оно было всегда. И поскольку быть Началом для него не привходящее, оно никогда не было без тех вещей, для которых оно Начало. **557A**

---

<76> *mg. Ri*<sup>2</sup> И чтобы выразиться яснее: разве не всегда были первоначальные причины в Слове Божием, в котором они соделаны, и было ли [уже] Слово, когда [еще] не было причин? Или же они совечны Ему, и никогда не было Слова без созданных в Нем причин, и то, что Слово предшествует созданным в Нем причинам, не мыслится никаким другим образом, кроме того, что Слово творит причины, а причины творятся Словом и в Слове?

<77> *s.l. Ri*<sup>2</sup> в день силы Твоей

“В день силы Твоей”, т.е. в знании о порождении Тобою умной и рассуждающей твари; “силы Твоей”, т.е. Твоей Премудрости. Ибо день силы Отца подобающим образом понимается в этом месте как знание неизреченного рождения Бога

**557C** Слова из Бога Отца. <78> Ибо силы Отца – это Премудрость Отца, в Которой Он все соделал<sup>46</sup>.

Но это знание <79> во мне имеется посредством веры, у ангела посредством видения, а впрочем, ни у меня его нет посредством видения, ни у ангела. Ибо “рождение Его кто изъяснит?” (Ис 53 : 8). Ведь никто из людей, и никакая из небесных сил не может познать порождение Слова Отцом, каким оно образом [происходит] и каково, так же как никто из людей либо ангелов не знает что такое <80> родивший, и <81> что такое рожденное, но <82> Тот, кто родил, знает, что такое Он родил, и как (quia) рождено то что рождено. Однако Тот, кто родил, знает относительно Себя Самого, что Он такое

**557D** есть, а также каким образом и как Он родил то, что от Себя родил<sup>47</sup>. Сходным образом, То, что рождено, знает относительно Себя, что Оно такое, а также каким образом и как Оно рождено, и знает относительно Того, кто Его родил, Кто

**558A** это и что; <83>, если только “кто” и “что” приложимы к божественной природе в собственном смысле, ибо она больше-чем-Лицо и больше-чем-субстанция; и если, сходным обра-

---

<78> *mg. Ri*<sup>2</sup> Насколько твари дано мыслить то, что превышает всякого ума (Фил 4 : 7), и насколько ей разрешен доступ к неприступному Свету (1 Тим 6 : 16) через теофании (т.е. божественные проявления), которые Теология вкладывает – и неизъяснимым, никому не ведомым образом впечатывает – в чистые умы, чтобы те обладали в самих себе неким состоянием истинного знания о том, что как таковое вообще непознаваемо.

**557C** <79> *s.l. Ri*<sup>2</sup> божественного порождения

<80> *s.l. Ri*<sup>2</sup> или кто такой

<81> *s.l. Ri*<sup>2</sup> кто такой или

<82> *s.l. Ri*<sup>2</sup> один

**558A** <83> *mg. Ri*<sup>2</sup> ведь если “никто не знает Отца, кроме Сына, и того, кому Сын хочет открыть” (Мф 11:27), то разве, как следствие, нельзя сказать: “никто не знает Сына, кроме Отца, и того, кому Отец хочет открыть”? При этом следует понимать, что [знание] “открывается” посредством теофаний, ибо невозможно сущности и субстанции Отца и Сына, и Духа святого как таковым открываться для твари непосредственно. Сходным образом следует мыслить о способе и качестве божественного порождения.

зом, способ и качество [могут] сказываться в собственном смысле об этой Природе, которая превышает всякий способ и всякое качество, [превышает] прочие вещи, которые сказываются приводящим образом. Относительно этого мы пришли к согласию в первой книге<sup>48</sup>.

[И далее:] “В сияниях святых из чрева прежде Светоносца Я породил Тебя” (Пс 109:3). Порядок слов [здесь должен быть следующим]: “Из чрева Я породил Тебя в сияниях святых прежде Светоносца”. Под “чревом” здесь понимай тайные недра сущности Отца, из которых едиnorodный Сын, Который есть Слово Отца, рожден и от которых Он всегда рождается, и в которых Он, в то время как всегда рождается, всегда пребывает. О них сказано в Евангелии: “Бога не видел никто никогда, но едиnorodный Сын, пребывающий в недрах Отчих<sup>49</sup>, Сам расскажет [о Нем]” (Ин 1:18). Ведь тот, Кто вечно и неизменно пребывает в Отце, не отделяется от Отца, как Он Сам говорит: “Я в Отце и Отец во Мне” (Ин 14:11).

558B

Поэтому Отец из чрева Своего родил Своего Сына в сияниях святых. Ибо при рождении Сына из Отца соделываются сияния святых, то есть [Его] знания об избранных и [их] <84a> предопределения <84b>. По свидетельству апостола, Бог предопределил их в Царство “прежде вековых времен”<sup>50</sup>. Не сказано “прежде вечных времен” <85>, но “прежде вековых времен” <86><sup>51</sup>, ибо мы верим, что предопределения и предзнания святых, которых псалмопевец именует “блистаниями” (Пс 96:4)<sup>52</sup>, и основания всех видимых и невидимых вещей совечны Отцу и Сыну. Ведь “в домостроительстве Слова Божия, – говорит Августин, – они не соделаны, но вечны”<sup>53</sup>. Еще не соделаны, говорит он, во временах и местах по возникновению, но соделаны вечно в Слове при создании первоначальных причин, ибо “в Начале” соделал Бог небо и землю (Быт 1:1)<sup>54</sup>. В другом месте тот же Августин говорит: «Слово Божие, через Которое все соделано, в Котором неизменно

558C

558D

559A

---

<84a> *s.l. Ri*<sup>2</sup> субстанциальные; <84b> *s.l. Ri*<sup>2</sup> в Слове Божиим <85> *p.s.l., p.mg. Ri*<sup>2</sup> вечные времена суть равносущная вечность Отца и Сына и святого Духа, в которой вечно созданы субстанциальные сияния святых и первоначальные причины всех вещей, и [в которой] были предузнаны и предопределены произведения тех же причин.

<86> *mg. Ri*<sup>2</sup> в них причины, соделанные в Начале вместе и разом и вечно, неким порядком веков, сходным образом предопределенным и предзнаемым, проходят при домостроительстве божественного Промысла в свои произведения, видимые либо невидимые<sup>5\*</sup>.

живы все, – не только те, что были, но и те, что будут; впрочем в Нем они не “были” и не “будут”, но просто “суть”, и все суть одно, или лучше есть одно»<sup>55</sup>. Также и богослов Иоанн [говорит] в Евангелии: “то, что соделано в Нем, было жизнью” (Ин 1 : 3–4)<sup>56</sup>.

Поэтому в сияниях святых Отец из Своего чрева родил Своего Сына, т.е. в Своем едиnorodном Сыне родил знание о будущих святых, или лучше, сотворил [их]. Ибо знание о святых в Премудрости Отчей есть творение этих [святых], ведь мысль [Бога] о всех вещах есть сущность всех вещей<sup>57</sup>.

**559B** (87) Ведь Бог не узнал все вещи после того, как те были соделаны, но узнал все вещи, которые имели быть соделанными, прежде чем они были соделаны. И что более удивительно, все вещи существуют вследствие того, что предузнаны<sup>58</sup>. Ведь сущность всех вещей есть не что иное, как знание об этих вещах в божественной Премудрости. “Ибо в Нем мы живем и движемся и существуем” (Деян 17:28). Ибо “знание, – как говорит святой Дионисий, – о тех, которые суть, [и] есть те, которые суть”<sup>59</sup>.

**559C** Значит, “сияния святых” суть их светлые и знаемые Богом утвержденности в божественной Премудрости и в своих первоначальных причинах. И все это “прежде Светоносца”, т.е. и рождение Слова из Отца, и сияние знания о святых, и конечно, о всех природах в их начальных причинах (88). Но кто такой сей Светоносец, прежде восхождения которого, как мыслят, существуют все упомянутые, это мудрецы трактуют многими различными способами. Их суждения было бы **560A** долго даже упоминать. (89)

---

(87) *mg. Ri<sup>2</sup>* Поскольку для Бога одно и тоже познавать вещи, которые Он соделывает, прежде чем они соделаются, и соделывать те вещи, которые Он познает. Значит “познавать” и “соделывать” у Бога одно. Ведь познаванием Он соделывает и соделыванием познает. Познание не предшествует соделанному, и соделанное не предшествует познанию, ибо все вместе и разом совечно, кроме отношения (*ratio*) между “творящим” и “творимым”.

(88) *mg. Ri<sup>2</sup>* предшествует Светоносцу

(89) *mg. Ri<sup>2</sup>* Ибо то, что говорится через пророка Исаяю “каким образом упал он с неба, Светоносец, восходящий ранним утром?” (Ис 14:12) явно мыслится о дьяволе и его общине (*congregatio*), которая, как известно, состоит преимущественно из нечестивцев и вероотступников и еретиков<sup>6\*</sup>. Но Светоносец у Псалмопевца одним представляется обозначением дьявола, а другим – обозначением той ярчайшей звезды, которая

**559D**

А потому мне (90) будет достаточно собственной простоты (91). Как кажется, сей таинственный и пророческий Светоносец, прежде восхождения которого в единомродном Слове Божиим существуют, как мыслят, сияния святых, правдоподобно означает сей видимый мир посредством той фигуры речи, которая по-гречески называется ΣΥΝΕΚΔΟΧΗ и переводится как *conspertio*: с помощью этой фигуры часть обозначается посредством целого и целое посредством части<sup>60</sup>. Поэтому прежде чем сей видимый мир прошел по возникновению в роды и виды и все чувственные числа, Бог Отец прежде вековых времен породил Свое Слово, в Котором и через Которое сотворил совершеннейшие первоначальные причины всех природ, которые домостроительством божественного Промысла в некоей чудесной гармонии естественным ходом – своими исхождениями по возникновению в числах мест и времен<sup>61</sup>, а также в многообразных различениях родов и видов – дают совершенство этому видимому миру от начала, с которого тот возник, до конца, при котором тот перестанет существовать (92). И не удивляйся, что сей мир целиком обозначается своей частью, т.е. Светоносцем, ибо ты видишь что посредством самого Солнца, вблизи которого всегда держится Светоносец, – ибо он не удаляется от него далеко, но или восходит немного раньше его восхода или заходит немного позже его захода – таинственно обозначается тот же чувственный мир, как говорит Соломон: “Что есть то, что было? То же самое, что будет. Что есть то, что будет? То же самое, что должно быть соделано. Нет ничего нового под Солнцем” (Екк 1:9–10).

560B

560C

(93a) Мы (93b) понимаем, что “Солнцем” здесь [обозначается] вся видимая тварь. Ибо этими словами Теолога обозна-

---

обыкновенно предшествует восходу Солнца; согласно преданию перед появлением этой звезды над горизонтом, Христос родился по плоти от Девы, как святой отец Августин пишет в своих “Десятках”<sup>7\*</sup>. Но поскольку число толкований Святого Писания бесконечно, то, полагаю, следует сказать, какое из них кажется лучше подходящим к настоящему разысканию.

560A

В. Скажи, пожалуйста, и разъясни.

Н.

(90) *s.l. Ri*<sup>2</sup> в этом месте

(91) *p.s.l., p.mg. Ri*<sup>2</sup> ибо остроумие других [толкователей] не подходит

(92) *p.s.l., p.mg. Ri*<sup>2</sup> не посредством уничтожения сущности, но посредством изменения качеств и количеств<sup>8\*</sup>

(93a) *s.l. Ri*<sup>2</sup> Поэтому; (93b) *s.l. Ri*<sup>2</sup> подобающим образом

чается не только та часть сего мира, которая заключена внутри солнечной орбиты, – я говорю о земле и водном естестве, а также воздухе с нижней частью эфира, в которой вращается лунный шар, – но также высшие протяжения мира от солнечного орбиты до крайнего охвата небесной сферы. Ведь во

- 560D** всех этих вещах, что “под солнцем”, то есть “под небом”, нет нового: понимать ли сие так, что в кругообращении нынешней жизни нет ничего нового, прежде не являвшегося в природном порядке вещей, – ибо ничего нового не воспринимается чувством или умом во времени, кроме все того же круговорота вещей – либо, как понимает это место Писания Максим<sup>62</sup>, бывшее прежде сего мира, будет и после мира, т.е. только то, что вечно, было прежде сего мира и будет [после него]; и нет ничего нового под солнцем, т.е.: что бы нового ни было под этим небом (*mundo*)<sup>63</sup>, все есть ничто. Ведь сей мир целиком называется “новым” потому, что не вечен, а значит он – ничто, ибо погибнет вместе со всем, что в нем есть (94).

- 561A** Н. Ты рассуждаешь осмотрительно и осторожно. Получается, что первоначальные причины всех вещей совечны Богу и Началу, в Котором они соделаны. Ведь если Бог никоим образом не предшествует Началу, т.е. Слову, Им и от Него рожденному, а Само Слово никоим образом не предшествует соделанным в Нем причинам, то следует, что все они совечны, я говорю о Боге Отце и Слове и соделанных в Нем причинах вещей.

**561B** В. Они не во всем совечны. Ведь мы верим, что Сын во всем совечен Отцу, однако мы говорим, что вещи, которые Отец соделывает в Сыне, Сыну совечны, но совечны не во всем<sup>64</sup>. Разумеется, они совечны [в том смысле], что Сын ни-

---

(94) *mg. Ri*<sup>2</sup> по свидетельству Псалмопевца, который говорит: “Небеса – дело рук Твоих, и они погибнут” (Пс 101:26–27). Тогда, если должна погибнуть величайшая и прекраснейшая часть мира, которой полагают небо, и относительно которой известно, что она отовсюду охватывает прочие части, то считаешь ли ты, что нечто будет способно сохраниться в прочих его частях, находящихся внутри и менее ценных? Ведь во всяком теле, когда погибает содержащее, не может сохраниться и содержимое. Но поскольку [мир] не может вернуться в полное ничто, – ибо он соделан от Бога, а все, что соделано от Бога, пребывает всегда, – то что в нем погибнет, а что не погибнет нужно установить посредством тщательного исследования, которое мы оставим до иного времени. Теперь же следи за текущим рассуждением.

когда не был без первоначальных причин природ, соделанных в Нем. Тем не менее эти причины не во всем совечны Тому, в Ком они соделаны, ибо соделанное не может быть совечно [своему] делателю, и делатель предшествует тому, что он делает. Ведь те вещи, которые во всем совечны, соединяются друг с другом так, что одно не может пребывать без другого. А делатель, даже если он не делает ничего, может быть сам по себе, тогда как соделанное без делателя не может пребывать (*subsistere*) как таковое. Следовательно, мы оттого говорим, что первоначальные причины вещей совечны Богу, что они всегда пребывают в Боге без какого-либо временного начала, и, однако, [говорим], что они не во всем совечны Богу, поскольку они начинают бытие не от самих себя, но от своего Творца. Сам же Творец никоим образом не начинает [свое] бытие, ибо Он один есть истинная вечность безо всякого начала и всякого конца, поскольку Он Сам есть начало всего и конец-цель. (95) Если же [и] в самой Причине всех причин, я говорю о Троице, мыслится некое предшествование, – ибо божество рождающее и высылающее предшествует божеству рожденному и божеству исходящему, хотя это единое и нераздельное божество, – то разве удивительно или невероятно, что Причина всех причин предшествует всем вещам, для которых Она причина, и которые были в Ней неизменно и вечно безо всякого временного начинания (*initio*)? Поэтому, если Отец предшествует зачинам (*occasiones*) вещей, которые Он соделал в Сыне так же, как делатель [предшествует] соделанным им вещам, и Слово [предшествует] вещам, которые Отец в Нем соделал так же, как искусство искусника [предшествует] тем принципам, которые в нем создаются искусником<sup>65</sup>, то что мешает Святому Духу, Который носится поверх бездны первоначальных причин, которые Отец сотворил в Слове, мыслиться существующим прежде вещей, над которыми Он носится? Значит Дух Святой силою своей вечности превышает и предшествует мистическим водам, которые Он вечно согревает и оплодотворяет в Себе Самом<sup>66</sup>.

*Перевод В.В. Петрова*

---

(95) *mg. Ri*<sup>2</sup> Ибо то, что каким-либо образом начинает бытие, это не истинная вечность, но причастность истинной вечности, которая есть *ΑΝΑΡΧΟΣ*, т.е. лишена всякого начала. Напротив, всякая тварь начинает быть, поскольку было, когда ее не было<sup>9\*</sup>. Поэтому [причины] не во всем совечны истинной вечности.



## SIGLA И СОКРАЩЕНИЯ

- CCCM – Corpus Christianorum Continuatio Medievalis (Turnhout: Brepols).  
CCSG – Corpus Christianorum Series Graeca (Turnhout: Brepols).  
CCSL – Corpus Christianorum Series Latina (Turnhout: Brepols).  
CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Vienna).  
PL – Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. J.-P. Migne. Т. 1–221 (Paris, 1844–1866).  
PG – Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne. Т. 1–161 (Paris, 1957–1986).  
SC – Sources chrétiennes (Paris).  
*i*<sup>1</sup> – ирландский почерк № 1. Почти наверняка это рука самого Иоанна Скотта.  
*i*<sup>2</sup> – ирландский почерк № 2. Это рука безымянного ирландца, постоянного помощника и редактора Эриугены, получившего у специалистов по Эриугене прозвище “Низифортин” (см.: ИФЕ '2003. С. 114).  
*Ri*<sup>2</sup> – правка рукою *i*<sup>2</sup> в манускрипте Reims, *Bibliothèque municipale 875* (“слой” I–II)  
*Bi*<sup>2</sup> – правка рукою *i*<sup>2</sup> в манускрипте Bamberg, *Staatsbibliothek*, Philos. 2/1 (“слой” III).  
*s.l.* – надстрочно.  
*p.s.l.*, *p.mg.* – частью надстрочно, частью на полях.  
*mg.* – на полях.  
Ш.-У. – Инглис Патрик Шелдон-Уильямс. См.: *Iohannis Scotti Eriugenaе “Periphyseon” (De divisione naturae). Liber secundus* / Ed. I.P. Sheldon-Williams with the collab. of L. Bieler. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1972. (Scriptores Latini Hiberniae IX).

*Евстатий*. *Latina versio homiliarum Basilii...* – латинский перевод *Бесед на Шестоднев* Василия Великого, выполненный Евстатием. См.: *Ancienne version latine des neufs homélies sur l’Hexaéméron de Basil de Césarée. Edition critique et prolégomènes. Texte und Untersuchungen 66* / Ed. E.A. de Mendieta, S.Y. Rudberg. Berlin, 1958.

*Vetus Latina...* – старолатинский перевод Книги Бытия. См.: *Genesis* / Hrsg. von B. Fischer. *Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 2*. Freiburg: Herder, 1951–1954.

## СОЧИНЕНИЯ ИОАННА СКОТТА

- Annotationes* – *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum* / Ed. C. Lutz. Cambridge (MA): Wilson College; The Medieval Academy of America, 1939.  
*Commentarius* – *Jean Scot. Commentaire sur l’Évangile de Jean* / Ed. É. Jeuneau. SC 180. P.: Les Editions du CERF, 1972.  
*De praedestinatione* – *Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber* / Ed. G. Madec. CCCM 50. Turnhout: Brepols, 1978.  
*Expositiones* – *Iohannis Scoti Eriugenaе Expositiones in Ierarchiam Coelestem* / Ed. J. Barbet. CCCM 31. Turnhout: Brepols, 1975.  
P – *Iohannis Scotti seu Eriugenaе Periphyseon. Libri I–V* / Ed. É. Jeuneau. CCCM 161–165. Turnhout: Brepols, 1996–2000 (при ссылках на *Перифюсеон*: римская цифра – номер книги, далее столбец и абзац тома 122 латинской *Патрологии*).

- Гомилия – *Jean Scot. Homélie sur le prologue de Jean / Ed. É. Jeaneau. SC 151. P.: CERF, 1969. Рус. пер. в кн. Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна / Введ., пер. и примеч. В.В. Петрова. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1995. С. 163–227.*
- Ambigua ad Iohannem – “О трудностях к Иоанну”, переведенный Иоанном Скоттом трактат Максима Исповедника “О трудных местах у Григория Богослова”. См.: *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem / Ed. É. Jeaneau. CCSG 18. Turnhout: Leuven, 1988.*
- De imagine – “Об образе”, переведенный Иоанном Скоттом трактат Григория Нисского “Об устройении человека”. См.: *Cappuyns M. Le “De imagine” de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène // Recherches de Théologie ancienne et médiévale. 1965. N 32. P. 205–262.*

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Ср.: *Vetus Latina... Genesis. P. 3.*
- <sup>2</sup> Здесь в Vers. I–II рукой <sup>i2</sup> добавлено надстрочное слово “совершенного”; Жёно удаляет его из этого места и вставляет пятнадцатью словами ниже, полая: “умную тварь... созданную совершенной”.
- <sup>3</sup> Ср.: *Ориген. Homiliae in Genesim I, 2, 10–20 (ed. Doutreleau, SC 7bis):* «Поскольку все, что имел соделать Бог, состоит из духа и тела, по этой причине говорят, что в начале и прежде всяческих соделано “небо”, то есть вся духовная субстанция, над которой словно на некоем троне и седалище отдыхает Бог. И потому то первое небо, которое мы назвали духовным, это наш ум (*mens*), который есть и сам дух, то есть наш духовный человек, который видит и узревает Бога. А сие телесное небо, которое называется твердью, есть наш внешний человек, который усматривается телесно».
- <sup>4</sup> См.: *Августин. О книге бытия буквально (незавершенная) III, 9 (PL 34, 223, ad sensum).*
- <sup>5</sup> См.: Там же. I, 1–4 (PL 34, 247–249, *ad sensum*).
- <sup>6</sup> Ср.: *Максим Исповедник. О трудностях XLI (PG91, 1312 AB):* “всё творение, исполненное вследствие слияния своих частей друг с другом... существует, будто некий человек, как одно...”.
- <sup>7</sup> См.: *Василий Великий. Беседы на Шестоднев I, 7–8 (PG 29, 20ff.):* “приступив к сущности вселенной, [Бог] приноровляет ее части одну к другой, и производит само себе соответственное, согласное и гармоническое целое... *В начале соделал Бог небо и землю.* Двумя крайностями обозначена сущность вселенной... Без сомнения, ежели есть что-нибудь среднее между небом и землей, то оно сотворено вместе с этими пределами. Поэтому, хотя не сказано о стихиях – огне, воде и воздухе, но ты... постигни, что все находится во всем... Упомянувший о небе и земле, которые по самой природе наиболее удалены друг от друга, конечно, обозначил тем совместительно и все, что наполняет средину между ними”. *Беседы* Василия уже очень рано стали известны на Западе в латинском переводе Евстатия.
- <sup>8</sup> “*Mihi autem multorum sensus consideranti nil probabilius... occurrit...*” Ср.: *Иоанн Скотт. P I, 441A (CCCM 161, 1–6):* “*Saepe mihi cogitanti diligentiusque quantum uires suppetunt inquirenti...*”
- <sup>9</sup> Ср.: *Амвросий. Нехаемерон I, 8, 29 (PL 14, 138D):* “*в начале соделал Бог небо и землю,* то есть Бог соделал во Христе, или Сын Божий, Бог, соделал, или через Сына Бог соделал, поскольку все через Него соделано, и без Него ничего не соделано”. Ср.: P III, 690CD.

- <sup>10</sup> Здесь видно, что у Иоанна Скотта термин “всеобщность” не всегда является самым общим понятием, он говорит также о “всеобщности этого мира”, “других всеобщностях”.
- <sup>11</sup> Ср.: P I, 442A: “в качестве противоположного ему противостоит” (e contrario opponitur).
- <sup>12</sup> *Августин*. Исповедь XII, 6, 6 (PL 32, 828).
- <sup>13</sup> Ср.: P I, 488B: “Status siquidem finis motionis est”, “покой есть предел движения”.
- <sup>14</sup> См.: *Августин*. Об истинной религии LV, 113 (PL 34, 172). Ср.: *Иоанн Скотт*. De praedestinatione II, 90–95 (CCCM 50. P. 14, cum notis); P I, 448C.
- <sup>15</sup> См.: *Августин*. Sermo 117, 3 (PL 38, 662).
- <sup>16</sup> Эта формула полагает веру и разум взаимодополняющими методами.
- <sup>17</sup> Septuaginta / Ed. J.W. Wevers. Göttingen, 1974. P. 75; Vetus Latina... P. 3–5.
- <sup>18</sup> См.: *Августин*. О книге Бытия буквально I, 1, 2 (PL 34, 247).
- <sup>19</sup> См.: Там же. I, 4, 9 – I, 5, 10 (PL 34, 249–250).
- <sup>20</sup> См.: *Василий Великий*. Беседы на Шестоднев II, 1 (PG 29, 29AC): “Невидимую же названа земля по двум причинам: или потому, что еще не было зрителя земли – человека, или потому что она была затоплена, и от разливающейся на ее поверхности воды не могла быть видимою”; ср.: *Евстахий*. Latina versio homiliarum Basilii... P. 18–19.
- <sup>21</sup> См.: *Августин*. О книге Бытия буквально I, 13, 27 (PL 34, 256). Ср.: *Madec G.* Jean Scot et ses auteurs. P., 1988. P. 87.
- <sup>22</sup> См.: Там же. I, 1, 2 (PL 34, 247). Ср.: *Иоанн Скотт*. Commentarius III, 12, 39–46 (SC 180. P. 272–274; PL 122, 330AB); Гомилия VII, 12–15 (PL 122, 287AB).
- <sup>23</sup> Ср.: *Епифаний*. Панарий VII, 1, 4 (Holl. Vol. 1. P. 187, 2–8), а также: Stoicorum Veterum Fragmenta / Ed. I. von Arnim. II. S. 175, 19–21: “Мироздание составляется из четырех элементов... из них два вещества, земля и вода, тяжелые, а два, огонь и воздух, – легкие”; и S. 178, 23–26: “По словам стоиков, два из четырех элементов – огонь и воздух – легкие, а два – вода и земля – тяжелые” (пер. А.А. Столярова). Иоанн Скотт тоже переводит хоуфов, как levis, см.: *Максим Исповедник*. Ambigua XXXIV, 25; XXXVII, 56 (CCSG 18. P. 174, 181; PG 91, 1300A и 1308A). В “Глоссарии” Мартина Ирландского читаем: “Κοῦφος – levis, vacuus” (*Miller E.* Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale... 29, 2. P., 1880. P. 127).
- <sup>24</sup> *Гай Веттий Аквилин Ювенк*. Evangelicae historiae I, 423–424 (CSEL 24. P. 23; PL 19, 115A). Контекст цитаты из Ювенка следующий: дьявол искушает Иисуса (ср.: Мф 4 : 5–7; Лк 4 : 9–12), Которого перенес на крышу иерусалимского Храма: “Если воистину Бог родитель Тебе, с крыши Храма / через воздух пустой в прыжке метни свое тело (aera per vacuum saltu iaculabere corpus)”. Ср.: *Овидий*. Ибис 587: “Ежели воздух пустой ты разрежешь метаемым диском” (aera si misso vacuum iaculabere disco) (пер. М.Л. Гаспарова).
- <sup>25</sup> *Вергилий*. Энеида XII, 906–907: “Камень его потому, в пустоте напрасно вращаясь (vacuum per inane volutus), / Все расстояние не мог пролететь и ударить Энея” (пер. С. Ошерова под ред. Ф. Петровского). Ш.-У. переводит vacuum per inane volutus, как “через бесплодную пустоту”. Грамматически такой вариант возможен, хотя искажает исходный смысл фразы. Как кажется, Ш.-У. хочет приблизить смысл фразы к контексту рассуждений Иоанна Скотта.
- <sup>26</sup> *Иоанн Скотт*. P IV, 771BC, 779C; V, 1010D etc. См.: *Iohannis Scotti Periphyseon... liber quartus* / Ed. É. Jeauneau. Dublin, 1995. P. 294, n. 79.
- <sup>27</sup> То есть для ангелов и людей. – *В.П.*
- <sup>28</sup> См.: *Августин*. De trinitate IV, 1, 3 (PL 42, 888).
- <sup>29</sup> См.: *Августин*. О книге Бытия буквально V, xiii–xiv, 29–32 (PL 34, 331–332).

- <sup>30</sup> Жёно исключает из дипломатического текста *mg. B1<sup>2</sup>*: “Впрочем кто-нибудь может кратко возразить, что не удивительно, если в мудрых образцах пребывают (*subsistere*) причины того, что лишено мудрости, ведь мы видим, что в солнечных лучах естественно находятся зачины тьмы, и хотя лучи не допускают в себя никакой тьмы, однако, порождают тьму, словно свою противоположность, от причин, находящихся внутри них”.
- <sup>31</sup> *Vetus Latina*... P. 6–7. В тексте Иоанна: “*et spiritus Dei superferebatur super aquas*”, тогда как Вульгата дает: “*et spiritus Dei ferebatur super aquas*”.
- <sup>32</sup> Здесь Иоанн Скотт высказывает греческую точку зрения, отличную от латинского *filioque*, постулируя исхождение Духа только от Отца. Ср. *P I*, 456BC, где высказывается противоположная точка зрения, но, что характерно, она представляет собой переработанную схолию Иоанна Скотта к Максиму. Ср.: *Максим Исповедник. Ambigua ad Iohannem, Marginalia ad XXI*, 32 (CCSG 18. P. 278, 70–72): “*De habitu siquidem ingenitae substantiae ad genitam Pater, de habitu genitae ad ingenitam Filius, de habitu procedentis ad mittentem Spiritus praedicatur*”. Лексика схолии свидетельствует о ее принадлежности самому Иоанну.
- <sup>33</sup> Поскольку в латинском переводе Евстафия значит: “*qui tantum aberat a sapientia saeculari quantum verae doctrinae proximus habebatur*” (*Latina versio homiliarum Basilii*... P. 26), а Иоанн Скотт предлагает “*quantum verorum doctrinae arpropinquavit*”, давая кальку с греческого τῆς τῶν ἀληθινῶν ἐπιστήμης, он, возможно, имеет перед собой греческий текст.
- <sup>34</sup> Ср.: *Василий Великий. Беседы на Шестоднев II*, 6 (PG 29, 44AB): “Как же Дух носился поверх воды? Скажу тебе не свое мнение, но мнение одного сириянина, который был столь же далек от мирской мудрости, сколько близок к ведению истинного (τῆς τῶν ἀληθινῶν ἐπιστήμης). Итак, он говорил, что сирийский язык выразительнее и, по сродству с еврейским, несколько ближе подходит к смыслу Писания. Разумение же сего речения таково. Слово *носился*, как говорит он, в переводе употреблено вместо слова *согревал* (συνέθαλπε) и *оживотворял* (ἐζωογόνει) водное естество, по подобию птицы, насиживающей яйца и сообщающей нагреваемому какую-то животельную силу. Подобная сей мысль, говорят, означается сим словом и в настоящем месте. Дух *носился*, то есть приуговлявал водное естество к рождению живых тварей”, – цит. по: Творения Василия Великого. М., 1845. Ч. 1. С. 33–34; а также *Ефрем Сирин* (306–373). Толкование на Книгу Бытия. Гл. 1: “*И Дух Божий носился поверх воды... носился над водами, чтобы вложить родотворную силу в воды, в землю и в воздух, и они оплодотворились бы, породили в себе и произвели растения, животных и птиц... Он согревал, оплодотворял и содействовал родотворными воды, подобно птице, когда она с распростертыми крыльями сидит на яйцах, и во время сего распростертия своей теплотою согревает их и производит в них оплодотворение*”, – цит. по: *Ефрем Сирин. Творения. 4-е изд. Сергиев Посад, 1901. Т. 6; М.: Отчий дом, 1995. С. 213–214. Репринт. В латинской традиции см.: Амвросий. Hexaemeron I*, 8, 29 (PL 14, 139AB): «Сирийский, который близок к еврейскому и во многом созвучен и согласен ему по языку, передает так: “И Дух Божий согревал воды, то есть оживотворял, дабы сгустить их в новые твари, и своим теплом одушевить для жизни”»; *Августин. О книге Бытия буквально I*, 18, 36 (PL 34, 260); *Иероним. Quaestiones Hebraicae in Genesim I* (PL 23, 939A): «Вместо написанного в наших кодексах “носился”, в еврейском значится *merefeth*, что мы можем перевести как “высиживал” или “согревал” (*incubabat, confovebat*), наподобие птицы, оживляющей теплом яйца. Из этого понятно, что говорится не о мирском духе, как представляется некоторым, но о Духе Святом, о котором говорят, что Он сам оживляет все

- от начала». Ср.: *Фотий*. Амфилохии 16: “Если же на сирийском языке Пресвятой Дух носится над водами и как бы высиживает их и животворит, я не стал бы осуждать это”. В двух рукописях *Амфилохий* к этому месту имеется схолия: “Что за сирийский язык? Ведь мы знаем, что и Василий Великий таким образом толковал в этом месте о духе” (см.: *Фотий*. Избранные трактаты из “Амфилохий” / Пер. Д. Афиногенова // Святоотеческая письменность. М.: Индрик, 2002. С. 53).
- <sup>35</sup> См.: *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах V, 5 (Ed. V. Suchla. P. 184, 6–7; PG 3, 820B; PL 122, 1148CD): “И все начала (ἀρχαί) сущего причастны бытию: они суть, и суть начала, и сначала суть, а потом суть начала”. Парфраз этой строки см.: *Иоанн Скотт*. P II, 617D.
- <sup>36</sup> *Vetus Latina*... P. 3.
- <sup>37</sup> *Septuaginta*. P. 75; *Vetus Latina*... P. 3–5.
- <sup>38</sup> Об этом выражении см.: *Амвросий*. De Noe et Arca I, 17 (PL 14, 389B): “secundum Hebraicam veritatem”; *Августин*. О граде Божиим XVIII, 44 (PL 41, 605): “in quibus ab hebraica veritate putantur Septuaginta interpretes discrepare”; а также: *Иероним*. Epistolae 48, 53, 57 (PL 22, 508; 542; 573; и проч.); *Adversus Iovinianum I* (PL 23, 235C).
- <sup>39</sup> Ср.: *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии 2: “Теология (ἡ θεολογία) безыскусно воспользовалась поэтическими священноизмышлениями...”; *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры XVII, 66–67: “И как говорит святейший и священнейший, и превосходнейший в богословии Дионисий Ареопагит: *вся Теология, то есть божественное Писание (ἡ θεία γραφή)*”; *Иоанн Скотт*. Expositiones II, 1007–1008 (P. 47): «Теология говорит: “доколе царь возлежал за своей трапезой, мое народное масло издавало благовоние свое” (Песн 1 : 12)».
- <sup>40</sup> То есть стали доступны для познания. – В.П.
- <sup>41</sup> *Vetus Latina*... P. 3. Ср.: *Амвросий*. Hexaemeron I, 8, 29 (PL 14, 138C): «*И Дух Божий носился поверх вод*. Хотя некоторые понимают так, что под “духом” подразумевается воздух, а другие под “духом” этого несущего жизнь дуновения понимают дыхание, которое мы выдыхаем и вдыхаем; мы, однако, в согласии с мнением святых и верных, постигаем здесь Дух Святой, так чтобы в создании мира проявлялось действие Троицы»; *Августин*. О книге Бытия буквально I, 6, 12 (PL 34, 250–251): “в самом подступе к зачинанию твари, запечатленной под именем неба и земли... в качестве Творца указана Троица (ибо в словах Писания *В начале соделал Бог небо и землю* под именем Бога мы разумеem Отца, под именем Начала – Сына, Который есть начало не для Отца, а для созданной через Него изначальной и наилучшей духовной, а потом и всеобщей твари; наконец, мы понимаем, что в словах Писания *Дух Божий носился над водою* запечатлена целиком Троица...” Ср.: *Иоанн Скотт*. P IV, 786AB.
- <sup>42</sup> *Vetus Latina*... P. 6–7.
- <sup>43</sup> Аллюзия на строку Ис 7 : 9, которая согласно Септуагинте читается как: “Nisi credideritis non intelligetis”. Она цитируется Августином и Иеронимом, см.: *Иоанн Скотт*. Гомилия. С. 167, 234, примеч. 14; а также *Petroff V.V.* The “De Templo” of Bede as the Source of an Ideal Temple Description in Eriugena’s “Aulae Sidereae” // *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*. 1998. Vol. 65, n 1. P. 105, n. 39.
- <sup>44</sup> *Vetus Latina*... P. 3.
- <sup>45</sup> *Иоанн Скотт*. Гомилия VII, 1–19, XVIII, 10–12 (PL 122, 287AB и 293C).
- <sup>46</sup> Ср.: *Иоанн Скотт*. P II, 579C.
- <sup>47</sup> “Qui uero genuit nouit se ipsum quid est et quomodo et qualiter genuit quod de se genuit. Similiter quod genitum est nouit se ipsum quid est et quomodo et qualiter gen-

itum est, et nouit eum qui se genuit quis et quid est". Ш.-У. переводит: "but (only) He Who begat knows of Himself what He is and the manner and the character of that which He begat from Himself..."

<sup>48</sup> См.: Иоанн Скотт. P I, 463A sqq.

<sup>49</sup> Ср.: Иоанн Скотт. Commentarius I, XXVI, 1–5 (SC 180. P. 126; PL 122, 302): "Единородный Сын, пребывающий в недре (in sinu) Отчем (Ин 1:18), или, как пишется по-гречески, пребывающий в недре (in sinum) Отчем либо в недрах (in sinibus) Отчих. В некоторых греческих кодексах говорится о недре Отчем в единственном числе, а в некоторых во множественном, словно бы Отец имел много недр". Оба чтения, даваемые Иоанном Скоттом, отличаются от латинского текста Вульгаты. См.: Nestle E. Scotus Erigena on Greek Manuscripts of the Fourth Gospel // The Journal of Theological Studies. 1912. Vol. 13. P. 596. Иоанн Скотт не раз говорит о "недрах Отчих", ср.: PL 122, 246C, 558B, 611B; 642B.

<sup>50</sup> Ср. в переводе Вульгаты – Тит 1:1–2: "в надежде вечной жизни (vitae aeternae, ср. ζωῆς αἰώνιου), которую обещал неизменный в слове Бог прежде вековых времен (ante tempora saecularia, ср. πρὸ χρόνων αἰώνιων)"; 2 Тим 1:8–9: "по благодати, данной нам во Христе Иисусе прежде вековых времен (ante tempora saecularia, πρὸ χρόνων αἰώνιων)". Ср. 1 Фес 2:12: "мы... умоляли поступать достойно Бога, призвавшего вас в Свое Царство и славу".

<sup>51</sup> Мнение Иоанна Скотта отличается здесь от точки зрения Августина, который не принимал чтения Вульгаты tempora saecularia, предпочитая tempora aeterna. Для Августина aeternum – это то, что не имеет начала, например, у самых первых времен не было начала, поскольку прежде них не было другого времени. Ср.: Августин. Contra Priscillianistas et Origenistas V, 5–6 (PL 42, 672–673): «...хотя на латинском языке под "веком" понимают то, что имеет конец, а "вечным" обычно зовут только то, что не имеет конца, греческое αἰὼν иногда означает "вечность", иногда "век". А вот дериват от этого имени, именуемый αἰώνιον, и сами греки, насколько мне известно, обычно понимают как то, что не имеет конца... И апостол назвал "вечными временами" те, которые раньше и древнее [всех других времен], по-гречески это читается, как πρὸ χρόνων αἰώνιων. Ведь он сказал в послании к Титу: "в надежде на жизнь вечную, которую обещал неживый Бог прежде вечных времен" (Тит 1:2). А поскольку, наоборот, представляется, что времена приняли начало от учреждения мира, как возможно им быть вечными, если только он не назвал вечными такие, прежде которых не было никакого времени?»

<sup>52</sup> Пс 96:4: "блестания Его озаряют круг земной"; 17:13: "От блистания пред Ним бежали облака Его, град и угли огненные" (prae fulgore in conspectu eius nubes eius transierunt grando et carbones ignis).

<sup>53</sup> Беда. De natura rerum I (CCSL 123. P. 192, 4–5; PL 90, 188A); рус. пер. в кн.: Философия природы в античности и в средние века. М.: Прогресс-традиция, 2000. С. 456–457, 563. Ср.: Иоанн Скотт. De praedestinatione III, 222–224 (CCCM 50. P. 25; PL 122, 369B); а также P III, 640B.

<sup>54</sup> См.: Vetus Latina... P. 3.

<sup>55</sup> Августин. De trinitate IV, 1, 3 (CCSL 50. P. 162; PL 42, 888). Ср.: Иоанн Скотт. De praedestinatione IX, 130–134 (CCCM 50. P. 60; PL 122, 393A); Гомилия X, 1–8 (PL 122, 288CD).

<sup>56</sup> Ср.: Августин. О книге Бытия буквально V, 13–15, 30–33 (PL 34, 331–333); Иоанн Скотт. Гомилия IX, 16–30 (PL 122, 288BC); P III, 667AC.

<sup>57</sup> См.: Августин. О порядке II, 9, 26 (PL 32, 1007): "intellectus, in quo universa sunt, vel ipse potius universa". Ср.: Иоанн Скотт. De praedestinatione II, 49–50

- (CCCM 50. P. 12; PL 122, 361B); P I, 486A; III, 632D, 659A; IV, 770A; Commentarius I, xxvii, 75–77 (SC 180. P. 138, PL 122, 304C).
- 58 См.: *Августин*. De trinitate VI, 10, 11, XV, 13, 22 (PL 41 931–932, 1076); In Iohannis evangelium, tr. 37, 8, 17–21 (PL 35, 1674).
- 59 *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии I, 3 (Ed. G. Heil, A.M. Ritter. P. 66, 16; PG 3, 376A; PL 122, 1073A).
- 60 См.: *Донат*. Ars maior / Ed. H. Keil. Leipzig, 1864. S. 400, 25–29. (Grammatici Latini; IV); а также Donat et la tradition de l'enseignement grammatical... / Ed. L. Holtz. P., 1981. P. 669, 11–14. Ср.: *Августин*. De doctrina christiana III, 25, 50 (PL 34, 86); Quaestiones in Heptateuchum I, 117, 4 (PL 34, 578); *Исидор*. Etymologiae I, 37, 13.
- 61 То есть в различных и определенных местах и временах. – В.П.
- 62 Максим комментирует слова Григория Богослова: “Высочайший логос играет во всевозможных видах, Перемешивая, как захочет, целый космос и тут, и там” (*Григорий Богослов*. Carmina moralia, PG 37, 624, 13–625, 1; рус. пер. см.: *Григорий Богослов*. Советы девственникам // Собрание творений. Т. 2. С. 164–165); см.: *Максим Исповедник*. О трудностях LXXI (PG 91, 1412): “Подобно тому, как мудрый Екклесиаст, приклонивший мощный и ясный духовный взор к видимому и текучему становлению, и словно пришедший к образу того, что истинно делалось и было, говорит: *Что было? То же, что будет. А что делалось? То же, что будет делаться*, явно упоминая то, что было сначала, и то, что будет в конце, как то же самое сущее и истинно сущее, а то, что между ними и переходящее, в этом месте вовсе не упоминая”. Перевод Иоанна Скотта см.: Ambigua ad Iohannem LXVII, 82–94 (CCSG 18. P. 257–258; PG 91, 1412CD): «Sicut sapiens Ecclesiastes magno planoque animae oculo visibilium et fluentium despiciens generationem, ac velut in phantasia eorum quae vere et facta et futura sunt factus: “Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est. Et quid est quod factum est? Ipsum” ait “quod faciendum est”, primorum videlicet et novissimum recoleens veluti eorum existentium ac vere existentium, mediorum vero et praeteruentium nullo omnino loco recordatus».
- 63 Согласно Фестюжьеру (Révélation d’Hermès Trismégiste. P., 1949. Т. 2. P. 244, N 4), *κόσμος* в значении οὐρανός употребляется со времени Пифагора, Парменида и Гесиода. Среди более поздних авторов, см.: *Платон*. Тимей 28b: “а как же всеобъемлющее небо? назовем ли мы его космосом или иным именем...”; 40a: “бог распределил божественный род кругом по всему небу, все его изукрасив и тем создав истинный космос”; 92c: “наш космос стал видимым живым существом... чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, однородным небом” (пер. С.С. Аверинцева); Послезаконие 977b: “кого же из богов славолю я?... Пожалуй, это – Небо, и всего справедливее почитать его и преимущественно к нему обращаться с молитвами... Кто обратится к правильному его созерцанию – Космосом ли, Олимпом или Небом ему угодно будет его называть, тот узрит...” (пер. А.Н. Егунова); *Аристотель*. О небе I, 10, 280a 21: «а совокупность Целого (τοῦ ὅλου σύστασις) остается “космосом” и “небом” (κόσμος καὶ οὐρανός)» (пер. А.В. Лебедева), а также Мнения философов II, 7, 7: “чуждость... в котором расположены пять планет вместе с Солнцем и Луной, [Филолай называет] *Космосом*, а расположенную под ними подлунную и околоземную часть, в которой находится мир переменчивого рождения, – *Небом*” (см.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I / Изд. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. С. 437, 16). У Цицерона (О природе богов I, 13, 33) Веллей обвинял Аристотеля в непоследовательности, поскольку тот именовал богом и космос, и его высшую область – эфир: “То он говорит, что

сам мир – это бог... то он называет богом небесный огонь, не понимая, что небо это только часть мира, который он в другом месте сам же назначил богом” (пер. М.И. Рижского). Дело, скорее всего, в том, что Аристотель просто отождествлял эфир с небом. Сам Веллей называет эфир *ardor caeli*, а у Цицерона эквивалентом космосу является *mundus lucens* (in Tim. X), что позволяет предположить, что *mundus*, как *κόσμος* у греков, обозначает здесь небо – огненный и светящийся элемент. Находясь в рамках очерченной традиции, Эриугена мог употребить *mundo* вместо *sole* Екклесиаста.

64 Ср.: Иоанн Скотт. Гомилия VIII, 17–19. С. 183: “ничто не мыслится совечным, соипостасным и единосущным (*coaeternum uel consubstantiale... uel coessentialia*) [Богу Слову], кроме Его Отца и Его Духа, от Отца через Него исходящего”.

66 См.: Августин. О свободе выбора III, 15, 42 (PL 32, 1292); Об истинной религии 31, 57 (PL 34, 147). Ср.: Иоанн Скотт. Гомилия X, 25–29 (PL 122, 289A).

66 Иоанн Скотт проводит две аналогии: аллегорическую – между действием Сына Божиего и действием художника-человека, и буквальную – между действием Сына и действием Святого Духа. Он говорит, что 1) подобно тому, как творение состоит в том, что Отец творит в предсущем Сыне *occasione* (= *rationes*) всех вещей, так художественное творчество человека состоит в том, что художник творит в предсущем искусстве *rationes* художественного произведения, которое он собирается произвести, и что 2) подобно тому, как Сын предсуществует для *rationes*, так Святой Дух предсуществует их реализации в чувственных вещах. Сын есть первая *Δύναμις*, Святой Дух – первая *Ἐνέργεια*.

## ПРИМЕЧАНИЯ К ДОБАВЛЕНИЯМ в “слои” I–II Перифьюсеон

1\* <66> Ср.: Иоанн Скотт. *Annotationes* 55, 6–7: “*umbra terrae que nox appellatur*”.

2\* <67> Ср.: Мартин Ирландский. *Graeca collecta... / Ed. E. Miller // Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale... 29, 2. P. 113A: “Vapor, ἀτμός”.*

3\* <69> Ш.-У. переводит: “in corporeal clouds”.

4\* <75> Ср.: Иоанн Скотт. P.I, 455BC; а также: Дионисий. О божественных именах V, 2 (PG III, 816C), где говорится о Благости, Сущности, Жизни и Премудрости. Умопостигаемая триада Сущее–Жизнь–Ум впервые появляется у Плотина (Эннеады V, 4, 2, 2–17; VI, 6, 8), где она представляет либо три формальных аспекта действия высших сущностей на низшие (ср.: Эннеады I, 6, 7, 10–12) или три аспекта Ума (ср.: Эннеады V, 4, 2, 43–44; VI, 6, 18, 35), или стадии внутреннего развития и становления Ума (ср.: Эннеады VI, 6, 15, 2). Во всех этих случаях термины различаются не онтологически, но логически (Dodds E.R. *Proclus. The Elements of Theology*. Oxford: The Clarendon Press, 1933. P. 253); они были ипостазированы последователями Плотина, ср. у Прокла: Порфирий (In Tim. III, 6, 84), Ямвлих (Ibid. 45, 5), Феодор Асинский (Ibid. II, 274, 23; III, 64, 8); а также: Прокл. *Comm. in Parmen.* (Kroll), 14, 15; Первоосновы теологии 101; in Tim. I, 371, 26–27; Сириан. In *Metaphys.* 46, 37. Для Плотина Сущее предшествует всякой умной деятельности (Эннеады V, 9, 8, 11), поскольку, чтобы мыслить, нужно существовать. По той же причине сущее предшествует Жизни, как Жизнь предшествует Уму. Согласно Проклу, Ум “дает совершенство” Сущему “без утраты трансцендентности” (Первоосновы теологии 161). Всякий Ум есть Сущее, но, напротив, не всякое сущее – Ум. *Τὸ ὄν* – это все, что существует, а Ум (который здесь включает триаду ум–рас-



суждение—чувство, ср. выше цитату из Дионисия) — это все, что способно понимать, т.е. вся мудрость, будь то умная, рассуждающая или чувственная. Но понимающее должно прежде жить, поэтому должен иметься термин, более узкий, чем, Сущее, но более широкий, чем Мудрость, т.е. — Жизнь. Эриугена изменяет традиционный и логический порядок триады под влиянием своего учения о Троице, в котором бытие связывается с Отцом, Мудрость — с Сыном, Жизнь — со Святым Духом.

<sup>5\*</sup> (86) См.: *Августин*. О книге Бытия буквально IV, 33–34 и 52–54 (PL 34, 318–320); V, 9, 27 (PL 34, 330–331).

<sup>6\*</sup> (89) См.: Там же. XI, 24, 31 (PL 34, 441). Источником самого Августина является *Liber regularum* донатиста Тихония (составлена до 383 г.): “*Diaboli et corporis eius ratio breuiter uideri potest si id quod de domino et eius corpore dictum est in hoc quoque obseruetur. Transitus namque a capite ad corpus eadem ratione dinoscitur, sicut per Esaiam de rege Babylonis: Quomodo cecidit de caelo lucifer mane oriens! Contritus est in terra qui mittit ad omnes gentes... (Is 14 : 12–21). In rege Babylonis et omnes reges et omnis populus significatur, unum est enim corpus... Pars enim luciferi, id est aduersum corpus quod est diabolus reges et populus, cadit de caelo... Rex ergo Babylonis totum corpus est... Cecidit de caelo lucifer in omne corpus potest conuenire*” (The Book of the Rules of Tyconius / Ed. F.C. Burkitt. Texts and Studies III. 1. Cambridge, 1894. P. 70–72).

<sup>7\*</sup> (89) См.: *Августин*. Enarrationes in psalmos. Ps. 109, § 16, 35–41 (PL 37, 1459). В средние века *Enarrationes* именовались *Десятками*, см.: *Кассиодор*. Expositio psalmoreum. Praefatio 10–19 (PL 70, 9AB).

<sup>8\*</sup> (92) Здесь подразумевается превращение физического мира в “новую землю”, а не полное его уничтожение

<sup>9\*</sup> (95) **Глюсса**: Когда ее не было в произведениях, она была в причинах.

## ФРАНСИССКО СУАРЕС О МЕТАФИЗИКЕ И МЕТАФИЗИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ

*Г.В. Вдовина*

Испанский иезуит Франсиско Суарес (1548–1617), последний крупный представитель схоластической философии и автор обширного трактата “*Метафизические рассуждения*”, стоял у истоков европейской метафизики Нового времени. Удивительно, но в России этот факт пока известен не столько специалистам в области средневековой, ренессансной и барочной философии<sup>1</sup>, сколько почитателям Мартина Хайдеггера, так отозвавшегося о Суаресе: “Суарес — мыс-

---

<sup>1</sup> Насколько мне известно, из российских ученых только Д.В. Шмонин непосредственно занимается исследованием философии Суареса. Помимо серии статей, ему принадлежит единственная в отечественной науке и вполне достойная монография, посвященная Суаресу, см.: *Шмонин Д.В.* Фокус метафизики: Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. СПб., 2002.

литель, оказавший наиболее сильное влияние на философию Нового времени. В непосредственной зависимости от него находится Декарт, который почти всегда использует его терминологию. Именно Суарес впервые систематизировал средневековую философию, прежде всего онтологию... Он впервые изложил онтологические проблемы в систематической форме, которая определила членение метафизики в последующие столетия – вплоть до Гегеля<sup>2</sup>. По убеждению Хайдеггера, проницательность и самостоятельность в постановке проблем заставляют поставить Суареса даже выше Фомы Аквинского<sup>3</sup>.

Конечно, ничто не заставляет нас соглашаться с мнением Хайдеггера только в силу его авторитетности. Но все, что было достигнуто мировым суаресоведением в последние тридцать лет, убеждает в правоте Хайдеггера<sup>4</sup>. Единственный спорный момент – вопрос о первенстве Суареса перед Фомой. Сравнение Суареса с Фомой или прочтение Суареса на фоне Фомы лежит в основе множества посвященных испанскому мыслителю исследований, созданных на протяжении последнего столетия<sup>5</sup>. Мы вовсе не считаем, что это единственно возможный и правильный метод. Однако в самом деле инте-

---

<sup>2</sup> Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie // GA. Frankfurt a. M., 1975. Bd. 24. S. 112.

<sup>3</sup> Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Frankfurt a. M.: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, 1983. S. 78.

<sup>4</sup> Вот лишь малая часть обширной библиографии: Siewerth G. Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger. Einsiedeln, 1957; Doyle J.P. Suárez on the reality of the possibles // The Modern Schoolman. 1967. Vol. 44. P. 29–48; Suárez on the analogy of Being: (First part) // Ibid. 1969. Vol. 46. P. 219–249; Suárez on the analogy of Being: (Second part) // Ibid. P. 323–341; Heidegger and Scholastic metaphysics // Ibid. 1972. Vol. 49. P. 201–220; The Suarezian proof for God's existence // A history of philosophy in the making: A symposium of essays to honor Professor James D. Collins on his 65th birthday / Ed. by J. Thro Linus. Wash. (D.C.), 1982. P. 105–117; Prolegomena to a study of extrinsic denomination in the work of Francis Suárez S.J. // Vivarium. 1984. Vol. 22. P. 121–160; Suárez on Beings of Reason and Truth: (First part) // Ibid. 1987. Vol. 25. P. 47–75; Suárez on Beings of Reason and Truth: (Second part) // Ibid. 1988. Vol. 26. P. 51–72; Gnemmi A. Il fondamento metafisico: Analisi di struttura sulle Disputationes Metaphysicae di F. Suárez. Milano, 1969; Guy A. L'analogie de l'être selon Suárez // Archives de Philosophie. 1979. Vol. 42. P. 272–294; Marion J.-L. Sur la théologie blanche de Descartes. P.: PUF, 1981. Почти вся первая часть книги посвящена Суаресу; Courtine J.-F. Suárez et le système de la métaphysique. P., 1990; Esposito C. Das Seiende und das Gute: Francisco Suárez zwischen Thomas von Aquin und Martin Heidegger // Vom Rätsel des Begriffs: Festschrift für F.-W. von Herrmann zum 65. Geburtstag / Hrsg. von P.-L. Coriando. B.: Duncker und Humblot, 1999. S. 341–356; South J.B. Singular and Universal in Suárez's Account of Cognition // Review of Metaphysics. 2002. Vol. 55, N 4. P. 785–823.

<sup>5</sup> К сожалению, большая часть этих работ исходит из презумпции абсолютной правоты томизма и нацелена на разоблачение “искажений” и “извращений” Суаресом учения Фомы.

ресно и важно понять, что объединяло и что решительно разделяло Суареса с Фомой, а также с родоначальником всей европейской метафизики и учителем Фомы – Аристотелем. Разумеется, в этой статье мы не ставим перед собой задачу дать исчерпывающий ответ на этот вопрос. Мы попытаемся сделать логически первый шаг: разобраться в том, как именно Суарес видит место и задачи метафизики в системе научного знания, что считает основным предметом метафизической науки, каким образом определяет ее метод и в чем с этой точки зрения отличается от своих прославленных предшественников.

## I

1. *Названия метафизики.* – Наука, которую Суарес последовательно именует метафизикой, традиционно называлась разными именами, восходящими к Аристотелю или к его комментаторам. Каждое из этих имен выражало определенный аспект этой науки, в то же время отграничивая ее от смежных дисциплин. Первое имя – мудрость (*sapientia*), или, с уточняющим определением, – естественная мудрость (*naturalis sapientia*). В качестве мудрости наука, о которой мы говорим, представляет собой вершину естественного знания, т.е. всего знания, какое только доступно человеку естественным путем (*scientia* в широком смысле), и снизу отграничивается от частных наук (*scientia* в узком смысле), а сверху – от божественной мудрости, или теологии откровения (I *Proem.*).

Другое название нашей науки – первая философия (*prima philosophia*). В таком именовании она означает высшую из естественных (в указанном смысле) наук, занятую исследованием наиболее “первого”: божественного сущего и нематериальных тварных субстанций. В этом качестве наука, о которой идет речь, отграничивается от естественной философии (*naturalis philosophia*), занятой изучением чувственных, материальных вещей, и опять-таки от божественной теологии, просвещаемой сверхъестественным светом.

Практически синонимом первой философии является третье название занимающей нас науки – естественная теология (*naturalis theologia*). В таком именовании эта наука непосредственно противопоставляется божественной и сверхъестественной теологии (*divina et supernaturalis theologia*), отличаясь от нее не столько предметом, сколько способом постижения – опорой на естественный свет разума. В то же время естественная теология связана со сверхъестественной теологией нерасторжимой связью, ибо не просто призвана служить ей, но дает необходимое основание для постижения богооткровенных богословских истин (I *Proem.*).

Наконец, наша наука носит имя метафизики, которому Суарес решительно отдает предпочтение. Это имя подобает ей потому, что

“вещи, о которых трактует эта наука, называются постфизическими, или метаприродными сущими, поскольку они превосходят природный порядок и конституированы в качестве вещей более высокого уровня” (I. *Varia metaphysicae nomina*). Абстрагируясь от всего чувственного, эта наука призвана исследовать “божественные вещи... и общие характеристики сущего” (ibid.). Метафизика, имеющая дело не с чистыми абстракциями разума, но с реальным бытием, противостоит чистой философии, или диалектике (*prima philosophia, aut dialectica* – I. *Prooem.*), т.е. логике, дело которой – исследовать понятия и операции интеллекта, но не бытие предметов, составляющих содержание понятий.

2. *Предварительные выводы.* – Это элементарное описание имен<sup>6</sup> уже позволяет сформулировать самые первые и общие выводы относительно природы и предмета метафизики. Во-первых, метафизика предстает перед нами как естественная наука; во-вторых, как наука, обладающая свойствами первости и универсальности. По первому признаку она отграничивается от божественной теологии, по второму – от всех прочих наук, включая естественную философию и логику. Естественность метафизики определяется, во-первых, ее предметным полем (состоящим из естественно данных разуму предметов, ибо даже божественное исследуется в ней как естественным образом данное), а во-вторых, способом постижения – естественным светом разума. Что касается первенствующего положения метафизики среди наук и ее универсальности, эти характеристики объясняются тем, что предмет метафизики есть нечто первое и универсальное: ведь “природа и достоинство всякой науки в наивысшей степени зависят от предмета” (I. *Varia...*).

Такой нам являет себя метафизика в самом первом приближении. Теперь коротко опишем систему научного знания, как ее мыслит Суарес, а также место, занимаемое метафизикой в этой системе. Вопрос о природе научного знания и классификации наук специально почти не затрагивается в “Метафизических рассуждениях”; однако многочисленные замечания и уточнения, разбросанные в тексте, позволяют реконструировать то понимание науки вообще и метафизики в частности, которое представлялось Суаресу самоочевидным и потому не требующим специального обоснования.

## II

1. *Характеристика научного знания (scientia) и его объекта (scibile).* – Термин *scientia* употребляется Суаресом в трех значениях. Во-первых, *scientia* означает духовное качество (*qualitas*) ума, его расположение (*habitus*), благодаря которому мы обладаем способно-

---

<sup>6</sup> Само по себе традиционное; например, оно приводится у Фомы Аквинского в прологе “Комментария на Метафизику”.

стью обретать достоверное и очевидное знание вещей (I. 3. 1; 4. 34). Во-вторых, scientia есть знание, именуемое научным (cognitio scientifica), т.е. обладающее определенными характеристиками, отличающими его от мнения, веры и других, менее строгих и ценных видов знания. В-третьих, scientia – термин для обозначения науки, т.е. вида знания, обращенного на тот или другой конкретный предмет, вкуче с соответствующими методами познания этого предмета. Нас будут интересовать только второе и третье значения scientia.

Знание, обозначаемое термином scientia, должно отвечать определенным условиям, чтобы иметь право называться научным. Прежде всего оно должно основываться на собственных и очевидных началах. Речь идет о двух родах начал: во-первых, это так называемые сложные, или составные начала, выступающие основанием доказательств: они именуются началами познания (principia cognitionis). К таким началам относятся, например, основные законы логики. Другие начала – простые. Есть два вида простых начал: во-первых, подлинные и реальные причины актуального бытия вещей, или начала существования; во-вторых, обозначаемые терминами начала доказательств относительно свойств вещей: они называются началами бытия (principia essendi) и началами априорного познания вещи (principia cognoscendi rem a priori) (I. 1. 29; I. 5. 38). Речь идет не о причинах вещей или их свойств в собственном смысле, но о тех формальных основаниях, в силу которых вещи обладают теми или иными характеристиками. Такого рода основания присутствуют даже в Боге, в отношении которого никакая причинность в собственном смысле невозможна: например, из простого начала божественного совершенства выводится знание о единстве Бога, о Боге как бесконечной причине и т. д. (I. 1. 29).

Далее, научное знание должно быть знанием доказательным. Доказательство, т.е. “необходимое рассуждение, делающее выводы из достоверных и очевидных начал” (I. 4. 30), есть способ познания свойств познаваемых объектов.

Далее, научное знание, в отличие от опыта, должно иметь универсальный характер. Это значит, что оно распространяется не только на однажды воспринятые чувствами и запечатленные в опыте единичные вещи, но и на те единичные вещи, которым не довелось стать объектами опыта (I. 6. 25). Этим также объясняется тот факт, что такое знание может передаваться и усваиваться в процессе обучения.

Далее, знание, претендующее на совершенство, должно постигать свой предмет целостно и полно.

Наконец, научное знание включает в себе момент рефлексии: оно должно осознаваться в каждой из своих процедур. Например, человек “не способен познавать, если не знает, что такое правильное доказательство, и почему оно должно исходить из данных начал и иметь данную форму” (I. 4. 30).

Соответственно, объектом такого знания может быть не все, что так или иначе попадает в поле зрения человеческого ума, но только предметы, обладающие определенными свойствами, благодаря которым они могут быть названы научно познаваемыми (scibile). Во-первых, такой предмет должен быть подлинно сущим, т.е. иметь единую сущность (I. 1. 5; 1. 7), которую можно выразить в полноценной дефиниции. По этой причине так называемые сущие в разуме (entia rationis) – лишённости и отрицания (privaciones et negationes) – не могут быть объектами научного познания, как не могут ими быть и такие квазисущие, которым приписываются составные и потому невозможные сущности (кентавры, химеры и т.п.).

Во-вторых, чтобы стать объектом научного знания, предмет должен обладать свойствами, которые необходимо доказывать, и теми началами, из которых эти свойства могут быть доказаны.

В-третьих, объект умозрительного научного знания абстрагирован от материи, причем чем выше степень абстракции, тем достовернее знание, обретаемое о предмете.

2. *Критерии различения наук. Классификация наук.* – Различие объектов познания и различие независимых актов человеческого разумения, которыми постигаются эти объекты, становятся причиной множественности наук. Не может быть единственной науки, способной постигать вообще все, о чем возможно доказывающее знание, причем согласно собственной природе каждого постигаемого: это означало бы слияние разных способов познания и разных актов постижения, что невозможно (I. 2. 24). Поэтому “разным видам наук надлежит рассматривать разные виды сущего, согласно собственным и специфическим характеристикам познаваемого” (I. 2. 23).

Отдельные науки, на которые расчленяется человеческое знание, обладают некоторыми общими признаками. Любая наука, достойная этого имени, основывается на собственных самоочевидных принципах, исходя из которых строит свои доказательства (I. 2. 8) (мы уже отмечали эту черту как характерную для научного знания в целом). Далее, всякая наука самодостаточна в том, что касается постижения ее собственного предмета. Например, при всем несовершенстве познавательных методов, применяемых в естественной философии и в математике, не существует другого, более возвышенного и совершенного способа познания соответствующих природных вещей, нежели способы, применяемые в этих науках (I. 2. 10). Вместе с тем – и это третья общая черта, – никакая наука не может выйти за пределы положенного ей предмета и принятых в ней методов его исследования: не может в силу особенностей как каждой предметной области, так и интеллектуальных актов, типичных для каждой науки. Зато разные виды наук способны дополнять друг друга, кооперируясь для совместного постижения вещей.

Науки различаются на основе нескольких критериев, причем в каждом роде наук доминирует тот или иной критерий их видового различения. Помимо первичного и самоочевидного различия по предметам, науки различаются по типу абстракции от материи, по целям познания и по методу (*modus procedendi*). По предметам и целям науки разделяются на: 1) моральные, или практические, 2) рациональные, 3) умозрительные, или реальные. У этих родов наук разные задачи: моральные и практические науки призваны направлять человеческую деятельность, рациональные (логика) – обеспечить человека инструментами интеллектуального познания, а умозрительные – дать ему знание истины. С точки зрения достоверности и глубины познания науки разделяются на науки о фактах (*scientiae quia*) и обосновывающие науки (*scientiae propter quid*). Науки о фактах ограничиваются тем, что дают знание о существовании чего-либо; науки обосновывающие доискиваются причин вещей и явлений (I. 6. 24–25). Эти два рода наук различаются по своему отношению к донаучному опыту (*experientia*), который представляет собой суждение, имеющее основанием память об имевших место в прошлом множественных чувственных восприятиях единичных вещей. Науки о фактах непосредственно зависят от опыта, ибо только опыт сообщает о том, существует ли некая вещь и каковы ее свойства. Поэтому такого рода науки именуется также апостериорными науками. Что касается обосновывающих наук, “присущее им очевидное знание начал рождается не из чего-либо посредующего, а непосредственно из самого естественного света”. Поэтому такие науки именуется априорными. В них интеллект обращается к опыту лишь для того, чтобы с его помощью лучше уяснить для себя простые термины-начала, взаимосвязь которых он и так видит благодаря естественному свету (I. 6. 26).

Метафизика принадлежит к роду умозрительных и реальных наук, к которому, помимо нее, относятся также естественная философия и математика. Все три науки являются науками обосновывающими и априорными, нацеленными на познание истины. Реальными они называются потому, что обращены к самим вещам, а не только к понятиям; умозрительными же называются потому, что прозревают начала и причины вещей. Естественная философия исследует природные материальные вещи; математика – абстрагированное количество; метафизика – сущее как таковое и его универсальные характеристики. Эти три науки сходны между собой своей абстрактностью: все они рассматривают свои предметы не как единичные, но с универсальной точки зрения. Однако по характеру формальной абстракции от материи они различны между собой. Естественная философия абстрагируется от единичных вещей, но не от чувственной материи – субстрата чувственных свойств; математика отвлекается от чувственной, но не от умопостигаемой материи: “Ведь количество, путь даже отвлеченное, может мыслиться только как телесная и

материальная реальность” (I. 2. 13). Метафизика же абстрагируется и от чувственной, и от умопостигаемой материи, причем не только интеллектуально, но и по бытию – поскольку исследуемые ею характеристики сущего в самой реальности способны существовать вне материи. Такое трехчастное деление, по признанию Суареса, он заимствует у Аристотеля, потому что считает его наилучшим и вполне достаточным (I. 2. 13). Наконец, эти науки “весьма различаются по методу: философ едва отступает от чувственного восприятия, метафизик следует наиболее универсальным и максимально отвлеченным началам; математик же придерживается как бы среднего пути. Эти методы происходят из общеизвестной тройной абстракции от материи, о которой было сказано” (I. 2. 11).

*3. Место метафизики в системе наук. Ее цель, задачи, методы обоснования.* – Итак, определено, что метафизика принадлежит к роду умозрительных и реальных наук. В этом роде она занимает первенствующее положение, как совершеннейшая априорная наука: ведь она рассматривает “причины и начала первых вещей, а также наиболее достойные вещи” (I. 4. 2), основываясь при этом на высочайшем типе абстракции из всех естественным образом доступных человеку.

Цель метафизики как самой совершенной из умозрительных наук в максимальной степени заключается в познании истины. В самом деле, она постигает благороднейшие сущие и наиболее универсальные характеристики сущего вообще и потому предельно далека от того, чтобы служить приземленно-практическим целям. Однако это не означает, что метафизика вообще чужда понятию пользы. Напротив, самая совершенная из наук оказывается и самой полезной – только в особом смысле, который становится очевидным из рассмотрения ее задач.

Первая задача метафизики состоит в том, чтобы усовершенствовать человеческий интеллект как таковой и в отношении наиболее совершенных вещей. Действительно, хотя интеллект человека связан с телом и потому нуждается в помощи внешних чувств и воображения, сам по себе он имеет духовную природу, способную к познанию любого сущего, даже божественного (I. 4. 4). В отличие от остальных наук, метафизика просвещает интеллект именно в этом его духовном естестве, в полной отвлеченности от всего чувственного, даруя ему чистое созерцание высших и божественных начал.

Вторая задача метафизики заключается в том, чтобы прояснять инструменты познания (I. 4. 30–32). Разработка этих инструментов (правил корректного определения, аргументации и доказательства) есть дело логики; но так как весь этот понятийный инструментарий имеет своей основой реально существующие вещи, именно метафизика призвана высветить реальное основание логических понятий и процедур.



Третья задача метафизики – осуществлять теоретическое руководство всеми остальными науками (I. 4. 5). Эту задачу она выполняет двумя способами. Во-первых, метафизика удостоверяет, а при необходимости и доказывает существование объектов других наук (I. 4. 8). В самом деле, частные науки не предполагают непременно актуального существования своих предметов, так как существование имеет в них привходящий характер. Метафизика же подтверждает существование этих объектов, обращаясь к их высшим и универсальным внешним причинам – целевой и производящей. Во-вторых, метафизика удостоверяет первые начала всех наук.

Что, собственно, подразумевается под удостоверением первых начал и как оно возможно? Когда мы говорим, что метафизика обосновывает первые начала, это вовсе не означает, что она впервые устанавливает их: дело обстоит таким образом, что они уже явлены интеллекту недискурсивным путем, благодаря естественному свету. Метафизика же открывает дискурсивный путь познания первоначал: она рассуждает о них и посредством рассуждения производит увеличение (*augmentum*) их достоверности и очевидности, помогая интеллекту утвердиться в их признании (I. 4. 19). В ходе такого дискурсивного познания метафизика рассматривает первоначала не с формальной точки зрения – именно как начала, – но как своего рода выводные положения, которые поэтому возможно обосновать и удостоверить. При этом необходимо сначала прояснить термины, из которых составляются сложные начала познания (что такое сущее, субстанция, целое, часть и т.д.), а затем показать истинность и достоверность самих составленных из этих терминов первоначал.

Каковы же методы метафизического обоснования? Во-первых, это априорное доказательство через внешние причины – целевую, производящую и причину-образец (*exemplar*). Но такой способ обоснования возможно применить далеко не всегда, потому что он часто превосходит силу естественного света человеческого интеллекта. Ведь ни божественные идеи – образцы тварных вещей, ни творящая сила Бога как производящая причина сущих, ни божественный замысел как их целевая причина не усматриваются нами непосредственно. Поэтому они в большинстве случаев не помогают нам познать происхождение и суть вещей, но, напротив, сами апостериорно познаются из рассмотрения того, что уже возникло (I. 4. 24).

Во-вторых, это рассмотрение самого естественного света, являющегося интеллекту первые начала, и рефлексивное постижение этого света, возводящее к его истоку – божественному свету (I. 4. 25).

В-третьих, это метод приведения к невозможному (*deductio ad impossibile*). Именно он представляет собой “наиболее универсальный принцип, принятый в этой доктрине” (I. 4. 25). Приведение к невозможному, с одной стороны, предстает как апостериорный метод, а с другой – как метод априорный. С точки зрения данности первых начал (их *esse rei*) этот метод апостериорен, потому что начала уже

даны интеллекту до него – естественным светом. Но с точки зрения очевидности и достоверности первоначал, взятых как предмет познания (*in ratione cognoscibilis*), этот метод является априорным и прочнее всего утверждает интеллект в признании неоспоримой истинности усматриваемых им первоначал.

4. *Конституирование объекта науки. Типы внутринаучных объектов.* – Теперь, когда у нас есть внешнее описание системы научного знания и характеристика метафизики, тоже данная как бы извне, посмотрим, каким образом осуществляется внутреннее конституирование объекта умозрительной науки.

Объект науки конституируется в двух аспектах: во-первых, в качестве объекта познания как такового (*in esse obiecti*); во-вторых, как отграниченная совокупность элементов реальности, подлежащих рассмотрению в рамках данной науки (*in esse rei*). *Esse obiecti* определяется характером абстракции от материи. Как уже было сказано, в умозрительных науках – естественной философии, математике и метафизике – имеют место три вида абстракции: соответственно, от материи единичных вещей; от чувственной, но не умопостигаемой материи; от любой материи, причем не только в разуме, но и по бытию. “Поскольку эти науки трактуют о самих вещах и максимально умозрительны, и потому прибегают к абстракции при конституировании познаваемого объекта, в отношении которого могут строиться доказательства, постольку различием в способе абстрагирования по праву определяется различие в познаваемых предметах как таковых. Вот почему абстракцию, поскольку она коренится в самом объекте, обычно называют формальным основанием (*ratio formalis sub qua*) данного объекта, взятого в качестве познаваемого” (I. 2. 13). Наука не выходит за пределы *ratio formalis sub qua* своего предмета; но все, что имеет соответствующее формальное основание, принадлежит к предметному полю данной науки. Достоинство и проникаемость науки во многом определяются именно абстракцией. Более того, ее предмет “может обладать бóльшим совершенством в качестве познаваемого (*in ratione scibilis*), хотя он, быть может, не столь совершенен в своем бытии (*in esse rei*)” (I. 1. 30).

Теперь посмотрим, каким образом конституируется объект науки *in esse rei*. Прежде всего заметим, что далеко не все, что так или иначе затрагивается в ходе научного исследования, составляет объект науки в собственном смысле. Нечто может попадать в поле зрения той или другой науки в качестве атрибута ее объекта, или его части, или причины, или уточняющего обстоятельства, помогающего лучше уяснить свойства объекта. Для того чтобы “нечто могло быть конституировано в качестве объекта науки, оно должно иметь свойства, которые подлежат доказательству, а также начала и причины, из которых эти свойства могут быть доказаны” (I. 1. 27).

Существует несколько типов объектов в пределах одной науки. Во-первых, это так называемый собственный объект (*obiectum pro-*

grium). Собственными объектами науки являются те элементы реальности, которые, независимо от степени их универсальности, рассматриваются только данной наукой, причем рассматриваются непосредственно и во всех своих отличительных свойствах (I. 1. 16). Во-вторых, в науке имеется преимущественный, или главный, объект (obiectum praecipuum, principale). Преимущественным объектом называется тот из рассматриваемых наукой предметов, который стоит выше всех прочих с точки зрения цели и бытийного превосходства (in ratione finis et excellentia rei) (I. 1. 12). Наконец, в-третьих, каждой науке дан ее адекватный объект. Адекватный объект науки есть: 1) то, что в границах соответствующего способа абстракции противостоит интеллекту на всем своем протяжении, т.е. включая все сущие данного рода и все их существенные характеристики; 2) то, чьи наиболее универсальные свойства *непосредственно* подлежат доказательству в рамках данной науки.

Если мы теперь, с точки зрения названных параметров, обратимся к предмету метафизики – сущему как таковому и божественным вещам, – он окажется “наиболее благородным: как в esse obiecti, в силу наивысшей абстракции, так и в esse rei, благодаря тому, что в него входят благороднейшие сущие. Но благородство всякой науки определяется ее предметом; следовательно, эта умозрительная наука – превосходнейшая из всех” (I. 5. 2).

5. *Метафизика как мудрость.* – Из всего, что было сказано о предмете метафизики, ее природе, цели и задачах, Суарес делает вывод, что “метафизика есть не только наука (scientia), но и естественная мудрость (naturalis sapientia)” (I. 5. 6).

Термин sapientia, по замечанию Суареса, употребляется неоднозначно. В одном значении мудрость понимается как целостная направленность ума на правильное суждение обо всех вещах, вплоть до низших видов и присущих им свойств. В другом значении, более употребительном, мудрость понимается как частная расположенность ума (habitus). Это значение тоже двойственно: во-первых, мудрость как частное явление может быть относительной (secundum quid). Так называют обладание полнотой знания в каком-либо виде наук или искусств, включая знание его начал. Во-вторых, мудрость может быть абсолютной (simpliciter). Под абсолютной мудростью понимается отдельная наука, обладающая определенными характеристиками. Именно в этом последнем смысле метафизика именуется мудростью (I. 5. 7). Особо нужно подчеркнуть, что мудрость, будучи вершиной естественного человеческого знания, не выходит за рамки природных возможностей человеческого интеллекта и его естественного света.

Каковы же характеристики естественной мудрости? Они четко сформулированы Аристотелем во второй главе книги I “Метафизики” и почти в той же последовательности воспроизводятся у Суареса: 1) мудрость исследует все и есть знание обо всех вещах; 2) мудрость

есть рассмотрение наиболее трудных вещей, в наибольшей степени удаленных от чувственности; 3) мудрость представляет собой наиболее достоверное знание, в том числе знание наиболее ясное и отчетливое; 4) мудрость – это знание, наилучшим образом приспособленное для передачи и усвоения в процессе обучения; 5) мудрость – наиболее достойное и ценное знание, желанное только ради него самого; 6) В силу всех этих качеств мудрость превосходит все остальные науки, господствуя над ними, а не служа им (I. 5. 8–13).

Метафизика отвечает всем названным условиям: 1) она является наиболее универсальной из наук, обращенной на познание всего сущего, насколько это доступно человеку; 2) она постигает наиболее трудное – вещи, отвлеченные от материи по бытию. Этот предмет, будучи сам по себе предельно достоверным, для нас наиболее труден, потому что наше познание начинается с чувственного восприятия. Кроме того, следует различать, с одной стороны, смутное и расплывчатое знание, а с другой – знание достоверное и doskonaльное. Мы легче схватываем общее в так называемых простых постижениях (ведь нам проще понять, что перед нами дерево, чем понять, что это за дерево, если мы видим его впервые); однако doskonaльное знание гораздо легче обретается нами о единичном, нежели об универсальном. 3) Метафизика дает наиболее достоверное знание о сущем как таковом и его первоначалах, а также о божественных вещах – в той мере, в какой это знание доступно нашему разумению; 4) так как метафизика сообщает знание высших начал и причин, а также предлагает наиболее совершенные способы априорного доказательства, она наилучшим образом приспособлена для обучения; 5) обращаясь к наиболее совершенным вещам, знание которых составляет условие естественного человеческого блаженства, метафизика оказывается знанием, в максимальной степени желанным ради него самого. 6) Наконец, метафизика господствует над другими науками в силу превосходства своего объекта, своих целей и задач.

Будучи вершиной естественного человеческого знания, метафизика служит надежным и необходимым основанием познания божественной теологии – настолько необходимым, что без нее не может быть твердой уверенности в богооткровенных истинах (Proem.). Служить божественной теологии и приготавливать человеческий ум к восприятию божественного знания – в этом и заключается высшее призвание метафизики как науки.

### III

Очевидно, что концепция научного и – конкретнее – метафизического знания, реконструируемая из текста “Метафизических рассуждений”, в общих чертах совпадает с аристотелевской концепцией, которая излагается главным образом в “Метафизике” и “Второй аналитике” и разъясняется в комментариях Фомы Аквинского на

эти сочинения Аристотеля. В то же время есть ряд существенно важных пунктов, в которых Суарес или дополняет Аристотеля и Фома, или прямо придерживается иной точки зрения. Мы рассмотрим пять таких пунктов: 1) понятие сущего и предмет метафизики; 2) метафизическое доказательство и абсолютно первый принцип всякого научного знания; 3) способ познания простых начал; 4) абстракция и образование универсалий; 5) отношение между метафизикой и теологией Откровения.

1. *Понятие сущего и предмет метафизики.* – Аристотель в “Метафизике” указывает, что о сущем говорится в трех значениях. Первое значение – сущее в смысле привходящего (в позднейшем латинском переводе – *ens per accidens*), второе – сущее в смысле истины (*ens ut verum*), третье – категориальное сущее (*ens categoriale, praedicamentale*) (кн. 5, гл. 7; кн. 6, гл. 2). Сущее в смысле привходящего – это случайное свойство сущего или другого свойства, обусловленное стечением непредсказуемых обстоятельств и не связанное с тем, чему оно присуще, необходимой и закономерной связью. Так, домостроитель может быть к тому же знатоком искусства, а образованный человек может быть бледным, но лишь в силу случая, а не постоянной связи данного свойства с его носителем или другим свойством. Поэтому относительно сущего как привходящего нельзя вывести никаких закономерностей, а значит, о нем не может быть и никакой науки. Сущему как привходящему противостоит сущее само по себе (*ens per se*) – все то, что обозначается через формы категориального высказывания: сущность, количество, качество и т. д.

Сущее в смысле истинного зависит от мысленного связывания или разъединения: “Истинно утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание относительно того, что на деле разъединено”. Ему противостоит не-сущее в смысле ложного, т.е. связывание в суждении того, что на деле разъединено, и разделение того, что на деле связано. Таким образом, истинное и ложное находятся не в самих вещах, а в рассуждающей мысли о вещах (кн. 5, гл. 7; кн. 6, гл. 4).

Категориальное сущее составляют разные виды категорий (кн. 6, гл. 2; кн. 14, гл. 2). В отличие от сущего в смысле истинного, категориальное сущее – это сама реальность, а не мысль о реальности. Нет ничего, что было бы противоположно ему: в самом деле, что может быть противоположно сущности, или количеству, или качеству?

Наконец, к этим трем значениям термина “сущее” присоединяется четвертое: сущее как возможность или действительность (*ens potentiale, ens actuale*) (кн. 9, гл. 1, 3 и др.). Быть в возможности или быть в действительности (в осуществлении) может сущее в любой из десяти категорий. Действительность у Аристотеля отнюдь не тождественна позднейшей *existentia* (существованию) и означает скорее форму в ее полной осуществленности (кн. 9, гл. 8). Сам про-

цесс перехода из возможности в действительность лишь отчасти совпадает с переходом от несуществования к существованию; главным же образом в этих терминах описывается процесс изменений, происходящих в уже существующей вещи в ходе ее “дозревания” до полной формальной осуществленности.

Какое же из названных значений термина “сущее” первично, и, соответственно, какое из обозначенных им понятий нужно считать понятием сущего как такового<sup>7</sup>? Очевидно, им не может быть понятие сущего в смысле привходящего. Что касается сущего в смысле истинного, по крайней мере однажды Аристотель называет его сущим в самом основном смысле (кн. 9, гл. 10). Но, вообще говоря, сущее в смысле истинного тоже не может быть сущим как таковым, потому что представляет собой некоторое состояние мысли, а значит, вторично по отношению к внемысленной реальности и определяется ею. Остается сказать, что сущее как таковое нужно искать в категориальном сущем. Таким первичным сущим является сущее в категории сущности. К нему относятся все другие роды сущего, обозначаемые как сущее именно потому, что они мысленно связываются с сущностью: “Хотя о сущем говорится в стольких значениях, ясно, что первое из них – это значение сущего как сути вещи, которая выражает ее сущность... Все остальное называется сущим, поскольку... это относящееся к сущему в первом значении количество, или качество, или состояние, или ее что-то другое, тому подобное” (кн. 7, гл. 1; 1028а 10–20). О сущности тоже говорят в разных смыслах, имея в виду материю вещи, ее форму или саму единичную вещь, состоящую из материи и формы. Сущности разделяются на первые (единичные вещи) и вторые (роды и виды) (“Категории”, гл. 5). “Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, – это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь”, т.е. первая сущность (Ibid.). А коль скоро именно такова сущность в первичном смысле, значит, таково и сущее в первичном смысле, ибо сущее в первичном смысле есть сущность. Итак, сущее в абсолютном и безусловном смысле – это первая сущность, или актуально существующая единичная вещь, в латинской терминологии – субстанция. Именно она, вкупе с ее началами и причинами, и есть то сущее как таковое, которое составляет основной предмет метафизики.

---

<sup>7</sup> Мы сейчас говорим не о сущем как таковом в онтологическом смысле, т.е. не о том высшем сущем, которое именуется у Аристотеля Перводвигателем и является в себе все совершенство и полноту бытия (и о котором, например, идет речь у А.Ф. Лосева в “Истории античной эстетики” – М., 1979 – или у А.Л. Доброхотова в книге “Категория бытия в классической западноевропейской философии” – М., 1998), а о том понятии, которое ближайшим и наиболее непосредственным образом обозначается термином “сущее”.

В целом принимая учение Аристотеля о сущем, Фома вносит в него несколько важных преобразований. Во-первых, он производит расщепление внутри аристотелевского категориального сущего: вводит свое знаменитое различие между сущностью и существованием, или актуальным бытием, как первым актом сущности. Во-вторых, Фома разрабатывает учение о четырех способах предикации бытия: “Надлежит знать, что... модусы бытия могут быть сведены к четырем. Первый из них – наиболее слабый и пребывает только в разуме: таковы отрицание и лишенность... Второй, близкий к первому по слабости, есть тот, согласно которому возникновение, уничтожение и движение называются сущими... Третий модус – тот, к которому не примешено ничего от не-бытия, но которому присуще слабое бытие, ибо это не бытие само по себе, но бытие в ином: таковы качества, количества и свойства субстанции. Четвертый же род – совершеннейший: то, что обладает бытием по природе, без примеси лишенности, причем бытием устойчивым и прочным, существуя как бы само по себе. Таковы субстанции. И с этим модусом, как с первым и основным, соотносятся все прочие”<sup>8</sup>. Для Фомы сущее как таковое (не в онтологическом, а в семантическом плане) – это единичная материальная субстанция как сущность, обладающая своим актуальным бытием (*habens esse*). Однако основным предметом метафизики – это в-третьих – является не просто субстанция, а так называемое общее сущее (*ens commune*), или сущее, поскольку оно есть сущее (*ens inquantum est ens*). Оно включает в себя нематериальные и материальные субстанции, а также их акциденции, в совокупности охватывая всю область тварного сущего. Но собственно божественное сущее – не предмет метафизики, а только начало (*principium*) ее предмета, т.е. общего сущего<sup>9</sup>. Как таковое, оно выходит за рамки метафизического умозрения и составляет предмет теологии Откровения<sup>10</sup>.

Суарес расходится с Аристотелем и Фомой и в том, что надлежит считать сущим как таковым, и в том, что является адекватным предметом метафизики<sup>11</sup>. Сущее как таковое для Суареса – предельно общее понятие (*ens universalissime sumptum*), которое объемлет сущее тварное и нетварное, актуально существующее и лишь возможное. Но это и не то унивокальное понятие абсолютного бытия, которое отстаивал Дунс Скот. Единство суаресовского понятия су-

<sup>8</sup> *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 12–15.

<sup>9</sup> *Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 4 co. 4

<sup>10</sup> Подробное рассмотрение *ens commune* как тварного сущего см.: *Courtine J.-F. Suárez et le système de la métaphysique*. Chap. 2.

<sup>11</sup> Вопрос о предмете метафизики рассматривается Суаресом в разделе 1 Рассуждения I. Есть русский перевод этого фрагмента (вместе с Предисловием), выполненный М. Бургете; см.: *Историко-философский ежегодник*, 1987. М., 1987.

щего порождено исключительно нашим разумом (*ratione*) и сохраняется лишь постольку, поскольку это понятие актуально мыслится; как только мы перестаем удерживать мыслью его единство и пытаемся различить в нем божественное и тварное бытие, оно тут же обнаруживает свою аналогическую природу. Таким образом, Суарес, во-первых, четко разграничивает планы действительного бытия и мышления о бытии; во-вторых, подчеркивает их несовпадение, смещенность относительно друг друга; в-третьих, решительно переносит акцент с реального на мыслимое, утверждая в качестве адекватного предмета метафизики понятие, порожденное усилиями нашего собственного разума.

2. *Метафизическое доказательство и абсолютно первый принцип всякого научного знания.* – Вопрос о способах метафизического доказательства, если брать его с теоретической стороны, едва намечен у Аристотеля. Во “Второй аналитике”, где подробно излагается теория доказывающего знания, специально об обосновании самых первых начал сказано немного. Так, в главе 3 книги 1 “Второй аналитики” Аристотель говорит, что “знание непосредственных начал недоказуемо”; в главе 10 – что “значение первого и то, что из него вытекает, принимается”. В “Метафизике” речь о доказательстве первых начал заходит дважды: в книге 4, начиная с главы 3, и в главе 5 книги 11; причем второе место представляет собой сокращенный повтор первого. Аристотель говорит о первых началах, что для них нет прямых доказательств, потому что невозможно построить умозаключение на основе более достоверного начала, чем сами первоначала; но можно обосновать их против тех, кто их отвергает. И здесь же он показывает, как именно это делается, опровергая тех, кто выступает против самого первого начала, а именно: что не может одно и то же в одно и то же время быть и не быть.

Комментируя эти тексты Аристотеля, Фома замечает, что первые начала, которые рассматриваются в метафизике, таковы, что в них предикаты заключены в самом понятии субъектов. Чтобы подобные начала были самоочевидными, их субъекты и предикаты должны быть общеизвестны. Этому условию отвечают те понятия, которые, как первое, постигаются всеми: сущее и не-сущее, целое и часть, равное и неравное, тождественное и иное и т.д. Состоящие из таких терминов начала не могут быть доказаны непосредственно, но они подлежат обоснованию при помощи аргументов *ad hominem*, т.е. аргументов, направленных на опровержение высказанной позиции противника<sup>12</sup>.

Посмотрим, что говорит об этом Суарес.

Нужно различать два рода доказательств: первый род – так называемое наглядное доказательство (*demonstratio ostensiva*), второй – доказательство через приведение к невозможному (*demonstratio*

<sup>12</sup> *Sententia Metaphysicae*, lib. 11 l. 4 n. 5; l. 5.



deducens ad impossibile). Наглядное доказательство – это полноценное позитивное доказательство, которое необходимо в любой науке и служит средством прямого выведения следствия из причин или свойств вещи из ее сущности (III. 3. 6). В метафизике наглядное доказательство через причины, как уже было сказано, применяется достаточно редко. Здесь возникает одно затруднение. Согласно Аристотелю, “Вторая аналитика”, книга 2, глава 16, “доказательство через причину есть доказательство того, *почему* есть что-то, доказательство же не через причину есть доказательство лишь того, что нечто *есть*”. Коль скоро метафизика использует полноценные доказательства через причину скорее в порядке исключения, чем правила, как она может быть наукой *propter quid*? Видимо, в отношении самых первых вещей ситуация выглядит иначе, нежели в отношении частных наук. В самом деле, у первого – либо самого по себе (божественного сущего), либо для нас (сущего как такового) – вообще нет причин в строгом смысле; что же касается более низких уровней сущего (например, тварного сущего), их первые причины, сокрытые в Боге, в большинстве случаев принципиально недоступны нашему познанию. Поэтому в метафизике требовать доказательств через причину в одних случаях невозможно, а в других и вообще бессмысленно. Эта наука обосновывает свои первые начала иначе, о чем пойдет речь чуть ниже.

Зато другой вид наглядного доказательства – априорное доказательство свойств из сущности и свойств низших сущих из свойств высших – используется регулярно. В нем первые атрибуты сущего доказываются из природы самого сущего как из своего формального принципа, характеристики низших родов сущего – из его первых атрибутов и т.д. Это нормальное позитивное доказательство, которое используется для получения достоверного вывода.

Однако такого рода доказательство возможно тогда, когда уже утверждены посылки. Между тем абсолютно первые начала, т.е. абсолютно первые посылки, вообще недоказуемы путем наглядного доказательства из-за отсутствия среднего термина. Поэтому в метафизике способ априорного наглядного доказательства не может быть основным: эта роль отведена доказательству через приведение к невозможному.

Согласно Аристотелю, само по себе доказательство через приведение к невозможному есть как бы доказательство третьего сорта: в самом деле, доказательство утверждения лучше доказательства отрицания, а “прямое доказательство отрицания безусловно лучше доказательства через невозможное” (“Вторая аналитика”, кн. 1, гл. 26). Там же: “Если приходится что-то опровергнуть через невозможное, то это не надлежащее заключение, и те положения, на основании которых опровергают, не надлежащие посылки”. Суарес отчетливо сознавал логическое несовершенство этого вида доказательства; видимо, именно этим объясняется одна странная фраза,

несколько неожиданная на фоне превосходных степеней, в которых описываются достоинства и совершенства метафизики: “Нет сомнения в том, что сама по себе метафизика является наукой, хотя, быть может, в нас она не всегда или не во всем достигает статуса и совершенства науки” (I. 3. 1). Использование доказательства через невозможное как основного метода метафизического познания – мера вынужденная, вводимая “вследствие человеческой недостаточности, неведения или дерзости” (III. 3. 6). Доказательство через невозможное призвано не просто привести к правильному выводу, но сделать убедительными и некоторым образом обосновать сами недоказуемые посылки. Но это значит, что в метафизике именно этот род доказательства оказывается наиболее полезным и адекватным. Отсюда понятно, что именно в этом роде доказательства следует искать наиболее общий принцип метафизического познания, а с учетом того, что метафизика обосновывает первые начала всех частных наук, также наиболее общий принцип всякого научного познания вообще. Этот принцип гласит: “Невозможно, чтобы одно и то же было и не было”. Или, в формулировке Аристотеля: “Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении” (“Метафизика”, кн. 4, гл. 3, 1005b–20–23). Суарес называет этот принцип “безусловно и абсолютно первым” (III. 3. 11) по степени непосредственной очевидности и по универсальности применения. В самом деле, следуя путем доказательств через невозможное, мы приходим к первичной и очевиднейшей невозможности: одновременной истинности двух противоречащих терминов. Как видим, утверждение этого аристотелевского принципа у Суареса логически вытекает из рассмотрения метафизического метода.

3. *Способ познания простых начал.* – Сложные начала познания, к которым принадлежит и названный принцип, разрешаются в простые термины, из познания которых становится очевидной истинность высказывания (III. 3. 11). Фома Аквинский так пишет об этом в Комментариях на “Вторую аналитику”: “Истинность общих начал обнаруживается из познания общих терминов: *сущего и не сущего, целого и части*, и тому подобных”<sup>13</sup>. Неизбежно возникает вопрос: откуда же нам известны первые общие термины, которые обозначают простые начала бытия и служат первыми началами познания вещей a priori?

Согласно Аристотелю, знание недоказуемых простых начал имеет своим первичным источником чувственные восприятия. Из чувственного восприятия возникает память, из памяти – опыт. “Из опыта же, т.е. из всего общего, сохраняющегося в душе, из еди-

---

<sup>13</sup> *Expositio Posteriorum*, lib. 1 l. 20 n. 5: “Veritas principiorum communium est manifesta ex cognitione terminorum communium, ut entis et non entis, totius et partis, et similium”.

ного, отличного от множества, того единого, что содержится как тождественное во всем этом множестве, берут свое начало искусство и наука”. Опыт есть общее и единое, потому что, “хотя воспринимается единичное, но восприятие есть восприятие общего, например человека, а не человека Каллия”. “Итак, ясно, что первые начала нам необходимо познать через наведение, ибо таким именно образом восприятие порождает общее” (“Вторая аналитика”, кн. 2, гл. 19). Фома так комментирует это место: “Говоря: *Из чувственного восприятия*, [Аристотель] показывает, согласно сказанному выше, каким образом мы познаем первые начала, и заключает, что из чувственного восприятия возникает опыт в тех живых существах, в которых сохраняется чувственное впечатление... Из многократного опыта относительно одной и той же вещи, однако в разных экземплярах, слагается опыт: ведь опыт, как представляется, есть не что иное, как извлечение чего-либо из того многого, что удерживается памятью. Опыт требует некоторого рассуждения о единичных вещах, в ходе которого одно связывается с другим, как это свойственно разумению... Однако разум не останавливается на опыте единичных вещей, но из многого единичного, о котором у него есть опыт, он извлекает одно общее, утверждаемое в душе, и рассматривает его помимо рассмотрения чего-либо единичного; и принимает это общее в качестве начала искусства и науки [...] Так от чувственного восприятия и памятования одной единичной вещи, затем другой и третьей, разум рано или поздно приходит к тому, что является началом искусства и науки, как было сказано”<sup>14</sup>.

Теперь посмотрим, как Суарес описывает процесс достижения первых простых начал, одновременно критикуя аристотелевско-томистскую схему: “Некоторые полагают, что опыт в собственном смысле необходим для науки или искусства абсолютно, без каких-либо ограничений... так что никогда не бывает довольно опытного познания той или иной единичной вещи, но необходимо приобрести опыт многих единичных вещей и сопоставить их между собой, и найти их все единообразными и неразличимыми... Тем не менее, если

---

<sup>14</sup> Ibid., lib. 2 l. 20 n. 11: “Cum dicit: ex sensu quidem igitur etc., ostendit secundum praedicta quomodo in nobis fiat cognitio primorum principiorum, et concludit ex praemissis quod ex sensu fit memoria in illis animalibus, in quibus remanet impressio sensibilis [...] Ex memoria autem multoties facta circa eandem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis [...] Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium; et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae [...] Sic etiam ex sensu et memoria unius particularis, et iterum alterius et alterius, quandoque pervenitur ad id quod est principium artis et scientiae, ut dictum est”.

говорить об опыте в собственном смысле, следует, как мне кажется, проводить различие... Я сказал, об опыте в собственном смысле, потому что если речь идет о том, что для схватывания и постижения терминов необходимо какое-либо чувственное познание вообще, оно действительно необходимо для познания начал: ведь все наше познание начинается с чувственного восприятия. Но это не опыт в собственном смысле, который... заключается в суждении или в способности суждения...” (I. 6. 27). “Нет никакого достаточного основания, которое убедило бы в том, что опыт в строгом смысле, включающий в себя восприятие многих единичных вещей, сопоставление и индукцию, необходим для успешного применения этих начал благодаря успешному постижению терминов...” (I. 6. 28). Ибо “некто может обладать настолько мощным разумением, и настолько внимательно и вдумчиво взвесить, скажем, природу целого и части в одной-единственной единичной вещи, что сможет непосредственно извлечь из нее истину начала в целом” (I. 6. 29).

Очевидно, что за кардинальным расхождением в вопросе о познании простых начал между Аристотелем и Фомой, с одной стороны, и Суаресом – с другой, стоит разное понимание процесса познания общего и процесса познания в целом. Поэтому волей-неволей нам придется сделать отступление в сторону теории познания, чтобы разобраться в таком различии позиций.

Согласно Аристотелю, единичные вещи познаются чувственным восприятием, интеллект же познает общее<sup>15</sup>. Фома разделяет эту точку зрения. Познание начинается с ощущений; под их воздействием во внутреннем чувстве образуется чувственный образ предмета – *phantasma*. Активный интеллект абстрагирует из чувственного образа интеллигибельное содержание, окончательно дематериализуя его в умопостигаемом образе – *species intelligibilis*. Что происходит потом? Вот что пишет Фома в “Сумме теологии”: “Единичное в материальных вещах наш интеллект прямо и непосредственно познавать не может. Причина этого в том, что принцип единичности в материальных вещах есть индивидуальная материя, тогда как наш интеллект... постигает посредством абстрагирования интеллигибельного образа от этой материи. Но то, что абстрагируется от материи, является общим. Следовательно, наш интеллект непосредственно способен познавать только общее” (STh I, q. 86, a. 1, Resp.). Однако то общее, которое абстрагируется в интеллигибельном образе, представляет собой смутное знание, а сам интеллигибельный образ есть несовершенный и неполный, промежуточный акт интеллекта, не объект познания, а его средство (STh I, q. 85, a. 3, Resp.). Между тем собственным объектом нашего интеллекта является сущность, или природа вещей в том виде, в каком она существует ак-

---

<sup>15</sup> “Чувствами необходимо воспринимается единичное, знание же есть знание общего” (Вторая аналитика. Кн. 1, гл. 31).

туально, т.е. в единичных вещах; следовательно, полный и завершённый интеллектуальный акт есть отчетливое познание природы, осуществленной в единичном. Поэтому “даже после того как он (интеллект) абстрагирует интеллигибельные образы, он для их актуального постижения вынужден обращаться к чувственным образам, в которых он уразумевает интеллигибельные образы... Таким образом, непосредственно, через умопостигаемый образ, познается само общее, а косвенно познается единичное, представленное в чувственных образах”<sup>16</sup>. Плодом завершённого интеллектуального акта будет общая природа, схваченная в ее конкретному осуществлении<sup>17</sup>. Для того же чтобы отчетливо помыслить общую природу как то, что одинаково сказывается о многих индивидуальных вещах, интеллект должен сопоставить между собой несколько актов восприятия единичных вещей и путем сравнения прийти к образованию понятия о том, что обще им всем: *o natura universalis cum intentione universalitatis* – общей природе, которой интеллект придает свойство предсказуемости многому<sup>18</sup>. Так образуются понятия вида и рода. Но именно такого рода суждение о неоднократных единичных актах восприятия и есть опыт. Следовательно, общие понятия *cum intentione universalitatis*, и тем более первые понятия, могут быть образованы только благодаря опыту в собственном смысле, и значит, всегда апостериорны<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> I<sup>a</sup> q. 86 a. 1 co. “...etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit [...] Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata”. Ср.: *Аристотель*. Метафизика. Кн. 13, гл. 10, 1087a: “Только привходящим образом зрение видит цвет вообще, потому что вот этот цвет, который оно видит, есть цвет [вообще]; и точно так же вот это *a*, которое рассматривает сведущий в языке, есть *a* вообще”.

<sup>17</sup> De veritate, q. 2 a. 6 co.: “In quantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstraxit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem” (“Поскольку наш интеллект через воспринятое из чувственного образа подобие возвращается к самому чувственному образу, из которого он извлек умопостигаемый образ, он обладает некоторым знанием единичного – в силу того, что интеллект некоторым образом соединяется с воображением”).

<sup>18</sup> De ente et essentia, cap. II: “...haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est similitudo omnium...” (“...эта мыслимая природа обладает универсальностью постольку, поскольку соотносится с вещами вне души, ибо она есть подобие их всех...”).

<sup>19</sup> О том, что общие понятия, которые служат началами познания, представляют собой именно универсалии *cum intentione universalitatis*, прямо говорит сам Фома: I<sup>a</sup> q. 85 a. 3 ad 4: “Ad quartum dicendum quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi qui est per abstractionem. Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi,

Если мы теперь обратимся к позиции Суареса в этом вопросе<sup>20</sup>, то увидим, что она определяется тремя фундаментальными принципами: метафизическим принципом, согласно которому началом индивидуации служит скорее форма, нежели материя, и двумя эпистемологическими принципами, согласно которым единичное познается нами, во-первых, непосредственно и, во-вторых, отчетливо. Говоря о непосредственности познания единичного, Суарес вовсе не имеет в виду, что оно познается интуитивно: он не разделяет ни учения Скота об интуитивном познании актуально существующих и наличных вещей, ни тем более учения Оккама о том, что любое интеллектуальное познание в своем начале интуитивно. Всякое человеческое познание, убежден Суарес, начинается с чувственного восприятия и осуществляется посредством чувственных и умопостигаемых образов – *phantasmata* и *species intelligibiles*. Непосредственность означает отсутствие того возвратного движения от умопостигаемого образа к чувственному, о котором говорит Фома. Вот как выглядит, согласно Суаресу, процесс познания в свете названных принципов. Он начинается с ощущений, вызванных действием внешних предметов на органы чувств; ощущения суммируются в чувственном образе. Пользуясь им как своего рода материей, активный интеллект порождает интеллигибельный образ, который точно соответствует исходному *phantasma*, за исключением одного: он полностью дематериализован. Во всем остальном *species intelligibilis* есть точное воспроизведение индивидуальной вещи; вернее, природы вещи как существующей актуально, т.е. индивидуально. Пассивному интеллекту остается сделать последний шаг: выполнить отвлечение от индивидуальных характеристик, чтобы получить общее понятие природы вещи как таковой. “Природа, представленная и помысленная таким образом, обладает модусом универсальности, которым не обладает в вещах... так как, будучи помыслена таким образом, эта природа объективно едина и отграничена от любого множества низших [реализаций]” (DA 9. 3.). Как замечает Суарес, полученные таким образом общие понятия аналогичны платоновским идеям, как если бы они существовали в вещах. Они безотносительны к тому, чтобы сказываться об одном или многом, и представляют природу вещи как таковую, с формальной точки зрения. Но именно таковы те понятия, которые служат простыми началами априорного познания и начала-

---

sit principium essendi, ut Plato existimavit” (“Следует сказать, что универсалия, сообразно тому, что она мыслится как обладающая свойством универсальности, есть некоторым образом начало познания: ведь свойство универсальности следует из способа постижения, которое осуществляется посредством абстракции. Но нет необходимости, чтобы все то, что является началом познания, было началом бытия, как полагал Платон”).

<sup>20</sup> В описании познания единичного и общего у Суареса я опираюсь на статью: South J.B. Singular and Universal in Suárez's Account of Cognition. P. 785–823.

ми бытия. Когда некоторая сущность или свойство рассматриваются как формальный принцип других свойств, они берутся отграниченно (*praecisive*), вне зависимости от степени универсальности их предикации. Иначе говоря, они абстрагируются по типу так называемой формальной абстракции (*abstractio formalis*). Поэтому для образования соответствующего понятия, в том числе на уровне первых простых начал, в принципе (вопрос только в силе интеллекта) достаточно единичного акта восприятия единичной вещи. Понятно, что познание этих начал априорно в строгом смысле, т.е. достигается помимо суждения о множественных прошлых актах восприятия единообразных вещей, и что познание, исходящее из такого простого начала как из формального принципа, тоже будет априорным. Что же касается универсалии как таковой, т.е. понятия общей природы с точки зрения ее предизируемости многому, она, как и у Фомы, образуется в результате процедуры сравнения общего, присущего разным индивидуальным сущим. Именно так, по типу так называемой общей абстракции (*abstractio totalis*), познаются виды и роды вещей (DA 9. 3. 13). Но это уже не относится к вопросу о простых началах априорного познания и бытия.

4. *Абстракция и образование универсалий.* – Помимо прочего, из всего сказанного следует, что те универсалии у Фомы, которые служат простыми началами познания, не тождественны суаресовским универсалиям, выполняющим ту же роль. В самом деле, если у Фомы первые начала познания – это общие понятия, взятые *cum intentione universalitatis*, т.е. как предизируемые в отношении многого, то у Суареса простые начала представляют собой понятия-идеи, взятые безотносительно к их способности сказываться о многом или об одном. Видимо, мы имеем дело с универсалиями разного типа. Чтобы разобраться в этом, нам придется вернуться немного назад и рассмотреть внимательно, как именно осуществляется абстрагирование и каковы типы абстракции, порождающие разные типы универсалий.

В наиболее полном виде учение Фомы о типах абстракции содержится в Комментариях на трактат Боэция “О Троице”<sup>21</sup>. Фома различает две операции интеллекта. Первая операция называется постижением неделимого (*intelligentia indivisibilium*), посредством которого мы узнаем о всякой вещи, что она такое. Эта операция соответствует самой природе вещи, подобно которой она занимает определенную ступень в иерархии сущих. Вторая операция осуществляется посредством соединения и разъединения, т.е. посредством образования утвердительных или отрицательных суждений, и соответствует самому бытию (*esse*) вещи: проистекает ли оно из соединения материи и формы в составных сущих или сопутствует несоставной природе простых (нематериальных) субстанций. Эта вторая

<sup>21</sup> Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3.

операция называется разделением (*separatio*), а первая – абстракцией в собственном смысле.

Абстракция – это интеллектуальный акт, в котором мы мыслим нечто одно, не мысля одновременно с ним другое, хотя это другое существует вместе с тем, что мыслится. Например, можно мыслить человека, не мысля его конечностей, или мыслить слог, не мысля буквы. Чтобы абстракция была возможной, необходимы два условия. Во-первых, абстрагируемое по своей сущностной природе не должно находиться в зависимости от того, от чего абстрагируется: например, нельзя мыслить конечность, не мысля одновременно живое существо, потому что природа, *ratio*, конечности определяется именно ее принадлежностью живому существу. Точно так же человека нельзя помыслить без того, чтобы не мыслить одновременно его душу и тело: ведь сама природа человека определяется его составленностью из души и тела, которые называются поэтому частями вида, или частями формы. Во-вторых, абстрагируемое должно быть в действительности соединено с тем, от чего абстрагируется: например, нельзя сказать, что животное абстрагируется от камня, когда мыслится отдельно от него<sup>22</sup>. “Есть два вида интеллектуальной абстракции. Одна соответствует соединению формы и материи или акциденции и субъекта, и это – абстракция формы от чувственной материи. Вторая соответствует соединению целого и части, и это – абстракция универсального от частного, т.е. абстракция целого. В ней некоторая природа рассматривается сообразно ее сущностной природе, отдельно от всех частей, которые не являются частями вида, но представляют собой акцидентальные части”<sup>23</sup>.

В трактате “О сущем и сущности” природа и функции двух видов абстракции описаны еще более четко и подробно. Основанием для их различения служит тот факт, что сущность всякого составного (т.е. материального) сущего включает в себя два элемента: форму и квантифицированную (количественно определенную) материю. Например, сущность “человек” состоит из формы “человечность” и материи тела – не вот этого или того конкретного тела, а тела вообще, как элемента, без которого не может существовать никакой реальный человек. Абстракция формы означает, что в сущности “человек” мы принимаем к рассмотрению только ее формальную сторону – “человечность” (*humanitas*), совершая при этом операцию

---

<sup>22</sup> Определение этих условий можно возвести к Аристотелю (Метафизика. Кн. 7, гл. 11).

<sup>23</sup> *Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 co. 4*: “Et ita sunt duae abstractiones intellectus. Una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili. Alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius, in quo consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem, ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales”.



“отсечения” (*praecisio*) материального элемента сущности. Взятая таким образом форма есть то, что делает человека именно человеком (в терминах Боэция – то, “через что” человек является человеком: *quo est*). Ясно, что эта форма – всего лишь часть целостной сущности. Но часть не сказывается о целом, и поэтому абстрагированная таким образом форма не сказывается ни о человеке вообще, ни о конкретном человеке. Она лишь представляет то, что выражено в определении человека<sup>24</sup>.

Но если “человечность” – лишь часть сущности, то “человек” есть полная, целостная сущность, абстрагированная по типу *abstractio totius*. С технической стороны ее отличие от абстракции формы заключается в том, что в данном случае не производится операция отсечения, *praecisio*. Например, хотя сущность “человек” берется в отвлечении от индивидуальной материи, она имплицитно и неразличимо подразумевает ее. Сущность, взятая по способу абстракции целого, неразличимо и подспудно заключает в себе все то, что имеется в индивидуальном сущем<sup>25</sup>. В принципе она обладает потенциальной способностью предцифроваться в отношении одного или многого. Но картина сложнее, “ибо сущность, понятая таким образом, может рассматриваться двумя способами”<sup>26</sup>. Во-первых, это способ абсолютного рассмотрения, при котором мы усматриваем в сущности только то, что принадлежит к ней как к природе вещи, вне зависимости от индивидуальных вариантов ее осуществления, но и не в отсечении ни от одного из них (в терминах Боэция, рассматриваем ее как то, “что есть”: *quod est*). Это сущность, или природа данного сущего как таковая, безотносительно к ее способности сказываться об одном или многом, т.е. безотносительно к *ratio universalitatis*. Понятая таким образом сущность обладает двойственным бытием: с одной стороны, в актуально существующих единичных вещах, с другой – в познающей душе. В единичных сущих она принимает индивидуальные характеристики от той конкретной материи, в которой реализуется, и поэтому становится неделимой и несообщаемой; как существующая в душе, она принимает свойства единства и в то же время сообщаемости многому, характеристики вида и рода. И это – второй способ рассмотрения сущности, абстрагированной как целое: ее рассмотрение *cum ratione universalitatis*, вкупе со способностью сказываться о единичном или многом<sup>27</sup>.

Отметим три момента в учении Фомы. Во-первых, в обоих видах абстракции – абстракции формы и абстракции целого – термины “форма” и “целое” определяют не сам акт абстрагирования, а его объект. Во-вторых, оба вида абстракции (и тем более отделение,

---

<sup>24</sup> De ente et essentia, cap. I.

<sup>25</sup> Ibid., cap. II.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid. Также: STh I, q. 85, a. 3, ad primum.

separatio) имеют экзистенциальную основу, определяясь в конечном счете наличием или отсутствием сущностной связи вещей в самой действительности<sup>28</sup>. В-третьих, *praecisio* (отсечение) служит у Фомы процедурой, позволяющей изолированно рассматривать части целостной сущности: форму независимо от материи или акцидентальные признаки независимо от субстанции. Наличие *praecisio* отличает абстракцию формы от абстракции целого.

Учение Фомы было переосмыслено его комментатором Каэтано (Томмазо де Вио, 1469–1534). Каэтан говорит о двух типах абстракции<sup>29</sup>: формальной и общей (*abstractio formalis*, *abstractio totalis*; *Prooem.*). Сходство терминологии Каэтана с терминологией Фомы лишь маскирует различие существа дела. Общая абстракция мыслится как абстракция всякого общего от подлежащего ему частного и характерна для всех умозрительных наук; формальная абстракция составляет *ratio formalis sub qua*, т.е. формальное основание их предмета: “Формальное основание *объекта как такового*, или *sub qua*, есть конкретная нематериальность, или конкретный способ абстрагирования и определения: помимо всякой материи в метафизике, вкупе с одной только умпостигаемой материей в математике, вкупе с чувственной, но не единичной, материей в естественной [философии]”<sup>30</sup>. Теперь определения “*formalis*” и “*totalis*” характеризуют уже не объект абстрагирования (либо элементы сущности, либо сущность в целом), а его способ; при этом операция абстрагирования утрачивает экзистенциальную основу: напротив, она сама становится формальным основанием конституирования соответствующих объектов познания.

Именно это, каэтановское, учение об абстракции разделяет Суарес. Оба вида абстракции у него соотносятся не с тем, как в самой действительности связаны между собой сущностные природы вещей или элементы сущности каждого сущего, а с тем, каким именно способом рассматриваются понятия о вещах. Термины *abstractio formalis* и *abstractio praecisiva*, или просто *praecisio* (здесь: отграничение), становятся синонимами и означают такой способ рассмотрения понятия, при котором во внимание принимается только его непосредственное формальное содержание. Например, если понятие “живое существо” (*animal*) рассматривается по способу формальной, или от-

---

<sup>28</sup> Ценные наблюдения относительно теории абстракции у Фомы высказывает Арман Морс. См.: St. Thomas Aquinas, *The division and methods of the sciences, Questions V and VI of his Commentary on the De Trinitate of Boethius translated with Introduction and Notes / Third Revised Edition* by A. Maurer. Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963.

<sup>29</sup> *Cajetan*. In *De ente et essentia*. *Prooem.*

<sup>30</sup> *Cajetan*. In I, q. 1, a. 3, 7: “Ratio autem formalis objecti ut objectum, vel sub qua, est immaterialitas talis, seu talis modus abstrahendi et definiendi: pura sine omni materia in metaphysica, cum materia intelligibili tantum in mathematica, et cum materia sensibili, non tamen hac, in naturali...”.

граничительной абстракции, оно означает именно живое существо как таковое, т.е. как сущее, обладающее признаками жизни, помимо любых его возможных разновидностей, но и не в отсечении от них<sup>31</sup>. Этот способ рассмотрения не ограничивается частями сущности, но может применяться на любом концептуальном уровне: от единичных сущностей до высших родов. Напротив, общая абстракция (*abstractio totalis*) означает, что понятие предмета мыслится как потенциально заключающее в себе все низшие ступени: род – виды, высший род – низшие роды, и т. д. (I. 2. 12). То же самое понятие “живое существо”, взятое с точки зрения общей абстракции, потенциально включает в себя все возможные и актуально существующие роды и виды конкретных живых существ. Таким образом, любое понятие может рассматриваться двояко: по способу *abstractio praecisiva* и по способу *abstractio totalis*.

Теперь посмотрим, каково учение обоих философов об универсалиях. В “Сумме теологии”<sup>32</sup> Фома различает два типа универсалий: во-первых, универсалии, в которых общая природа рассматривается одновременно с приписываемой ей способностью сказываться о многом (*cum intentione universalitatis*); во-вторых, универсалии, в которых выражена сама природа – например, животность или чело-вечность, – как она обнаруживается в единичных сущих. Универсалии первого типа служат общими началами познания (о чем мы говорили выше); универсалии второго типа, в которых выражается “сама природа рода или вида, как она существует в единичных вещах”<sup>33</sup>, выполняют функцию формального принципа и принципа познания по отношению к единичным сущим, поскольку единичное существует благодаря материи, а природа вида заключена в форме.

Сравним это с тем, что говорит Суарес. Согласно Суаресу, имеются три типа универсалий: 1) физическая универсалия, в которой природа предстает как существующая в единичном; 2) метафизическая универсалия, в которой природа выражена сама по себе, безотносительно к ее способности сказываться о многом или об одном и подобная платоновской идее, как если бы она существовала в вещах; 3) логическая универсалия, или универсалия в собственном смысле: общее понятие, выражающее природу как способную сказываться о множестве индивидуальных вещей<sup>34</sup>. Физическая универсалия соотносится с умопостигаемым образом: в самом деле, коль скоро принцип индивидуации, согласно Суаресу, заключается скорее в форме, само по себе отвлечение от материи, производимое в интеллигибельном образе, еще не порождает общего в строгом смысле, но только являет природу, как она существует в этом единичном.

---

<sup>31</sup> Например: II, 4, 9.

<sup>32</sup> I, q. 85, a. 3, ad primum.

<sup>33</sup> STh I, q. 85, a. 3, ad quartum.

<sup>34</sup> DA 9. 3. 22, 1201–1216.

Метафизическая универсалия есть продукт не активного, а пассивного интеллекта, отвлекающего индивидуальные признаки от умопостигаемого образа, порожденного активным интеллектом. Наконец, логическая универсалия образуется в пассивном интеллекте в результате сравнения нескольких или многих индивидуальных вещей и извлечения того общего, что обнаруживается в них всех<sup>35</sup>.

Если теперь применить общее учение об абстракции к тому, каким образом Фома и Суарес представляют себе процесс образования универсалий, получится следующая картина. Прежде всего нужно подчеркнуть, что у Фомы характеристика универсальности может принадлежать только понятию сущности, абстрагированному посредством *abstractio totius*; следовательно, в образовании универсалий участвует только один тип абстракции. Умопостигаемый образ возникает вследствие производимого активным интеллектом отвлечения общего от индивидуальных признаков, т.е. отвлечения сущности от квантифицированной материи. В умопостигаемом образе представлена природа вещи как таковая, безразлично к ее способности сказываться об одном или многом. Согласно томистской теории абстракции, *species intelligibilis* есть сущность, абстрагированная по типу *abstractio totius* и взятая в абсолютном рассмотрении. Она аналогична метафизической универсалии у Суареса. Но абстрагированное таким образом общее смутно, а его познание несовершенно и неполно, потому что “природа... любой материальной вещи не может быть полностью и подлинно познана иначе, кроме как сообразно ее познанию как существующей в единичном”<sup>36</sup>. Поэтому для того чтобы интеллект мог актуально познать эту природу, он должен вновь обратиться к чувственным образам, “чтобы созерцать общую природу, существующую в единичном”<sup>37</sup>. Законченный результат акта познания единичной вещи у Фомы есть сущность с точки зрения ее бытия в единичном, или то, что Суарес называет физической универсалией – запечатленное в пассивном интеллекте понятие природы, существующей вот в этой вещи. Такая универсалия представляет собой формальный принцип этой вещи и принцип ее познания, но не способна помочь в познании первых начал, тем более в познании априорном. Наконец, для того чтобы отчетливо помыслить общую природу как таковую, помимо конкретных вещей, интеллект сравнивает многие единичные вещи между собой и образует в результате сравнения общее понятие вида *cum intentione universalitatis*. Это целостная сущность вещи, взятая с точки зрения ее бытия в душе; она соответствует суаресовской логической универсалии<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Ibid. 13.

<sup>36</sup> STh I, q. 84, a. 7, resp.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> См. примеч. 18.

Как обстоит дело у Суареса? У него в образовании универсалий принимают участие оба вида абстракции. Физическая универсалия соответствует умопостигаемому образу и образуется вследствие дематериализации *phantasma* путем формальной абстракции (отграниченного рассмотрения только того, что относится к природе вещи, куда не входит индивидуальная материя). Метафизическая универсалия соответствует тому понятию пассивного интеллекта, которое выражает общую природу как таковую и тоже образуется посредством формальной абстракции – а именно, посредством абстракции от индивидуальных признаков в форме. Наконец, логическая универсалия соответствует понятию пассивного интеллекта, которое выражает природу как способную сказываться о многом и образуется посредством общей абстракции, т.е. отвлечения признаков вида от единичных вещей. Если теперь мы сравним обе картины, то увидим, что корень различия заключается в месте и роли метафизической универсалии. У Фомы общее отчетливо мыслится либо как реализованное в единичном, либо как пребывающее в интеллекте и сказывающееся о многом. Природа как таковая (“метафизическая универсалия”) мыслится лишь на уровне интеллигибельного образа; но он – не более чем промежуточный продукт познания, его средство, а не цель. Первыми началами познания могут быть только общие понятия *cum intentione universalitatis*, добытые в опыте. У Суареса же метафизическая универсалия есть отчетливое и полноценное понятие, способное служить простым началом априорного познания.

5. *Необходимость метафизики для теологии откровения.* – Наконец, еще один момент, заслуживающий быть отмеченным. Говоря об абсолютном превосходстве богооткровенной теологии над всеми человеческими науками, Фома замечает, что хотя она и пользуется метафизикой так же, как сама метафизика пользуется данными частных наук – чтобы проиллюстрировать свои утверждения и сделать их более очевидными, – она совершенно независима от естественного знания, потому что божественна и по своему предмету, и по способу приобретения знания (*modus accipiendi*)<sup>39</sup>. Иначе говоря, знание метафизики хотя и полезно для усвоения богооткровенных истин как подспорье немощному человеческому разуму, но не более необходимо для этого, чем знание частных наук для усвоения метафизики.

Суарес думает иначе: “Хотя божественная и сверхъестественная теология основывается на божественном свете и началах, сообщенных в откровении Богом, она вершится посредством человеческого рассуждения и разумения и поэтому опирается также на истины, известные благодаря естественному свету...” “Истины и начала метафизики настолько тесно связаны с выводами и рассуждениями

---

<sup>39</sup> *Super Sent.*, q. 1 a. 3 qc. 1 co.

[богооткровенной] теологии, что если отнять совершенное знание первых, по необходимости чрезвычайно поколебалось бы и знание последних” (*Prooem.*). В самом деле, помимо того, что теология откровения имеет свой божественный предмет и способ уразумения, она еще имеет, как всякое знание, свой *modus procedendi* – способ изложения, рассуждения и обоснования, который неизбежно остается естественно-человеческим, несмотря на просветленность рассуждающего ума сверхъестественным светом. Поэтому отличие сверхъестественной теологии от всех прочих наук заключается еще и в том, что она сохраняет эту внутреннюю раздвоенность между божественным и человеческим; и поэтому же она, в отличие от метафизики в ее отношении к частным наукам, не может отбросить подпорки в виде естественного знания о первых началах и причинах, а также естественного способа их обоснования. Божественная теология вынуждена существовать в необходимой связи с метафизикой, т.е. с естественной теологией, и дело не меняется оттого, что эта связь необходима ей не самой по себе, а “применительно к нам” (*quoad nos*).

В сравнении с позицией Фомы позиция Суареса означает, пожалуй, отнюдь не смирение разума перед невозможностью воспарить к независимому познанию божественных истин. Скорее она означает дерзкую уверенность в том, что и в освоении божественного откровения не обойтись без удовлетворения его собственных естественных требований, без соблюдения его собственных критериев убедительности и обоснованности.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы коснулись только самого поверхностного слоя огромного массива метафизической мысли, каковым являются “Метафизические рассуждения”. Но уже с этой, внешней, стороны угадывается, в каком направлении разворачивается философское мышление Суареса, уходя от классической средневековой парадигмы томизма.

Во-первых, очевидно смещение философского интереса от мира вещей к мышлению о вещах. Во-вторых, у Суареса уже не вызывает сомнений тот факт, что наши мыслительные конструкции отнюдь не являются точными копиями структур реальности. В-третьих, этому соответствует новое, гораздо более смелое представление о собственной активности разума и его автономии – относительно как чувственной стороны нашей познавательной способности, так и сверхчувственного содержания вероучения. В-четвертых, все эти моменты обуславливают особое внимание Суареса к методу метафизического познания и установлению критериев его достоверности. Так “Метафизические рассуждения” не только определяют фор-

му философского трактата Нового времени<sup>40</sup>, но и размечают пути классического новоевропейского рационализма, при этом сохраняя средневековое наследие и передавая его новой эпохе. Исследование этого переходного значения и посреднической роли “Метафизических рассуждений” составляет, пожалуй, самую актуальную задачу современного суаресоведения.

Наконец, метафизика Суареса послужила источником для еще одного течения философской мысли, давно (и незаслуженно) преданного полному забвению и только в последние годы вновь привлечшего к себе внимание специалистов<sup>41</sup>. Речь идет о философских трактатах иезуитов XVII в., где предпринимаются попытки исследовать пределы человеческого мышления и вводятся понятия сверхтрансцендентального бытия (*ens supertranscendentale*) и сверхтрансцендентального ничто (*nihil supertranscendentale*). Работа в этом направлении едва начата. Но это уже другая история.

---

<sup>40</sup> Этой заслуги Суареса не оспаривают даже самые непримиримые из его критиков, включая Э. Жильсона.

<sup>41</sup> Я имею в виду статьи американского исследователя Дж. П. Дойла, который практически заново открыл этот материк: *Doyle J.P.* Thomas Compton Carleton S.J.: on words signifying more than their speakers or makers know or intend // *Medieval Studies*. 1988. Vol. 66. P. 1–28 (1988); *Extrinsic Cognoscibility: a Seventeenth Century supertranscendental notion* // *The Modern Schoolman*. 1990. Vol. 68. P. 57–80; *Poinsot on the knowability of Beings of Reason* // *American Catholic Philosophical Quarterly*. 1994. Vol. 68. P. 337–362; *Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions: a Seventeenth Century debate about impossible objects* // *The Review of Metaphysics*. 1995. Vol. 48. P. 771–808; *On Beings of Reason (De Entibus Rationis): Metaphysical Disputation LIV – by Francisco Suarez*. Milwaukee (Wis.): Marquette University Press, 1995; *Silvester Mauro, S.J. (1619–1687) on four degree of abstraction* // *International Philosophical Quarterly*. 1996. Vol. 36. P. 461–474; *Between Transcendental and Transcendental: the missing link?* // *The Review of Metaphysics*. 1997. Vol. 50. P. 783–815; *Supertranscendental nothing: a philosophical Finisterre* // *Medioevo*. 1998. Vol. 24. P. 1–30; *Supertranscendental Being: On the verge of modern philosophy* // *Meeting of the minds: The relation between medieval and classical modern European philosophy: Acts of the International Colloquium held at Boston College June 14–16, 1996 organized by the Société Internationale pour l’Etude de la Philosophie Médiévale* / Ed. S.F. Brown. Turnhout: Brepols, 1998. P. 297–315; *On the pure intentionality of pure intentionality* // *The Modern Schoolman*. 2001. Vol. 79. P. 57–78.

## МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ

*Рассуждение I, раздел 3*

### ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МЕТАФИЗИКА ЕДИНОЙ НАУКОЙ

1. *Метафизика – подлинная наука в собственном смысле. Определение метафизики.* – После того как мы разъяснили, что является предметом метафизики, нетрудно раскрыть ее сущностную природу. А так как сущность и единство вещи либо тождественны, либо внутренне связаны между собой, одновременно надлежит показать единство метафизики. Речь идет главным образом о видовом единстве, потому что относительно численного единства вопроса не возникает: очевидно, что в разных субъектах эта наука умножается по числу, как и прочие акциденции. Однако в одном и том же субъекте она, несомненно, не умножается в отношении одного и того же. А вот различается ли она и, следовательно, может ли умножаться в одном и том же субъекте в отношении разных вещей, – это зависит от заданного выше вопроса о ее видовом, или сущностном, единстве. Поскольку это единство подобающим образом выражается через род и видовое отличие – ибо вид состоит из рода и видового отличия, – постольку мы принимаем, как нечто достоверное и самоочевидное, что метафизика является подлинной наукой в собственном смысле. Этому учит Аристотель в начале *Метафизики* и во множестве других мест, и это же явствует из определения науки, которое мы находим в первой книге “Второй аналитики” и в шестой книге “Никомаховой этики”. А именно: наука, если она совершенна и априорна, есть знание или способность (*habitus*), доставляющая достоверное и очевидное знание необходимых вещей через их собственные начала и причины. Все это обнаруживается в учении метафизики, если рассматривать ее с точки зрения предмета; и поэтому нет сомнения в том, что сама по себе она является наукой, хотя, быть может, в нас она не всегда или не во всем достигает статуса и совершенства науки.

Итак, метафизика принадлежит к роду науки. Более того, из сказанного нетрудно сделать тот вывод, что она принадлежит к роду умозрительной науки, согласно Аристотелю, 1 “Метаф.”, глава 2, и книга 2, глава 1, ибо исследует предельно умозрительные вещи, не предназначенные для практического применения (о чем мы будем говорить ниже, при рассмотрении атрибутов метафизики). Далее, из сказанного следует, что эта наука по своей сути отлична от прочих умозрительных и реальных наук – философии и математики; также следует, что она, как таковая, обладает определенным единством



благодаря своему предмету, который мы разъяснили. С этой точки зрения ей можно дать следующее определение: метафизика есть наука, исследующая сущее как таковое, или поскольку оно отвлечено от материи по бытию.

2. *Является ли метафизика единой в подчинительном или же в последнем виде.* – Трудность, которую нам теперь остается разрешить, заключается в том, считать ли это единство родовым или видовым. Иначе говоря, нужно ли считать подчинительным то отличие, которое выводится из отношения метафизики к описанному адекватному объекту, т.е. можно ли указать еще на другие, подчиненные ему, видовые отличия, или же это единство является неделимым и последним. В самом деле, многие придерживаются первого мнения. В первую очередь оно может быть обосновано тем, что в конституированном нами объекте присутствуют разные типы абстракции. Во-первых, это двойная абстракция от материи по бытию: либо необходимая, либо только допускающая<sup>1</sup>, которая достаточна для того, чтобы научный объект как таковой, а следовательно, и сама наука варьировались по виду. Во-вторых, если говорить о вещах, с необходимостью существующих вне материи, то абстрактность Бога, который всецело есть чистый акт и отвлечен от любой, даже метафизической составленности, представляется по меньшей мере резко отличной от абстрактности прочих отделенных умов, которые хотя и не имеют материи, однако являются составными и которым подобают совсем иные атрибуты. Таким образом, в общем единстве метафизики можно было бы выделить по меньшей мере три разных по виду науки: одна исследует сущее как таковое и в лучшем случае нисходит к общим понятиям субстанции и акциденции, а также к девяти акцидентальным родам; вторая рассматривает тварные отделенные умы, третья же – только Бога. Ведь если в Нем одном заключается естественное блаженство, то, видимо, должна быть такая естественная наука, которая по своей конечной специфической природе была бы обращена только к Богу. Найдутся, вероятно, и те, кто расчленил эту науку на большее число частей, сообразно различию степеней абстракции среди самих общих начал сущего как такового, или субстанции как таковой, и т.д.

3. Далее, приводят следующие аргументы: наука метафизики едина главным образом в отношении расположенности к суждению, которая порождается в разуме ее актами. В самом деле, умопостигаемые образы, которыми она оперирует, несомненно множественны и никоим образом не существуют в единственном числе; точно так же и акты этой науки будут многообразными и множественными, различаясь не только по числу, но и по виду. Усомнится ли кто-ни-

---

<sup>1</sup> Допускающая (permissiva) абстракция означает, что данный вид сущего отвлекается от материи только мысленно, а в действительности может существовать и в материи.

будь, что акт суждения о том, что всякое сущее едино или что единство представляет собой атрибут сущего, отличен от акта, которым мы судим о бессмертии отделенных умов или о чем-либо подобном? Следовательно, если в метафизике и может быть обнаружено некое видовое единство, то лишь в отношении расположенности к суждению. Но и в ней оно не может быть обнаружено; следовательно, нигде. Меньшая посылка может быть доказана: ведь если эта расположенность едина по виду, она либо абсолютно и сущности проста в своей соотнесенности с объектом (в данном случае мы не принимаем во внимание ее составленность – если таковая имеется, – обусловленную одной лишь интенцией, то есть укорененностью в субъекте), либо представляет собой составное качество. Но ни то, ни другое не кажется возможным утверждать. Невозможность первого доказывается: коль скоро метафизическая расположенность склоняет к разным суждениям и о самых разных вещах, будучи как бы соразмерной самим этим актам, то представляется невозможным, чтобы одно и то же простое качество склоняло к ним всем или осуществляло их все.

4. Невозможность второго можно показать следующим образом. Метафизическая расположенность вначале приобретаетс через какой-то один акт, направленный на один объект – например, на заключение: *Всякое сущее истинно*, или на нечто подобное; затем, через другие акты, она возрастает и распространяется на прочие заключения, совсем не сходные с этим. В таком возрастании к ней с необходимостью добавляется некая доля реальности, или сущности, потому что невозможно помыслить реальное возрастание без реального добавления. Но недостаточно, чтобы такое добавление осуществлялось только в отношении интенсивности: ведь возрастание происходит не только в силу изменения степени вовлеченности со стороны субъекта, соответственно все большему и большему укоренению в нем самой формы, но и со стороны способности как таковой, в силу ее большей протяженности к объекту. Вот почему оно требует добавления со стороны самой способности – постольку, поскольку к ней добавляется нечто, благодаря чему она обращается на новый объект или на новое заключение. Об этом прямо учит св. Фома, говоря о способностях вообще, в “Сумме теологии”, I-II, quaest. 52, art. 1, 2. Следовательно, если метафизическая расположенность должна соответствовать всей протяженности своего объекта, она не может быть абсолютно простой. А тот факт, что она не может быть и составной, но в то же время единой по виду, возможно доказать. В самом деле: то в ней, что вначале приобретаетс через акт одного вида, и то, что затем добавляется через акт другого вида, различаются по виду между собой, а значит, не образуют единой по виду способности. Посылка очевидна: во-первых, акты, которыми порождаются эти вещи, различны по виду; во-вторых, они склоняют к таким же различным по виду актам; в-третьих, нет осно-

вания в большей мере различать вторичные акты, нежели склонности, пребывающие в них по типу первого акта и склоняющие к таким же актам, что и породившие их, а потому им соразмерным и пропорциональным. В-четвертых, если бы между тем и другим не было видового различия, не было бы также необходимости в численном различии, но было бы достаточно возрастания в отношении интенсивности. Вывод же доказывается тем, что из двух разных по виду качеств не может составиться единое качество, принадлежащее к одному виду.

5. На это можно возразить, что названные два качества различаются по виду не целиком, а частично, и потому из них, как из частей, может составиться целостное и безусловно простое качество. Но в ответ я спрашиваю: каков способ этого соединения? Либо он представляет собой истинное и реальное соединение указанных качеств (именуемых частичными) не только в одном и том же субъекте, но и между собой; либо только соединение через приданность одному и тому же субъекту. Но ни первого, ни второго утверждать нельзя. Первое выглядит невразумительным и необъяснимым. В самом деле, я спрашиваю: каково это соединение? Либо оно осуществляется через непосредственное сопряжение одного с другим; но с этим нельзя согласиться. В самом деле, такое соединение имеет место лишь между тем, что соотносится между собой как потенция и акт, или форма и материя, акциденция и субъект, термин и определяемая вещь. Но эти два качества не соотносятся между собой ни одним из названных способов, что очевидно: ведь каждое из них обращено на свой объект и не нуждается в другом, чтобы получить от него завершение или актуализацию. Либо они соединяются по типу некоего продолжения в каком-то общем термине, подобно тому, как считаются соединенными между собой степени интенсивности; но такой способ соединения представляет наибольшие трудности для уразумения. Во-первых, потому, что надлежит указать некий неделимый термин, в котором объединялись бы эти два качества. Но это невозможно: ведь такой термин тоже должен будет соотноситься с каким-то объектом; однако нет объекта, на который он мог бы обратиться, потому что нельзя ни мыслить его одновременно направленным на оба объекта частичных способностей или актов, их породивших, ни привести причину, по которой он в большей мере обращался бы на один объект, чем на другой; ни помыслить новый объект его направленности, потому что ни о каком другом объекте не может быть познания или суждения посредством этого акта. Во-вторых, в актах нельзя требовать подобного соединения и неделимого термина, в котором осуществлялось бы соединение; в противном случае любые акты метафизической науки слились в один и реально смешались бы, что лишено смысла. Следовательно, и в способности нет такого соединения, потому что в способности нет ничего, что не могло бы перейти в акт. Но если акты не соединены между собой, в

них нет ничего, откуда или чем они могли бы произвести такое соединение. Эти доводы сохраняют силу и в том случае, если представить, что две частичные способности принадлежат к одному роду и виду. Если же они различны по виду, добавляется третий аргумент, а именно: различное по виду не может ни быть непрерывным, ни иметь собственный общий термин.

6. Наконец, если на основании приведенных доводов скажут, что эти качества образуют единую способность только через приданность одному и тому же субъекту, отсюда последует, во-первых, что в метафизической науке нет подлинного единства, а есть лишь акцидентальное единство, имеющее основание в субъекте, – тем более что (как это представляется вероятным) названные качества различаются по виду. Во-вторых, по той же причине отсюда следует тот вывод, что все познавательные способности сольются в одну науку в силу того, что приданы одному и тому же субъекту.

7. В приведенных доводах затрагиваются два затруднения, или два вопроса. Первый вопрос, собственный и специфический для этого раздела, таков: является ли метафизика единой по виду наукой или нет. Второй вопрос имеет общий характер и одинаково значим применительно ко всем наукам и почти ко всем приобретенным способностям: являются ли они простыми качествами или же составными, соответственно их направленности на объекты.

8. *Различные мнения относительно данной проблемы.* – Что касается первой части вопроса, о которой в собственном смысле идет здесь речь, то некоторые полагают, что метафизика обладает не видовым единством, а родовым, и включает в себе по меньшей мере три названные выше вида наук, а именно: науку о Боге, который абсолютно отвлечен и от материи, и от любого следа материи, каковым может считаться всякая составленность, и от любого изменения или следования одного за другим; науку о тварных отделенных умах, которые хотя и не абстрагированы от любого изменения, будь то в местонахождении, мышлении или воле, однако внутренним и существенным образом отвлечены от материи и физического движения; и науку о сущем, которое отвлечено от материи по бытию по типу одной лишь допускающей абстракции. И это не противоречит проведенному Аристотелем разделению умозрительных наук на физику, математику и метафизику, потому что такое разделение касается не самых последних видов, а подчинительных, как это явствует в отношении математики, включающей в себя несколько наук.

9. *Метафизика есть наука, единая по виду.* – Тем не менее, в согласии с общепринятым мнением, надлежит считать, что метафизика безусловным образом едина по виду. В самом деле, это прямо утверждает Аристотель во всем вступлении к “Метафизике”, т.е. в первой и второй главах книги 1, где он неизменно говорит о ней как о единой по виду науке и приписывает ей, как одной и той же науке,

те имена и атрибуты, которые отчасти подобают ей как исследованию Бога и отделенных умов (и поэтому она именуется теологией, или божественной наукой, и первой философией), отчасти же подобают ей, поскольку она исследует сущее как таковое, его первые атрибуты и начала (и поэтому она именуется универсальной наукой и метафизикой). А *мудростью* она именуется потому, что включает в себя все эти вещи и рассматривает первые начала и первые причины вещей. Далее, в книге 4, где непосредственно идет речь об объекте этой науки, Аристотель говорит, что она едина и исследует все, что отделено от материи. Поэтому, излагая и выстраивая эту доктрину, Аристотель достаточно четко указывает на ее видовое единство и часто говорит, не проводя различения, что ее адекватным объектом является сущее как таковое, а ее главную часть составляет субстанция: либо субстанция вообще, либо первая и нематериальная субстанция. Это явствует из кн. 4, гл. 3 и кн. 7, гл. 1, и кн. 12, где излагается знание о Боге и отделенных умах и где оно называется наивысшей частью этого учения, которой в некотором роде подчинено все остальное. И в кн. 6, гл. 1; кн. 11, гл. 6 абстракция от материи по бытию называется соответствующим формальным основанием объекта этой науки. А если бы наука, трактующая о сущем как таковом, отличалась от той, что трактует о нематериальном сущем, в действительности отделенным от материи, то первая наука не была бы собственным и совершенным образом причастна к названной абстракции, потому что не исследовала бы первые причины вещей и не имела бы прочих характеристик, которые Аристотель приписывает метафизике. Почти этим самым доводом св. Фома в “Сумме теологии”, I-II, q. 57, art. 2, заключает, что естественная мудрость только одна, в то время как способности к другим наукам множественны; и поэтому необходимо утверждать ее видовое единство: ведь по роду остальные науки тоже обладают единством, мудрость же есть одна только метафизика. И нельзя называть мудростью только ту часть, или ту высшую метафизическую науку, которая трактует о Боге, потому что она, если взять ее отграничительно, не рассматривает общие первоначала всех наук, не удостоверяет и не подтверждает характеристик, принадлежащих мудрости. С другой стороны, и та, первая, часть метафизики, которая ведет речь о сущем как таковом, сама по себе не рассматривает всех наивысших причин, и потому она, будучи взята отграничительно, тоже не обладает подлинной природой мудрости. Следовательно, надлежит, чтобы все это исследовалось одной и той же наукой. Именно об этом учит тот же св. Фома в комментарии на указанные выше места из Аристотеля, и прежде всего в Прологе к “Метафизике”. Согласны с этим и прочие авторы, старые и современные.

10. Это мнение исходит из того, что нет достаточного основания для подобного умножения наук; к тому же все, что рассматривается в этой науке, настолько взаимосвязано, что не может быть без за-

труднений отнесено к разным наукам. Это тем более справедливо, что вследствие одной и той же абстракции все это совпадает в одном и том же качестве как познаваемого. В самом деле, хотя Бог и отделенные умы сами по себе, очевидно, образуют более высокий уровень и порядок сущего, в качестве предмета нашего рассмотрения они не могут быть отделены от исследования трансцендентальных атрибутов. Это подтверждается еще и тем, что совершенная наука о Боге и прочих отделенных субстанциях сообщает знание всех присущих им предикатов; следовательно, в том числе знание общих и трансцендентальных предикатов. Этого нельзя сказать о низших науках – например, о философии. Хотя она исследует материальную субстанцию, отсюда еще не следует, что она рассматривает также присущие ей общие и трансцендентальные предикаты: ведь, будучи низшей наукой, она не в силах подняться до познания наиболее абстрактных и трудных предикатов, но принимает их как уже познанные высшей наукой. Что же касается науки о Боге и отделенных умах, она является наивысшей из всех естественных наук и потому ничего не принимает в качестве познанного более высокой наукой, но включает в себе все необходимое для совершенного познания своего предмета, насколько это возможно благодаря естественному свету. Следовательно, та же наука, которая трактует об этих особых объектах, одновременно рассматривает все предикаты, общие для них и для прочих вещей. Именно таково учение метафизики; следовательно, метафизика – единая наука.

11. Тем самым дается удовлетворительный ответ и на первое сомнение, высказанное в начале: в самом деле, показано, почему эта абстракция от материи по бытию, которая называется или допускающей, или необходимой, не меняет видовой принадлежности познаваемого объекта. Этого не происходит либо в силу необходимой взаимосвязи этих вещей и предикатов, особенно с точки зрения познания, либо в силу их принадлежности к одному и тому же порядку учения и порядку достоверности. Наконец, этого не происходит в силу того, что такое различие в абстракции имеет место только из-за различия в понятиях разума, а его самого по себе недостаточно для того, чтобы конституировать разные науки, если не будет более серьезного основания для различения. В противном случае, сколько было бы общих предикатов, абстрагируемых от низших ступеней, столько было бы разных наук, и сколько было бы видов вещей, столько было бы различных видов наук, что отвергается всеми.

12. *Является ли метафизика единой способностью.* – На второе сомнение мы не можем здесь дать прямого и удовлетворительного ответа, потому что, как было сказано, затронутая в нем проблема является общей для всех наук. Вероятно, позже, говоря об акциденции качества, мы рассмотрим ее. Теперь же коротко замечу, что мне кажется очень трудным отстаивать то мнение, что метафизическая способность есть либо одно простое качество, либо состо-

ит из разных частичных сущностей, соединенных между собой подлинным и реальным соединением. Эта трудность достаточно ясно показана при изложении названного сомнения. Поэтому проще сказать, что метафизика включает в себя частичные качества, или способности, которые составляют единую науку не просто в силу того, что они приводящим образом собрались в одном и том же субъекте, но в силу некоей сопряженности, или зависимости, существующей между ними через их соотносительность с одним и тем же предметом. Ибо нет необходимости в том, чтобы во всех вещах присутствовал один и тот же порядок единства. Если же кто-нибудь спросит, что это за сопряженность, или зависимость, можно ответить, что она заключается в соотносительности с одним и тем же объектом. В самом деле, хотя в него входят разные вещи, обладающие разными свойствами, подлежащими доказательству, они настолько связаны между собой, что познание одних зависит от познания других, и взаимно способствуют познанию друг друга с точки зрения одной и той же науки и одного и того же способа научения. Но эта проблема, как было сказано, требует более внимательного исследования и обсуждения, которым мы займемся в свое время.

\* \* \*

Перевод выполнен по изданию:

Suárez F. *Disputazioni Metafisiche I–III testo a fronte* ed. C. Esposito Rusconi. Milano, 1996. P. 128–144.

## ДУША: ВЗГЛЯД ИНДОЛОГОВ

*В.Г. Лысенко*

Эти три статьи объединены не только общей темой, но и профессиональной принадлежностью их авторов. Все они индологи, причем индологи, получившие западное образование (в отличие от индийских индологов, воспитанных скорее в духе самой этой традиции). Мишель Юлен, профессор Сорбонны, многие годы возглавлявший кафедру компаративной философии, его ученик Дэйв Девнарайн, выпускник Эколь Нормаль Суперьер, Аудриус Бейнориус, буддолог и индолог из Литовского государственного университета. Почему так важно, что они индологи? С моей точки зрения, опыт работы с индийской традицией способствует формированию особой чувствительности и восприимчивости (“сенсабилизирует”) в отношении определенных проблем и дистинкций, которые мы находим именно в этой традиции. Самый яркий тому пример – статья Мишеля Юлена. Она посвящена анализу современного состояния проблематики, традиционно связанной с душой, в ней ни слова не говорится об Индии, но вместе с тем в стремлении Юлена защитить душу от полного растворения в проблемах сознания, психики, психофизиологии, неврологии и информатики, явственно сказывается знание индийских систем, в которых душа, понимаемая как чистое сознание (атман, пуруша), противопоставлялась не только телу, но и психике, и не только психике вообще, но в том числе и умственной активности (санкхья, адвайта-веданта). Из души, если мы попытаемся сохранить этот термин, говоря об индийском атмане, изымается не только психика, но и собственно ум и даже дух. Если европейская философия порой и различала душу и дух, то дух и активный, динамичный разум по преимуществу отождествлялись. Не в этом ли причина того, что и европейская душа, во многом отождествленная с разумом и совершенно растворенная в психике, не находит своего места в современной мысли? Статья Юлена ставит перед нами не столько отвлеченную научную проблему, сколько насущный экзистенциальный вопрос – почему так важно сохранить “душу”.

Дэйв Девнарайн представляет один из интереснейших вариантов индийского решения проблемы души (Атмана). Он знакомит нас с



памятником, который для отечественной индологии остается пока, к сожалению, terra incognita – “Йога Васиштха” (религиозно-философский текст, игравший в индийском эпосе Рамаяна, ту же роль, что “Бхагавадгита” в эпосе Махабхарата). Важнейшим достижением его работы является анализ нарративов, рассказов Васиштхи (построенных по типу сказок Шехеризады), которые многих исследователей отпугивали своей фантастичностью. Индийский материал позволяет Девнарайну развить идею множественной или многоаспектной идентичности разных индивидуумов в рамках единой духовной основы – Брахмана. Герои рассказов Васиштхи в конце концов обнаруживают свое единство с Брахманом (в форме Рудры), но этот ведантический вывод (индивидуальные души неотличимы от Брахмана) – еще не вся истина... Оказывается, что герои, выступавшие друг для друга в качестве Другого, на самом деле являются одной личностью с разными идентичностями. Девнарайн находит аналоги подобного явления у некоторых европейских писателей (Пессоа, Борхес).

Еще одно оригинальное индийское решение проблемы души известно из буддийской традиции. С точки зрения Будды, душа (атман) есть лишь удобное слово, часть синтаксической конструкции. Язык навязывает нам определенную картину мира, в которой противопоставлены субъект (“я”) и предикат, субстрат и его качества. На самом деле это всего лишь слова, за которыми не стоит никакой реальности. Человек представляет собой динамическое целое, образующееся в результате совместного действия пяти основных функций: формирования телесной структуры (рупа), ощущений (ведана), представлений (санджня), кармических формирующих факторов (санскара) и различительного сознания, или вижджняны (сознания вкуса, сознания запаха, цвето-формы, ощущения, звука и манаса). Буддийская мысль представляла себя как срединный путь между верой в существование неизменного атмана как основы тождества личности и убеждением в его разрушении после смерти тела. Вместо неизменного субстрата предлагалась динамичная психосоматическая структура, состоящая из отдельных изменчивых элементов (дхарм). Решая одни проблемы (например, объяснение возможности изменений в человеческом сознании и тем самым духовного прогресса), эта концепция, которую называли анатмавада (букв. доктрина не-души), ставила множество других, главной среди которых оставалась проблема тождества личности в процессе существования и перерождения (кто, собственно, страдает, радуется и, наконец, перерождается, если нет “я”?).

В ходе своего развития буддийская традиция предлагала разные версии решения этой проблемы. Попытка некоторых буддистских школ ввести некий субстрат личности, называемый пудгала (индивидуом), была дружно осуждена большинством других школ как “персоналистическая” ересь, аналог ведантического Атмана. Статья Аудриуса Бейнориуса посвящена более тонкому и более сложному буд-

дийскому решению этой проблемы, связанному с концепцией алая-виджняна (“сокровищница сознания”).

Разумеется, индийские представления о душе далеко не исчерпываются этими двумя концепциями. Они вполне заслуживают отдельной книги. Здесь же мне хотелось познакомить читателя даже не столько с конкретными индийскими концепциями, сколько с проблемами, которые выделяют и анализируют индологи. Некоторые из этих проблем находят аналоги в европейской традиции, а некоторые не находят (или находят их не в философии, а в литературе). Как бы то ни было, это материал для размышления и для сопоставления...

Хочу выразить благодарность Дэйву Девнарайну за помощь в переводе первых двух статей с французского языка.

## ДУША ВЧЕРА И СЕГОДНЯ

*Мишель Юлен*

Границ души тебе не отыскать,  
какой бы долгий путь ты ни прошел:  
ибо глубок Логос ее сокрывающий.

*Гераклит*

В наши дни невозможно говорить о душе, предварительно не упомянув о том, что это понятие практически уже не употребляется сегодня ни в философии, ни даже в теологии. Знак времени: из восьми тысяч страниц последнего выпуска французской “Универсальной философской энциклопедии”<sup>1</sup> душе посвящены какие-то полторы странички. А в разговорном французском это слово вообще впало в немилость, подобно “добродетели” или “патриотизму”. Большинство людей воспринимает его как пережиток спиритуализма на заключительной стадии его упадка. Несомненно и то, что и другие подобные слова, такие как “дух”, “субъект”, “я”, тоже стали в наше время подозрительными. Но они по крайней мере остаются предметом дискуссий, тогда как по поводу души возник своего рода заговор молчания. Однако, если судить по огромному количеству выражений (по крайней мере во французском языке), в которых она упоминается, то становится очевидным, что за много веков своего существования понятие души оставило глубокий отпечаток в нашей культуре. Возможно, речь идет не об упадке, а скорее о временной опале. Во всяком случае, прежде чем исследовать возможные пути об-

<sup>1</sup> См.: Encyclopédie Philosophique Universelle. Les Notions Philosophiques. P.: PUF, 1990. Vol. II, t. 1.

новления понятия души, можно попытаться бросить свет на факторы, способствовавшие ее сегодняшней непопулярности.

Самой очевидной, равно как и самой поверхностной из этих возможных причин, является крайняя многозначность понятия, в котором за последние двадцать пять веков скопились и осели наслоения от разных религиозных и философских течений. От досократиков к Декарту и Спинозе, от Ветхого Завета к Отцам церкви и средневековой схоластике было введено огромное количество специфических значений и новых смыслов, непрекращающееся перемешивание и переустройство которых привело к образованию своего рода общего образа, объединившего еврейские *rouâh* и *néfesh*, греческие *psychè*, *pneuma* и *noûs*, не говоря уже о латинских *anima* и *animus* и современном *mens sive intellectus*. Однако никто не стал бы утверждать, что современное содержание понятия души представляет аутентичный синтез этих разных значений. Если они в нем и содержатся, то только в модусе инертного сосуществования, в котором растворяются любые специфические характеристики. Из этого вырисовывается нечто разнородное и в то же время смутное, расплывчатое, неопределенное, чему трудно приписать малейшую способность к действию.

Однако достаточно очевидно, что в ходе исторического развития психологии на Западе постоянно утверждали себя две великие тенденции. Одна, вдохновленная Аристотелем, пыталась помыслить душу прежде всего как “первую энтелехию естественного тела, обладающего в возможности жизнью”, т.е. как принцип, имманентный живым организмам и позволяющий судить о разных функциях, способность к которым соответствует порядку их преемственности и их иерархии. В основе этих концепций лежит знаменитое аристотелевское деление души на растительную, чувственную (моторную) и разумную.

Что касается другой тенденции, которую можно возвести к “Федону” Платона, но которая еще явственнее заявляет о себе в манихействе и гностицизме – прежде чем сыграть главную роль в эсхатологии “отлученной души” Августина, она основывается на преимущественно религиозном определении души как божественного, но таинственным образом лишенного своих прав принципа, заключенного в “тюрьму” или “могилу” тела и стремящегося лишь к тому, чтобы вернуться на свою небесную родину. Эта концепция, делающая из души автономный принцип, поддающийся определению даже независимо от его отношений с телом, но более или менее лишенная своего религиозного измерения, находит свое продолжение в картезианском дуализме. Однако сегодня нам ретроспективно ясно, что каждый из этих антагонистических подходов скрывает в себе определенные специфические противоречия, которые, проявляя себя благодаря философско-теологическим спорам и прогрессу позитивного знания, привели к очевидной невозможности мыслить душу отличающей современной ситуацию.

Основная трудность, с которой исторически столкнулась психология аристотелевского типа, состояла в сохранении единства человеческой души, несмотря на разнообразие и даже разнородность приписываемых ей функций. Уже с эпохи Возрождения прогресс сравнительной анатомии, эмбриологии и физиологии (а их развитием содействовало распространение техник диссекции), с нарастающей ясностью свидетельствовал о сложности организмов, как человека так и животных, о иерархии уровней их функционирования, об их способности к самосохранению, саморегулированию, самовосстановлению и самовоспроизведению. Отсюда стали возникать все более настойчивые сомнения относительно самой возможности приписать одному и тому же существу вегетативную, “чисто биологическую” жизнь и чистую мысль, даже прибегая к посредничеству сенсорно-моторных функций.

Этот нарастающий скептицизм приведет к картезианской революции, которая окончательно свяжет “низшие” функции организма с автоматизмами телесной механики, тогда как душа, гипостазированная в “мыслящую субстанцию” (*res cogitans*), станет отождествляться с интеллектом или со способностью суждения вообще. Традиционная концепция трехчастной души как “сущностной формы” организма так никогда и не оправится от этого картезианского сужения смысла души. К тому же, понятие души как духовной материи в некотором виде присутствующей “в” организме, в картезианской и еще больше в кантовской традиции постепенно уступает место абстрактному представлению о познающем субъекте, о чистом “я мыслю”, отождествленном с самой личностью. Отныне душа больше не будет сущностью, а станет действием — актом самопозиционирования субъекта.

В некотором смысле, однако, Декарт лишь возобновил связь с платоновской и неоплатоновской концепцией души как сущностно чуждой телу. Более того, связь души и тела требовала, с его точки зрения, своего доказательства. Если такой дуализм и спасает трансцендентность интеллекта, он все равно упирается в то, что мы сегодня могли бы назвать первичной реальностью воплощения. В самом деле, что может связывать чистую способность суждения, которая утверждает и узаконивает себя на основании себя самой, следуя подходу *cogito*, и живым организмом, рассматриваемым с точки зрения его структуры и его функционирования? Это и есть картезианский миф о “приведении в машину”, который так усиленно опровергал Г. Райл<sup>2</sup>.

В более общем плане развитие научных знаний и усложнение философской мысли в последние 150 или 200 лет в разной степени способствовали тому, чтобы сделать немислимой даже саму идею индивидуальной, личной души, способной существовать отдельно

---

<sup>2</sup> См.: Ryle G. The Concept of Mind. L.: Penguin Books, 1949.

от тела, например в какой-нибудь форме посмертного существования. Биология развития живых организмов, в частности показывает, что сознание (душа) с его характерными функциями образуется постепенно в ходе первых лет жизни и в тесной связи с формированием нервной системы. Точно также теория эволюции видов стремится определить условия постепенного возникновения сознания до начала процесса гоминизации (формирования человеческого рода) и в его ходе. Со своей стороны, феноменология (Гуссерль, Мерло-Понти) доказывает, что мы можем воспринимать и представлять физический и социальный мир только при условии, если мы уже в него включены *hic et nunc* (лат. здесь и теперь) с помощью нашего тела и если мы таким образом уже сами стали видимыми внутри этого мира.

То, что заставляет нас переосмыслить эти разные моменты развития мышления – это не столько сама трансцендентность духовного принципа, сколько понятие души как автономного существа, чья индивидуальность определяется независимо от тела, связь с которым считается случайной и временной. Душу – если мы продолжим употреблять этот термин – нельзя сегодня представить иначе как в симбиозе с определенным живым организмом. Только благодаря ему она обретает твердую опору в пространстве и времени и, тем самым, конкретное существование. Это достаточно ясно показывает, что сегодня дуализм платоновского типа, как и аристотелевская концепция, похоже, исчерпали все свои объяснительные возможности.

Есть и другая причина, определить которую гораздо труднее, но которая могла бы способствовать дискредитации идеи души в современной мысли. Я имею в виду спиритуалистическое употребление этого понятия, имеющее, несомненно, религиозные корни. Оно тоже стремилось игнорировать конкретную реальность тела и отождествлять личность с душой. Уже средневековая теология, несмотря на свои представления о “теле во славе” в перспективе Воскресения, подчеркивает эсхатологическую судьбу “отдельной души”, т.е. души, отделенной от собственного тела смертью, но считавшейся уже проклятой или спасенной вследствие индивидуального суда над ней в превосхищении Страшного Суда<sup>3</sup>. Позже тело будет окончательно забыто, а мистики и духовные учителя XVII в. ограничатся описанием разных возможных “положений” индивидуальной души в ее диалоге с Богом. Этот золотой век духовности, даже если он и длился совсем недолго, оставил глубокий след в языке. Еще очень продолжительное время, вплоть до расцвета романтизма, все продолжали говорить о “героических душах”, об “избран-

---

<sup>3</sup> См. анализ Ф. Ариеса в: *Aries Ph. L'homme devant la mort*. P.: Seuil, 1977. Последним выражением этой теологии отделенной души будет преклонение перед “душами Чистилища” столь характерное для народного католицизма XIX в.

ных душах”, о “возвышенных душах” и т.д. И эта риторика (необязательно быть марксистом или гегельянцем, чтобы постичь ее напыщенность и даже притворство) – наверняка сыграла немалую роль в кажущейся безвозвратной потере доверия, жертвой которой оказалась сегодня душа<sup>4</sup>.

Можно ли сказать, что вопрос решен, и что понятие души отныне принадлежит лишь прошлому? Вероятно, здесь стоило бы провести различие между словом и понятием. В самом деле – хотя лично я не разделяю этого ощущения – само слово из-за своего слишком частного употребления и под давлением многочисленных и часто противоречивых значений, которые ему придавались в ходе его долгой истории, слишком истерлось, износилось. Но, если заменить слово “душа” на какой-нибудь более подходящий термин – хотя не очень ясно, какой именно – еще возможно (по крайней мере, мы можем предполагать такую возможность), то это вовсе не касается его понятийного содержания. Можно ли в самом деле обойтись без *понятия души*?

На первый взгляд такие понятия, как “субъект”, “индивидум”, “я”, “психика”, “личность”, если их правильно сочетать друг с другом, кажутся вполне способными успешно заменить понятие души. Ведь это, фактически, разные ее фасеты. Остается выяснить, сводится ли душа к комбинации своих фасет. Каждый из этих терминов связан с определенным порядком отношений между нами и миром, рассматриваемым под некоторым углом: биологический мир, мир знания, мир интерсубъективности, моральный и юридический миры и т.д. Например, “личность” приобретает смысл только внутри универсума этических норм, гражданских прав, общественных договоров и т.д. Таким же образом, “познающий субъект” неотделим от некоторого отношения к миру, основанного на чувственном восприятии, наблюдении, оценке, предсказании внешних явлений. Но душа не является суммой всех этих ролей. В ее понятие включено *требование*, в соответствии с которым, она всегда должна быть иной, чем то, что принимает участие в той или другой сфере опыта.

Каждый ощущает это требование в самой глубине своего “я”, но оно с трудом поддается выражению. Возможно, мы могли бы определить его для начала чисто отрицательно – как безмолвный, но безусловный отказ каждого человека от того, чтобы его сводили к

---

<sup>4</sup> Парадоксально, что эта субстанциализация души привела, особенно в области религии, к некоему фетишизму, вследствие которого личность начала рассматривать душу как драгоценную вещь, присутствующую внутри нее самой, но существующую одновременно и отдельно от нее. Разговорные выражения, такие как “заботиться о своей душе” или “доверить свою душу Богу”, прекрасно передают эту тенденцию видеть в душе некую безличную сущность, как бы являющуюся принадлежностью субъекта.

сумме фактов, составляющих его существование: такой-то и такой-то родился в такой-то семье, в таком-то месте и в такое-то время, прожил там-то и там-то, узнал, воспринял, осуществил то-то и то-то, а затем умер в таком-то месте и в такое-то время. Подобный отказ не имеет ничего общего с объективными данными конкретной жизни: ее бедностью или богатством, великолепием или посредственностью, идиллическостью или трагичностью. Его не представляют, по крайней мере в первую очередь, как безусловное требование счастья или соответствия между добродетельностью и счастьем (Кант) или же как требование спасения. Речь скорее идет о неприятии конечности как таковой. Душа является тем измерением индивидуального опыта, с помощью которого она утверждает себя как нечто несводимое к совокупности психических феноменов. Человеческое сознание видит себя в облике души именно в той мере, в какой оно отстаивает свое право на достоинство и судьбу, способные возвысить человека над конечным и условным, причем независимо от его “земных” успехов или неудач. Это также причина, в силу которой – как часто отмечалось – никто не желает стать по-настоящему другим: последний нищий, который, быть может, мечтает занять трон императора, с ужасом отбросит идею променять свое “я” на “я” императора. Другими словами, в каждом человеке понятие души пропитано смутным, но неискоренимым убеждением в том, что он как личность обладает бесконечной ценностью, что он существует некоторым образом на том же уровне, что и сама Трансцендентность, что он – естественный партнер абсолюта. Все это приводит к тому, что истинное значение души следует искать прежде всего в сфере религиозного опыта.

Все, что в современном интеллектуальном пейзаже способствует несостоятельности традиционной идеи души, бессильно перед этим требованием. Упомянутые выше аргументы годятся против души лишь как сущности, против души как части человеческого целого. Но они неприменимы к специфически религиозной потребности вписать судьбу человеческой личности в горизонт, превосходящий конечность. Однако, возможно, это требование остается предметом веры, как постулаты практического разума у Канта, или же, оно, как свобода у Сартра, окажется безответным перед лицом пустого и немого неба. Вот почему, предваряя любую попытку восстановления доктрины души в соответствии с современными интеллектуальными нуждами, нам следует задать себе вопрос об условиях возможности такого разговора о душе, который бы не сводился к пустым постулатам.

Следовательно, даже если бы мы и признали, что всякая новая концепция души должна сегодня и завтра играть ту же роль, что и концепции, существовавшие в прошлом, это не избавило бы нас от необходимости доказать совместимость между таким понятием и самими, на сей день, прочно установленными данными научного зна-

ния. Актуальное состояние этого знания таково, что разные подходы – некоторые из них восходят к предыдущим векам, тогда как другие появились только в течение трех или четырех последних десятилетий – сводятся, как кажется, к целостному объяснению человеческого поведения, которое окончательно исключает всякое прибегание к понятию души. Итак, шанс реабилитировать это понятие существует только в той мере, в какой нам удалось бы выявить некое фундаментальное ограничение редукционистского подхода – не просто тот или иной недостаток или сомнение, временно присутствующее в нем, а некое пятно, затмевающее зрение, некую структурную слепоту по отношению к реальности души.

Схематически, редукционистский подход обладает тремя основными аспектами, каждый из которых играл доминирующую роль в одной из фаз своего развития, но два из них сегодня имеют тенденцию соединяться под эгидой третьего. Это биологическо-эволюционистская, нейрофизиологическая и компьютерно-комбинационная модели.

Биологическо-эволюционистская модель восходит к XIX в. и, в частности, к работам Дарвина. Одно из ее основных достижений состояло в том, что она опровергла или, по крайней мере, сделала крайне трудно представимым картезианский разрыв между животным-машиной и человеком, обладающим разумом и чувствительностью, т.е. владеющим душой. Даже если можно проследить процесс формирования человека, который продолжался на протяжении нескольких миллионов лет и был отмечен очень большим количеством промежуточных этапов между некой человекообразной обезьяной, предполагаемым предком нашего рода, и *homo sapiens*, вопрос, на какой точно стадии эволюции могла возникнуть душа, становится практически неразрешимым, чтобы не сказать праздным.

К тому же, даже если можно проследить некоторые качественные прыжки в этом континууме, то они окажутся зависимыми от морфологических изменений (большой палец, противостоящий другим пальцам, двуногость, преобразование гортани, увеличение объема черепной коробки и т.д.), – изменений, которые и сами связаны с переменами в режиме питания, местожительстве, климате и т.д. Наконец, в последние десятилетия неodarвинизм интегрировал в свою перспективу размышления об условиях возникновения сознания, начиная с организмов некоторой степени сложности, и соображения о его биологическом значении, понятом как более гибкая адаптация к плотной и разнообразной среде<sup>5</sup>. Сознание, рассматриваемое как орудие или как оружие (каким бы разработанным оно ни было), служащее индивидуальному или коллективному выживанию, как кажется, больше не требует никакого иного субстрата, кроме самого организма.

---

<sup>5</sup> См.: *Edelman G.M. Biologie de la conscience / Ed. O. Jacob. P., 1992.*



В XIX в., начиная примерно с 60-х годов, нейрофизиологический подход, бывший до той поры чисто спекулятивным<sup>6</sup>, привел к рождению позитивной экспериментальной дисциплины. Эта новая тропа была открыта, благодаря исследованиям, посвященным наблюдаемым отношениям между некоторыми повреждениями, которым случайно подверглась та или иная зона мозга, и функциональной потерей той или иной “способности”. Опираясь на первые работы Брока и Вернике об афазии, поле этих исследований постепенно распространилось на другие патологии памяти знаков, такие как агнозии и апраксии<sup>7</sup>.

Сегодня, благодаря появлению новых методов (ядерно-магнитный резонанс, камера для излучения позитронов и т.д.), позволяющих буквально “видеть” функционирование некой мозговой зоны или даже некой группы нейронов, исследования виртуально касаются целостности умственных функций. Логический вывод, который следует из этих методов, состоит, естественно, в том, что сознание вовсе не является основным атрибутом метафизической сущности, названной душой, а только эпифеноменальным проявлением функционирования мозговых клеток, и, как таковое, суждено погаснуть одновременно с разрушением этих последних. Если к этому прибавить значительное развитие исследований, касающихся электрических и химических определителей прохождения нервного импульса на уровне синапса (условия нейротрансмиссии), будет легко понять, почему нейронауки, как их сегодня называют, имеют тенденцию обходиться без известного “приведения в машину” и заменять его понятием “нейронального человека” (Ж.-П. Шанжо).

Наконец, компьютерно-комбинационный подход, несомненно, составляет главный вклад последних 30 или 40 лет. Неотделимый от молниеносного развития компьютерной техники, он представляется неясно очерченным собранием разнородных дисциплин (естественно, информатики, но также формальной логики, математики, когнитивной психологии, лингвистики, нейронаук и др.), которые тем не менее сходятся в стремлении к одной общей цели. Все эти исследования проводятся в рамках парадигмы так называемого искусственного интеллекта.

Главная идея здесь состоит в том, что человеческий мозг может быть уподоблен – конечно, не по структуре, а по функционированию – компьютеру, и что, следовательно, возможно программирование автоматов, которые искусственно воспроизведут все шаги, из коих состоит “мысль”. Решающую роль в этом подходе играет не столько акцент, который в нем ставится на преимуществе машин

---

<sup>6</sup> Классический пример спекулятивного или “идеологического” предвосхищения этого подхода представляет знаменитый “Человек-машина” Ламеттри.

<sup>7</sup> Отличное резюме этой решающей фазы нейрологии см. в книге Ж.-П. Шанжо: *Changeau J.-P. L'homme neuronal* / Ed. O. Jacob. P., 1982. P. 32–33.

перед человеком в некоторых аспектах (например, быстрота и уверенность подсчетов), сколько постулат о всецелой сводимости всех “сознательных” проявлений человека к более или менее сложным сцеплениям элементарных логических действий, представляемых числовыми символами (1 или 0), которые тем самым поддаются электронной симуляции. В некотором смысле искусственный интеллект заслуживает того, чтобы считаться главным достижением всех редуccionистских подходов в этой области. Если когда-нибудь он окажется способным полностью выполнить свою программу, т.е. построить и запустить на наших глазах автоматы, чье поведение было бы во всех смыслах неотличимо от поведения человека, то он имел бы все основания гордиться тем, что раз и навсегда изгнал «приведение “из” машины».

Если парадигма искусственного интеллекта и смогла завоевать доминирующую позицию, которой она сегодня обладает, она обязана этим прежде всего впечатляющим достижениям современных компьютеров и еще более невероятным достижениям, законно ожидаемым от их новых поколений в относительно близком будущем. Скоро – уверяют нас со всех сторон – умные машины, бывшие первоначально созданиями человеческого ума, превзойдут его в точности рассуждения, в мощности синтеза, в способности анализа конкретных ситуаций и в надежности принятых решений. Как знак современности был истолкован тот факт, что недавно, впервые в истории, мощнейший компьютер (*Deeper Blue*) обыграл чемпиона мира по шахматам после серии нескольких партий. Есть даже мнение, что эти машины когда-нибудь смогут программировать, ремонтировать и воспроизводить самих себя, вплоть до того, что они станут полностью независимыми от контроля человека и возьмут на себя ответственность за судьбу планеты. Вот тогда-то и можно будет сказать, что миф о свободной человеческой душе, имеющей духовную сущность и предназначенной к сверхчувственной судьбе, окончательно умер. Но следует отметить, что вместе с душой исчезло бы и всякое понятие смысла, ценности, свободы, трансцендентности. Любой вид человеческого действия был бы тогда, рано или поздно, обречен на интеграцию в некое всеобъемлющее, тоталитарное, функционирующее впустую, слепое техническое приспособление. Когда в бесшумном урчании машин заглухнет этот крик протеста, которым является душа, то ночь бессмыслицы сможет окончательно окутать землю. Тем не менее прежде чем согласиться с такой удручающей перспективой, следует спросить, а не основана ли сама эта фундаментально материалистическая парадигма искусственного интеллекта на другого рода мифе?

Полное определение структурных ограничений того, что принято называть “искусственным интеллектом”, далеко бы вышло за рамки нашего нынешнего размышления. Поговорим лишь о *принципе* этих ограничений. Сначала сформулируем его следующим об-

разом: машина, якобы способная мыслить, интерпретирует все буквально, и именно из-за этого она ничего не понимает, так как эта буквальность составляет саму противоположность духа.

Отмечено, что информационные процессы в разных формах – числовые подсчеты, обработка текста, экспертные системы, роботика и т.д. – достигают самых своих блестящих результатов в рамках абстрактных задач, сводимых к точным совокупностям элементарных логических действий, связанных алгоритмом, все параметры которого выражены с помощью числовых символов 1 и 0. “Нечеловеческие” точность, уверенность и быстрота этих действий являются здесь только отражением физических свойств их электронного субстрата. Это замечание должно, как кажется, применяться и к стратегическим играм, таким как шахматы, так как соответствующие данные – в основном позиции разных фигур и ходы, на которые они способны, – могут быть, в принципе, полностью формализованы и записаны в памяти на языке программирования.

Структурные ограничения искусственного интеллекта выявляются в разных областях и могут быть представлены в самых разнообразных аспектах. Я ограничусь несколькими простыми примерами и попробую выявить их общий знаменатель.

Известно, что компьютеры, естественно, если в них используют хорошие программы, могут превзойти человека в таких играх, как шахматы. И все же... В своей книге “Тени ума” (*Shadows of the Mind*) английский математик Р. Пенроуз излагает весьма удивительный, по крайней мере на первый взгляд, случай, когда мощнейший компьютер *Deep Thought*, непосредственный предшественник известных *Deep Blue* и *Deeper Blue*, делает грубую ошибку, которую сумел бы избежать хоть немного внимательный и знающий правила игры десятилетний ребенок<sup>8</sup>. Компьютер был явно обезоружен ситуацией (правда сказать, достаточно особой), которая не была предусмотрена при его программировании. Вместо того чтобы симпровизировать какой-нибудь адекватный ответ, он автоматически довольствовался самым элементарным, “примитивным” движением, представляющим единственно возможный выбор, доступный на клавиатуре ответов, имевшихся у него применительно к разным возможным конфигурациям на шахматной доске. Ясно, что, забирая черную ладью, *Deep Thought* совершенно не понимал, что делал. Но понимал ли он, что делал, когда выполнял самые свои блестящие маневры?

Другая слабая сторона искусственного интеллекта – это способность понимания конкретных ситуаций, особенно когда она подразу-

---

<sup>8</sup> В сущности, играя белыми фигурами, в очень невыгодной материальной позиции, он схватил, некстати, черную ладью, тем самым открывая проход в “стене пешек”, за которой он мог бы до бесконечности передвигать своим королем и тем самым добиться ничьи; см.: *Penrose R. Shadows of the Mind. Oxford: Univ. Press, 1994. P. 46–47.*

мевают непосредственное, интуитивное восприятие форм и размеров объектов, их отношений в пространстве и т.д. Ребенок, находясь в своей комнате, замечает цветной карандаш, лежащий на полу в другом ее конце, констатирует, что тот мог бы ему пригодиться, чтобы дорисовать картинку, и пересекает комнату, чтобы его поднять. Простая задача для ребенка, даже совсем маленького, но почти невозможная для самого технически совершенного из сегодняшних роботов. Почему? Потому что ребенок “обитает” в своем знакомом мире, начиная с собственного тела. Он с ним связан целой сетью привычек, перцептивных способностей, когнитивных или кинетических ощущений, благодаря которым он заранее знает, какие движения ему следует совершить, каким маршрутам следовать и т.д. Робот же лишен тела как такового (в феноменологическом смысле) и тем самым лишен всякого родства с окружающим миром, в котором он остается заброшенным, как аэролит. Как бы ни был он оснащен электронными датчиками и следящими системами (сервомеханизмами), он не сможет достичь уровня ребенка, пока не проанализирует и не запомнит все параметры своей среды. Он должен будет, например, усвоить огромную массу данных, только чтобы распознать характерный силуэт карандаша. И эта столь тяжело приобретаемая способность представляет только крошечную долю знаний, которые спонтанно мобилизует ребенок в подобной ситуации.

Другая слабость, присущая информационным системам, – это трудность, испытываемая ими, чтобы, опираясь лишь на правила синтаксиса, анализировать и формализовать высказывания обычной речи. Представим фразу, например: “Учитель отправил лентяя к директору, потому что он был невыносимым”<sup>9</sup>. Понимание этой фразы не представляет никакой трудности для человека, владеющего использованным языком, даже если он сравнительно мало образован. Для машины дело обстоит иначе, так как ничто в синтаксических правилах, которые отложились в ее памяти, не позволяет ей определить референт местоимения “он”. Помимо правильной и очевидной интерпретации, она может также “понять”, что “он” обозначает директора – якобы учитель послал к нему лентяя, чтобы его (директора) наказать за то, что он невыносимый! – или еще, что “он” обозначает учителя, который в этом случае проявил свой невыносимый характер, подвергнув лентяя незаслуженному испытанию!

Эти абсурдные выводы раскрывают то, чего не хватает машине: жизненного знакомства с окружающей средой. Машина не знает, что такое лентяй, и каков его “статус” в школе, так же как она не в курсе последствий иерархического отношения между директором и учителем. И, сверх всего, она не подозревает, что здесь может быть

---

<sup>9</sup> Пример, который привел Ж. Питрат, процитированный Ж.-П. Декле в статье: *Intelligence artificielle // Encyclopédie philosophique*. 1990. Vol. II, t. 1. P. 1337.

какой-либо повод для трудностей. Вследствие всего этого она вслепую соединяет заведомо несовместимые значения.

Подобные примеры можно было бы умножать до бесконечности. И каждый раз мы находили бы ту же типичную ситуацию, в которой компьютер или робот “промахами” своего поведения демонстрирует отсутствие реального понимания осуществляемого им действия. Этот недостаток в понимании связан, похоже, со строгой прямолинейностью поведения машины, чей горизонт представлений полностью лишен всякой глубины, так как ограничен: а) полученными инструкциями, б) данными актуальной ситуации, в) элементами информации и правилами действия, заложенными в ее памяти. Будучи, таким образом, пленницей самой непосредственной актуальности, машина не обладает той “симпатией” по отношению к среде, которая позволяет одушевленному существу, как животному, так и человеку, глобально понять значение ситуации, не испытывая надобности в регистрации многочисленных параметров, которые ее определяют. Чуждая временного измерения, запертая в инертном и абстрактном настоящем, машина на основе программ, которыми она снабжена, исполняет только те задачи, которые навязаны ей извне. Сама она ничего не предлагает, она не вовлекается в то, что предпринимает, не проявляет ни малейшего интереса к операциям, опорой которых служит, будучи лишь театральной сценой, а не истинным автором.

То, чего ей в конечном счете не хватает, – это субъективность, само-тождество, отношение к самой себе как к абсолютному центру перспективы. *Deep Thought* и его подобным не известны ни страх поражения, ни стремление к победе. Но это безразличие показывает только то, что они *никто*, простые конструкции или агрегаты, которые можно сколько угодно разбирать или комбинировать друг с другом. Следовательно, роботы, как бы ни были поразительны их достижения, на самом деле не обладают ни малейшим проблеском сознания, ибо им не хватает первичного условия всякого сознательного поведения – сознания самого себя.

Все, однако, не так просто, потому что приверженцы парадигмы искусственного интеллекта охотно подчеркивают, что она находится только в самом начале своего развития, и что неоспоримые недостатки имеющихся ныне в наличии машин смогут быть в будущем постепенно исправлены. Память машин, активная и пассивная, можно нескончаемо увеличивать, а эффективность программ, на которых основывается их функционирование, постоянно улучшать, особенно благодаря введению в них процессов самообучения, интегрирующих попытки и ошибки. Таким способом роботы, не теряя свои огромные возможности по части анализа и хранения данных, постепенно избавились бы от тупой негибкости, которая все еще характеризует их поведение сегодня. Можно себе представить, что они постепенно разовьют такую тонкость, чувствительность и интуитив-

ный ум, что в какой-то момент, правда сказать, еще отдаленный, ничто в их поведении (разве что только их внешний облик) больше не позволит отличить их от человеческих существ<sup>10</sup>.

Однако неоспоримо и то, что ошибки, упущения и другие промахи свойственны не только информационным программам. Усталость, заботы, невнимательность, “предубеждение и поспешность” (Декарт) и т.д. могут вызывать у людей механические реакции, чья необдуманность ничем не уступает той, которая наблюдается иногда в поведении машин. Тем самым подтверждается идея, что функционирование человеческого мозга, подтвержденное тем же непредвиденным ситуациям, которые случаются и с машинами (хотя и в меньших пропорциях), в основе представляет собой те же самые процессы и, следовательно, его можно по-настоящему имитировать, так что наступит момент, когда машина, благодаря все более и более сложным программам, сможет не просто воспроизвести, но даже превзойти его.

Это рассуждение, в той или иной форме часто встречающееся в наши дни, отражает, как мне кажется, весьма спорный постулат. Оно опирается на идею, что сознание – отсутствие которого в сегодняшних машинах признано почти единогласно – могло бы постепенно вселиться в будущие машины – по мере того, как будут совершенствоваться их способности к анализу и обработке информации. Но это чистая иллюзия. Сознание не может прийти к машинам порциями, в зависимости от прохождения последовательных этапов усложнения их возможных отношений со средой. Разумеется, оно имеет бесчисленные градации, в зависимости от его ясности, интенсивности, хорошей или плохой информированности, способности охватить более или менее обширное пространственно-временное поле и т.д. Но чтобы сознание могло “развиться” в каком-нибудь существе, оно должно уже присутствовать в нем с самого начала, в какой угодно форме, хоть самой невнятной и невыразимой. Принцип сознания подчиняется правилу: все или ничего. Либо оно есть, либо

---

<sup>10</sup> Английский математик А. Тьюринг, один из основоположников информатики, придумал тест, позволяющий определить, понимает ли машина в диалоге с человеческим субъектом сообщения, которые она получает и которые она в свою очередь посылает. На практике, речь идет о том, чтобы установить диалог между субъектом А, с другим субъектом Б, и одновременно машиной М, но без возможности для А узнать, исходит ли то или иное сообщение, которое он получает, от Б или от М. Если “после очень длительного времени” А все еще не в состоянии определить источник сообщения, иначе говоря, если М не раскрыл свою предполагаемую природу неумной машины, тем что послал какое-либо неуместное сообщение, можно будет сделать вывод, что машина обладает подлинной, “человеческой” способностью понимания того, что она говорит или слышит. Излишне говорить, что никакая программа обработки естественных языков до сих пор неспособна удовлетворить *тесту Тьюринга*.

его нет, но оно никогда не находится “в процессе формирования”. И именно эта онтологическая неделимость придает смысл биологической индивидуализации. Самый примитивный червь в этом отношении превосходит самый совершенный компьютер, потому что он своим поведением (нацеленным на самосохранение и т.д.) показывает, что он ощущает себя потенциально как “я”, что он в каждый момент изнутри чувствует целостность собственного существования и выявляет эту целостность в виде некоего проекта, каким бы скромным он ни был.

Сознание не “зажжется” в существе постепенно, оно вообще не может оказаться у существа, которое было бы изначально его лишено. Мы не можем сравнивать сознание с лампой (чей реостат регулирует освещение в диапазоне между нулем и максимумом) лишь под тем предлогом, что оно обладает внутренними градациями. Лучше было бы представить его как *lux perpetua* (лат. вечный свет) – единственный и неделимый, чей неизменный блеск, хотя никогда и не угасает, но распространяется и отражается по-разному, преломляется, умножается и притеняется через бесконечное разнообразие существ, населяющих вселенную. Этот чистый принцип субъективности, твердое ядро самоидентичности составляет то, обо что обречены разбиваться все редукционистские попытки, осуществляются ли они под знаком искусственного интеллекта или под каким-либо другим знаком, поскольку сам этот принцип выражает бесконечную простоту взгляда, безграничную открытость, неприкосновенный запас свободы, который снаружи можно лишь грубо имитировать, как круг, несводимый к правильному многоугольнику с энным количеством сторон. Только этот принцип и заслуживает по-настоящему звания души. На его уровне понятия интереса, усилия, проекта теряют всякий смысл. Они годятся лишь для его отголосков, для многочисленных ликов конкретной субъективности с ее реальными ограничениями – биологическими, социальными, историческими и т.д., с присущими ей иногда шорами, автоматизмами, которые рождают в ней разного рода ошибки, внешне похожие на те, что “совершают” машины.

Показывая, что душа сопротивляется и всегда будет успешно сопротивляться всем попыткам растворить ее в материальных системах с саморегулирующимся, но слепым функционированием, не следует, однако, скрывать глубокие изменения, через которые это понятие должно будет пройти, чтобы удержаться на плаву и обновиться в последующие десятилетия. В высшей степени вероятно, что в связи с ожидаемым прогрессом в биологических науках и, в частности в нейрофизиологии, традиционной *территории* души, всей гамме функций, которые, как считается, находятся под ее контролем, суждено сузиться, подобно шагреновой коже. Зато тогда возникнет шанс, что ее загадочная и парадоксальная *сущность* проявится в новом свете.

Всё говорит в пользу того, что движению, начавшемуся в XIX в. с открытия первых мозговых локализаций, суждено продолжиться и ускориться. По мере обнаружения точных способов сообщения между нейронами, сущность и особая роль разных нейропередач, функции глубинных структур мозга, таких как лимбическая система и т.д., вся конкретная психическая жизнь – ощущения, эмоции, воспоминания, желания, сами процессы мышления – станет объяснимой и даже косвенно наблюдаемой. Мы сможем представить ее как феноменальное выражение свойств головного мозга и нервной системы в целом. И смутный, но еще и сегодня живущий в нашем подсознании образ души как “внутреннего правителя” или гомункулула – тонкой копии телесного человека, помещенной где-то в нем и управляющей им изнутри, исчезнет навсегда.

Параллельно, теория эволюции все сильнее подчеркивает, что психика, свойственная разным категориям живых существ, является результатом очень длительной истории, что она появилась и развилась постепенно, и, как любой другой орган, была всегда тесно связана с преимуществом, которое она могла представлять для выживания того или другого вида, включая человеческий род, в котором ее развитие претерпело “взрыв”. В этой области тоже самое – на фоне триумфального роста научного знания традиционное понятие души кажется абсолютно устаревшим и беспредметным.

Таким образом, мы находимся в ситуации, несомненно беспрецедентной во всей истории мысли: в тот самый момент, когда сама возможность обоснованной речи о душе кажется бесповоротно скомпрометированной, “потребность в душе” ощущается сильнее, чем когда-либо. Решение, если оно вообще существует, не может, конечно, состоять в том, чтобы яростно защищать оставшееся сегодня от бывшей территории души. “Духовная жизнь” не может быть частично обусловленной структурой и правилами функционирования нервной системы и одновременно быть частично свободной. Она полностью одно или другое, или еще: она и одно и другое, но в разных смыслах. Душа может быть свободной только в том случае, если между нею и материальным миром нет абсолютно *никакого* общего измерения, если она развивается вне какой-либо обычной причинности (нейрологической или другой). Та же самая предполагаемая свобода подразумевает в свою очередь неспособность души вмешиваться в причинные цепочки, образующие ход земных событий. Следовательно, борьба, которую трусоватый спиритуализм некогда вел против принципа мозговых локализаций, а сегодня – против нейронального детерминизма) – это борьба, заведомо проигранная и ретроградная.

Один путь тем не менее остается открытым: считать, что неумолимое сужение территории души представляет, вопреки всякой видимости, вполне положительное событие, в том смысле, что оно заставляет душу насильно, если так можно выразиться, вернуться к ее



фундаментальной сущности, освобождая ее от всяких внешних обозначений, в частности, от ролей познающего и действующего субъекта, которые она на себя взгромодила в ходе своей истории. Это понятие нуждается в диете. Его следует очистить от всех случайных элементов, налипших на нее по ходу истории, как морские ракушки на статую бога Глокоса. Само научное знание берет сегодня на себя эту работу или точнее заставляет философское мышление пройти по узкому, тяжкому, непривычному пути “негативной психологии” (в том смысле, в котором говорится о “негативной теологии”). Основная выгода, которую можно ожидать от апофатического подхода, состоит в том, чтобы восстановить в нас чувство таинственности души, ее анонимности, радикальной странности ее сущности. Интимно ощущать ее присутствие, одновременно понимая, что она никогда не сможет стать предметом восприятия, или, точнее – даже предметом мысли. Эта аскеза, этот переход мысли через пустыню представляется чистилищем, необходимым для любой попытки восстановления понятия души.

Апофатическое очищение понятия души в философской и религиозной мысли Запада находится только на самой ранней своей стадии. Остатки бывших спиритуалистических доктрин вошли в этот процесс только вопреки самим себе, как наименьшее зло по сравнению с “тоталитарным” позитивизмом, который считает себя естественным философским выражением научного знания. Сегодня настала пора применить такой подход уже не с робостью и как бы с сожалением, а сознательно и целенаправленно. Это объясняется тем, что *via negationis* (лат. путь отрицания), если пройти его до конца, уже позволит распознать вырисовывающиеся из глубины подлинные черты понятия души. Каковыми могли бы быть основные тематические направления “негативной” психологии, достойной такого названия? Опираясь на перспективы уже открытые нейронауками, искусственным интеллектом, кибернетикой и т.д., мы будем рассматривать, как посторонние душе, все функции психического порядка, по поводу которых можно предположить, что они когда-нибудь смогут искусственно воспроизводиться в лаборатории.

В течение долгого времени в рамках разных философских систем, в остальном сильно отличающихся друг от друга, душу понимали как невидимую и неосязаемую сущность,двигающую телом, определяющую его функционирование, им управляющую. Это несколько наивное представление было вытеснено в результате прогресса научного знания. Но задолго до появления “нейронального человека”, некоторые, более требовательные умы как в Европе, так и в Азии, уже предвидели несостоятельность подобного представления. Чтобы душа могла двигать телом как в смысле физического передвижения, так и в смысле восприятия, эмоции и т.д., она сама должна была бы располагать целым набором органов, способных приспособливаться к соответствующим органам тела и управ-

лять ими, как орудиями. Но эти гипотетические органы души, в свою очередь, нуждались бы в том, чтобы их привели в движение, из чего следует неизбежный регресс в бесконечность. Стало быть, душа не имеет ни глаз, ни ушей, ни рук, ни ног и не располагает никакими органами и никакой собственной физической энергией. Приписывать ей все это значило бы возродить миф о *гомункулесе*, находящимся где-то в теле и обуславливающим все движения конкретного человека.

Подчеркивая это, мы признаем, что у души нет никакого общего измерения с телом, хотя это составило бы условие возможности их взаимного приспособления<sup>11</sup>. Невозможность какой бы то ни было “смежности” между душой и телом ведет, однако, к пересмотру представления, вызванного самым обычным психологическим ощущением того, что душа находится где-то “в” теле. На самом деле, душа не больше внутри тела, чем вне него. Она просто находится в другом измерении. Было бы вполне уместно покончить с овеществлением психики, в соответствии с которым душа представляет собой туманную сущность или неопределенное сияние, – такой образ души свойствен теориям спиритов XIX в., с трогательной наивностью пытавшихся уловить ее в момент выхода из тела умирающих.

Но если душа не пристраивается и не приспособляется к телу, как это бывает между двумя физическими объектами, если она находится в совсем другом онтологическом измерении, то она не может быть ни органически связана с каким-либо телом, ни следовать всем превратностям его истории. Ее прочная связь с пространством всего лишь кажущаяся, а связь со временем – столь же нестойкая. Апофатический подход, примененный к душе, вносит вклад в разрушение одного из самых непоколебимых убеждений здравого смысла: индивидуальность души в том виде, в котором она вытекает из ее особого отношения – к добру ли это или ко злу – к телу, право собственности на которое она отстаивает. В конце этого *via negationis* – *пути отрицания* вырисовывается идея безличностного, доличностного и сверхличностного характера души.

Вместе с тем, если душа в качестве как бы бесстрастного свидетеля и в самом деле парит над конкретными личными субъектами и над их судьбой, тогда становится невозможным утверждать, что именно она в них “мыслит”, подразумевая под мыслью выполнение таких умственных функций, как память, суждение, мышление, во-

---

<sup>11</sup> В этом состоит главный смысл радикального различия, установленного Декартом, между мыслящей и пространственной субстанцией, а также между их соответствующими атрибутами и формами бытия. Это, как известно, не помешало Декарту рассуждать о вероятном местонахождении души внутри тела (знаменитая “пинеальная железа”) и приписывать ей способность передавать моторный импульс “животным духам”.

ображение и т.д. Ведь эти функции никогда не действуют в пустоте, а всегда в контексте особого взаимодействия между субъектом и миром, эффективного в определенном месте и в определенное время. Именно такого рода включения в пространство и время лишена душа. Она не более способна привести в движение умственные органы, чем нервы и мускулы физического тела. Другими словами, истинный субъект акта мышления, восприятия и желания – это не душа, а сам организм в постоянном диалоге со своей средой. Негативная психология сходитя в этом пункте, хотя и в совершенно иной перспективе, со взглядами современных нейрофизиологов, для которых функционирование мозга (кстати, неотделимое от функционирования всего остального организма) составляет необходимую и достаточную причину разворачивания умственных представлений.

Что же остается от души после того, как она лишилась своих традиционных прерогатив? В некотором смысле – ничего, если правда, что вся конкретная психическая жизнь может быть в конце концов приписана структурам и функциям организма. В действительности же, остается основное: если душа не присутствует на сцене мира, то это по той причине, что она держится как бы позади, невидимая и немая. Но без нее, без света сознания, который она распространяет на события и персонажи мира, эти последние даже не были бы проявлены. Не было бы ни жизни, ни мысли, ни действительности, ни субъективности.

Центральному вопросу философии: “Почему есть нечто, скорее чем ничто?” – одно только присутствие души приносит ответ, который, по правде сказать, сам по себе тоже загадочен. Мы, конечно, можем отождествлять душу с чистым принципом сознания, с этим радикальным ядром самоидентичности, о которое будут вечно разбиваться редукционистские попытки, но мы все еще не умеем определять онтологический статус сознания. Душу нельзя схватить, как предмет. Когда в результате какого-то интроспективного подхода нам кажется, что мы ее “поймали”, в этот же момент она укрывается у самого истока взгляда, на нее направленного. Она ускользает от взгляда не потому, что отдалена, скрыта или слишком тонка для нашего восприятия, а вследствие чрезвычайной близости, совпадения с ослепительным световым источником, освещающим для нас вселенную. Единственное, что можно изначально утверждать о душе, это то, что она “есть” в радикально ином смысле, чем феноменальные реальности, субъекты или объекты. Слабая уверенность, но вместе с тем – драгоценная точка опоры для восстановления доктрины души, приспособленной к требованиям нашего времени.

Даже набросок возможного плана восстановления души в ее утраченных правах занял бы слишком много места. Можно, однако, сформулировать некоторые его общие принципы. Первый, и самый

важный, касается необходимости понять наконец, что, если душа и в самом деле некоторым образом присутствует в нас, она одновременно бесконечно превосходит каждого из нас. Выше мы определили ее как призвание, как силу вырывания самого себя из сферы конечности, как требование трансцендентности. Душа каждого из нас не является прежде всего “его” душой, в смысле личной принадлежности. Отношение принадлежности, если таковое существует, следует осмысливать прямо противоположным способом: существование каждого как бы прикреплено к этой таинственной силе, которая предшествовала нам в бытии, и чья действенная полнота зовет нас изнутри – то ностальгически, то тревожно – к осуществлению надындивидуальной судьбы.

Следовало бы, может быть, пойти наперекор этим натуралистическим концепциям души, которые, в попытках определить ее, прежде всего ссылаются на индивидуального человеческого субъекта, и стараются локализовать в нем присутствие центральной инстанции, заботящейся о содержании его биологической жизни и регулирующей его поведение. На следующем этапе приверженцы этих доктрин, конечно, могут задать себе вопрос, нельзя ли расширить это понятие, применяя его – более или менее метафорически – к другим типам живых существ (животным и...) или к группе (коллективная душа), к космосу (душа мира), даже к самому Богу, однако они продолжают ссылаться преимущественно на человека как на личность, будто именно она и составляет несокрушимую и непреодолимую реальность.

Этому пути широко следовали на Западе, по крайней мере, со времен Аристотеля<sup>12</sup>. Душа, прежде всего человеческая, рассматривалась как реальность, несомненно возвышенная, но конечная, полностью или частично обусловленная, интегрированная во всеобщий порядок и/или подчиненная Богу. Сегодня, как кажется, настал момент, чтобы эту перспективу перевернуть. В сущности, задача могла бы состоять в том, чтобы исходя из надындивидуальной реальности души, постараться познать ее в таком аспекте опыта, в котором она была бы “сама собой”, и только затем задаться вопросом об ее антропологическом измерении, т.е. исследовать те возможности, которые она сохранила, чтобы освещать и направлять человеческое бытие, несмотря на кажущийся упадок, который она в нем претерпела. Эта новая психология – мы не должны забывать, что она является лишь естественным продолжением апофатического пути – может, по моему мнению, развиваться преимущественно в трех направлениях: медитативном, спекулятивном и этико-религиозном.

---

<sup>12</sup> Напомним все же, что сам Аристотель различает в душе рассудочную часть (*Noûs*), которая превышает личность. Это понятие будет заново использовано и систематизировано Аверроэсом в его теории интеллекта-агента.

Первый подход был бы в некотором смысле экспериментальным. Он состоял бы в том, чтобы придать практике медитации философский, а не исключительно религиозный смысл или еще меньше смысл благоговейного богочитания. В отрицательном плане его можно было бы определить как систематическое усилие, направленное на разрыв с укорененными привычками, которые непрерывно побуждают нас превращать принцип сознания в предмет мысли, в сущность, которую можно было бы концептуально постичь или, по крайней мере, представить. Не следует пытаться “видеть” душу, даже и с помощью эйдетической интуиции, нужно скорее чувствовать ее присутствие, и в то же время понимать, что раз душа окутывает все наши действия и мысли, то она существует по праву, а не только по факту; понимать, что она необусловлена и беспредельна. Одним словом – стремиться скорее испытать бессмертие, чем доказывать его.

Эта концепция могла бы в свою очередь породить подход спекулятивного характера, предназначенный служить посредником между “мистической” уверенностью, достигаемой в медитации, и очевидностями – на первый взгляд противоположными – чувственного восприятия. Суть этого подхода состояла бы в том, чтобы попытаться осмыслить процесс, в ходе которого всеобщая или божественная душа соглашается спрятаться за кажущейся непроницаемой густотой физического мира и одновременно как бы подвергнуть себя дроблению и деградации, проходя через бесконечное множество в разной степени ограниченных существ, населяющих эту вселенную – невежественных и страдающих. Именно на этом уровне любая доктрина души, если она хочет преодолеть стадию простого субъективного излияния, остро нуждается в сопоставлении с картиной мира, выработанной науками.

Если, наконец, правда, что присутствие души ощущается прежде всего через более или менее ясное сознание призванности к сверхчувственной судьбе, нельзя не сделать из этого вывод, что подлинная доктрина души должна найти свое логическое завершение и свое окончательное оправдание в теории действия, свободы и спасения. Сегодня, как и вчера, она не сможет избежать необходимости дать ответ на два последних кантовских вопроса: “Что я должен делать?” и “На что я могу надеяться?”<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Что касается первого вопроса: “Что я могу знать?”, он неизбежно встает – естественно, вне рамок всякой кантовской ортодоксии – в связи с созерцательным и спекулятивным подходами.

# СТОЛИКИЙ РУДРА, ИЛИ ОНТОЛОГИЯ ВИРТУАЛЬНОГО

(по рассказам “Йогавасиштхи”)

*Дэйв Девнарайн*

“Йогавасиштха” (“Yogavāsiṣṭha”, далее – ЙВ) – монументальное произведение (более 27 000 стихов), созданное в Кашмире между IX и XIII вв. Как следует из названия, оно содержит наставление (йогу) легендарного мудреца Васиштхи (одного из семи провидцев, упоминаемых в Ведах), адресованное юному принцу Раме, будущему герою Рамаяны. ЙВ традиционно считается философским приложением к “Рамаяне” (как “Бхагавадгита” или “Мокшадхарма” считаются приложениями к Махабхарате). Однако спекулятивные части сочетаются в ЙВ с рассказами и примерами фантастического характера. Контраст между традиционной строгостью философских рассуждений, яркостью рассказов и верой в преображающую силу воображения сделали ЙВ уникальным произведением как индийской, так и западной религиозно-философской литературы<sup>1</sup>.

С точки зрения определения природы души основной интерес ЙВ заключается не столько в ее теоретических выкладках, сколько в описании приключений (метаморфоз), происходящих с ее персонажами. Если принимать во внимание лишь дидактические части ЙВ, то может показаться, что Васиштха опирается на классическую основу брахманистской философии: идею иллюзорности “я” как эмпирического “эго” (*аханкара*)<sup>2</sup> и подлинную реальность Атмана (индивидуальной души), тождественного Брахману (Абсолюту, Мировой душе или Духу)<sup>3</sup>. Более внимательное чтение произведения показывает, что оно не ограничивается ведантийскими категориями, а включает себя ряд идей буддийской школы виджнянавада (фундаментальная роль ума и воображения вплоть до достаточно радикального идеализма) и кашмирского шиваизма (подчеркивание тесной связи между феноменальной действительностью и Абсолютом<sup>4</sup>). В целом, однако, понятие души остается в рамках того интеллектуального контекста, в котором оно было выработано (ЙВ описывает себя как *sarvasiddhāntasiddhānta* – “точка зрения, включающая в себя все точки зрения”<sup>5</sup>).

Истинная же оригинальность ЙВ – особенно в вопросе о тождестве личности – выражается в первую очередь в рассказах Васиштхи. В них действуют и мыслят *дживы*<sup>6</sup> – конкретные личности, живые существа или индивидуальные души, не знающие оппозиции между “эго” и Атманом, поскольку они суть и то (в эмпирической действительности) и другое (по их сущности). Определение индивидуальной души совпадает с определением “я” как общим

термином, включающим в себя все аспекты личности – эмпирические или метафизические. В качестве эго *джива* проявляет все признаки своей конечности – она обладает телом, подвержена желани-ям и уносится в вихре трансмиграции. В то же время она связана с Атманом, который представляет ее абсолютную природу, всегда в ней присутствующую, даже когда сама она отождествляет себя с эго. Благодаря такому двойному определению *дживы*, действие рассказов ИВ развивается не столько на эмпирическом уровне, соответствующем эго, или на метафизическом уровне, соответствующем Атману, сколько в промежуточном пространстве, объединяющем и одновременно разделяющем два эти уровня: эго наблюдается в горизонте Атмана, и Атман достигается через преодоление эго. ИВ скорее указывает путь к освобождению, чем представляет определенную точку зрения. В рассказах достаточно пространства, чтобы “я” могло осуществить себя как в своих иллюзиях, так и в своей истине. Подобно классической адвайта-веданте, ИВ стремится обнаружить неэмпирическое ядро души, освобождая его от отождествления с внешними формами. Но, признавая эту цель, она осознает, что опорная точка для достижения Абсолюта-Атмана может находиться лишь в той феноменальной реальности, которую переживает *джива*. Феноменальный мир должен быть преодолен, но Абсолют открывается именно в нем и через него. Такова функция метаморфоз, которым подвержены *дживы* в феноменальном мире. Вне него, преобразившись во что-то другое, *джива* поднимается над собственным эмпирическим существованием.

Учитывая множественность метаморфоз индивидуальной души, мы должны попытаться дать ей новое определение. Анализ рассказов об этих метаморфозах – самый эффективный метод для обнаружения фундаментальной, но скрытой природы души. Рассказы не просто иллюстрируют дидактическую часть текста, они способствуют возникновению нового смысла, который обогащает философию, и сам по своей сути уже принадлежит философии.

## ЕДИНСТВО ИНДИВИДУАЛЬНЫХ ДУШ

Иллюзорная в своей феноменальности *джива* обретает смысл и истинность лишь когда ее понимают как тождественную Брахману. Второе не менее важно, чем первое, на что обычно обращают внимание. Оно создает противовес рефрену об иллюзорности феноменальной действительности и равновесие между идеями всего и ничего, между реальностью мира и его же пустотой. Разные в феноменальном плане *дживы* в силу своих эмпирических характеристик тождественны друг другу по своей сути, благодаря связи, которая объединяет их с Абсолютом. Равенство расстояний между каждой из них и Брахманом<sup>7</sup> позволяет рассматривать их коллективно,

в перспективе их общего участия в этой Мировой духовной основе. К знаменитому “Великому речению” (*mahāvākya*) упанишад *tat tvam asi* (“Ты есть То”), т.е. индивидуальная душа есть Брахман, находящемуся в центре учения адвайты веданты, ЙВ добавляет новое содержание, позволяющее пересмотреть отношение между личными душами. В учении, передаваемом Шветакету его отцом, раскрывается присутствие Брахмана в эмпирической действительности и тождество между этим наивысшим принципом и человеческой природой, определенной как Атман<sup>8</sup>. Признание вертикальной связи между индивидуальной душой и Брахманом оставляет в тени (или лишь косвенно намекает на) значение для личных душ того факта, что все они и на горизонтальном срезе разделяют ту же сущность. Вклад ЙВ проявляется именно в том, что она способствует пониманию горизонтальных отношений между *дживами* и Брахманом. Ссылка на Брахмана как на основу всех душ призвана показать несостоятельность особых характеристик, в которых мыслит себя личная душа, и дарит ей взамен полное самоосуществление в Абсолюте. Индивидуальные специфики отпадают и чувство индивидуальности уступает место признанию общности судьбы каждой души со всеми остальными. *Единичность* Брахмана (реальность, вне которой ничто не может существовать) и *со-единение* между Брахманом и Атманом определяют *единство* индивидуальных душ. Метафора волны или капли воды, сливающейся с необъятностью океана, дает самое точное представление об этом соотношении. Каждая волна существует только как часть единого целого, в котором исчезают ее индивидуальные характеристики, и – благодаря слиянию с этим целым – она обретает общность со всеми другими волнами, которые подвержены той же судьбе. Слияние в океане Всеобщей духовной основы сопровождается единством индивидуальных элементов, которые прежде ощущали себя как различные существа.

Ощущение отдельного существования возникает у души в результате ложного отождествления с *аханкарой* (эго), и под влиянием представления о мире как поле битвы желаний и корыстных интересов множества эго, которые склонны к преувеличенной оценке самих себя — самомнению (*abhimāna*) и привычке все сводить к реальности собственного феноменального опыта. Сознание тождества индивидуальной души и Брахмана уничтожает такое ощущение: «Подвергнутое наблюдению ощущение “я” и “ты” исчезает; знание этого сжигает подобное ощущение»<sup>9</sup>. Уничтожение эго проявляется в стирании границ, которые очерчивали территорию каждой души и изолировали ее от всех других. Разделение между “ты” и “я” составляет один из видов незнания (*avidyā*): “После отбрасывания идей “ты” и “я”, происходит осознание того, что не существует ни “ты”, ни “я”, ни что-либо другое, или, что каждое существо есть все”<sup>10</sup>. В строгом смысле, “ты” и “я” не соответствуют никакой реальности



ти — помимо их чисто феноменального бытия, — они только представляют следы момента, предшествующего раскрытию Брахмана, момента фрагментации душ и самоутверждения каждой индивидуальности: “[Идея] мира, “ты”, “я” и тому подобное представляет, как говорят, ошибочное видение души; пока оно существует нет освобождения”<sup>11</sup>.

Соединение всех в одном центре требует более четкого определения связи между частью (*aṅga*) и целым (*aṅgin*) или между особыми (*vyasṭi*) душами и Совокупностью всех (*samaṣṭi*) душ. Хотя все души сходятся в Брахмане — общей духовной основе, эта последняя не является результатом их сложения. Представление о Брахмане как о совокупности личных душ означает непонимание его роли как основы (того, что он сам зависит от *джив*, которые ему предшествуют) и продолжение иллюзии разделения между душами (которые он должен объединить)<sup>12</sup>. Существование Абсолюта предшествует всему и не может быть составлено объединением разбросанных частей: “Рама, не существует ни индивидуальной души, ни множества индивидуальных душ, ни совокупности душ, которая была бы похожа на гору”<sup>13</sup>. Это не отменяет объединяющую функцию, но она соответствует природе Брахмана, а не условию его существования. Брахман является *sūtrātman*, который связывает все существа, как нить — жемчужины ожерелья: “Как нить связывает сотни жемчужин, так и Атман, будучи невидимым, присутствует в ста тысячах существ, объединяя их”<sup>14</sup>. Однако в отличие от жемчужин души не остаются разрозненными единицами. В Брахмане каждая *джива* сливается с целым, как и все остальные: она не просто часть целого, а само целое в его совершенстве.

Тождество *дживы* Брахману влечет за собой перенос на *дживу* всех его характеристик. В итоге феноменальная действительность приобретает не только реальность, но еще и признаки вечности и неразрушимости, которые присущи Брахману: “Наблюдаемый мир имеет ту же форму и ту же неразрушимость, [что и Брахман]; [этот мир], лишенный существования, представлен так, как будто он существует вечно”<sup>15</sup>. Из конечной и несовершенной реальности (эго) “я” превращается в реальность, которая (как Брахман), не имеет ни пространственных, ни временных границ, все в себе совмещает и сияет собственным светом: “[Знай, что ты] не ограничен пространством, временем или чем-либо другим, вполне прозрачен, саморожденный, [повсюду] распространенный, присутствующий во всем, чистый разум, единственный и ничем незапятанный”<sup>16</sup>. *Джива* обретает ту же форму (*ekaṅga*), что безначальный и бесконечный Абсолют, и наслаждается тем же блаженством, что и Брахман: “После того как ты осознал [сущность Брахмана], твое эго исчезает; отрекшись [от него], будь свободен от тела, будь велик [как Брахман], той же формы [что он], со спокойным сознанием и совершенно самоудовлетворенным”<sup>17</sup>. Могущество *дживы* ничем не уступает

могуществу богов: “Все то, что совершают Брахма, Индра, Вишну и Варуна, я тоже могу осуществить в моей форме чистого сознания”<sup>18</sup>. Расстилаясь на всю вселенную, *джива* несет в себе весь феноменальный мир: “Я небо, *акаша*, совмещающее солнце, части света и ветер, я – формы горшка или куска ткани, поистине, то, что я есть, это Брахман”<sup>19</sup>. “Я” связан не только с Брахманом, но через него со всеми предметами восприятия: “Как растительный сок в листьях, в цветах и фруктах, ты присутствуешь повсюду в недрах миров, ты состоишь только из чистого сознания, ты существуешь везде и всегда. Как же ты можешь быть убежден, Кача, что ты обладаешь эго и личной формой ?”<sup>20</sup>. Совпадение между индивидуальной и Всеобщей душой в самой сердцевине “я”, в “пространстве сердца”, где реализуется ее истинная природа как Атмана, составляет главное открытие всех форм бытия. Бесконечно малое и бесконечно великое сходятся в этой парадоксальной точке, которую Шандилья уже описывал в “Чхандогья-упанишад”, как “меньше, чем рисовое зерно” и “больше, чем земля, промежуточное пространство, небо, все эти миры”<sup>21</sup>.

Прекрасной иллюстрацией этого анализа служит рассказ о ста Рудрах<sup>22</sup>. В нем и Всеобщая духовная основа и индивидуальные души вовлечены в одно приключение на грани сна и реальности.

1) [Вступление] *Монах, посвятивший себя медитации и духовной жизни, как-то принимает решение – “ради игры (līlārtham)” – поэкспериментировать с жизнями людей. Он сразу же мысленно превращается в персонаж по имени Дживата.*

2) [Цикл метаморфоз] *Напившись допьяна, Дживата засыпает и видит во сне брахмана, с которым он себя отождествляет. Продолжение рассказа состоит из серии превращений, обусловленных чередующимися мыслями и снами персонажей: брахман становится принцем, который в свою очередь превращается в великого монарха, затем происходит поэтапный переход от состояния монарха к состоянию небесной нимфы, лани, вьющегося растения, пчелы, слона, опять пчелы, дикой утки, лебедя Брахмы и, наконец, Рудры.*

3) [Достижение истины] *Рудра разъясняет весь состоявшийся процесс. Он раскрывает иллюзию, которой подверглись все персонажи, и указывает на их фундаментальное единство. Он будит монаха, затем оба будят Дживату, который их сопровождает к брахману, и т.д., до момента пробуждения лебедя Брахмы. Все персонажи в конечном итоге признают, что они тождественны Рудре, или, что они представляют сто ликов Рудры. Тот же советует каждому из них вернуться к своей собственной жизни и довести ее до конца прежде, чем они с ним соединятся.*

Цикл метаморфоз открывается с превращения монаха в Дживату, чье имя прямо образовано от слова *джива* – индивидуальная душа. Его присутствие служит знаком того, что весь данный рас-

сказ – это представление пути, пройденный душой от момента, когда она претендует на автономию, до поглощения в Брахмане. Появление Дживаты следует капризу монаха, его желанию позабавиться, но оно отвечает и необходимости духовного развития этого персонажа, так как дает ему возможность осознать и воплотить его неудовлетворенные, затаенные желания и тем самым очиститься и освободиться от них. Рождение Дживаты означает потерю душевной умиротворенности, достигнутой монахом в ходе длительной практики медитации, и возвращение к душе, замкнутой на эго. В конце рассказа образ Рудры представляет завершение серии воплощений души. Но Рудра – не просто очередной персонаж, он тот, благодаря кому все остальные раскрывают свою собственную сущность. Последний в рассказе Рудра является первым в метафизическом плане; он тот, кто ретроспективно служит оправданием всего процесса, предшествующего его появлению. Стало быть, рассказ о ста Рудрах – это история странствий души на пути к ее истинной родине – Всеобщей духовной основе. Между начальным моментом и моментом пробуждения она должна пройти через множество состояний, представляющих почти все возможные формы, в которые душа может воплотиться в ее земном существовании (чередование социальных категорий — брахман, принц, мужских и женских персонажей, разных форм живых существ — люди, звери, растения). Освобождение не может быть достигнуто прежде, чем индивидуальная душа не очистится от кармических следов и от желаний, которые приковывают ее к земному существованию и заставляют продолжать перевоплощаться. Каждый этап перевоплощения отвечает какому-нибудь желанию, отягощающему душу и не дающему ей полностью себя осуществить: желание монаха узнать простую жизнь, желание брахмана пережить состояние принца и т.д. Прежде чем “стать тем, что она есть”, душа должна будет преодолеть эти желания и вместе с ними — возобновляющуюся иллюзию что будто-то бы она сводится к каждой из этих особых судеб, в которые вовлекается благодаря своему воплощению.

Общая черта всех персонажей до их встречи с Рудрой – это их самоотождествление с существованием, которое им суждено вести в определенном месте и времени, и их неспособность мыслить себя вне рамок этой специфической идентичности. Каждый из них – независимое существо с твердо установленными границами, подвижное исключительно защитой собственных интересов. Замкнутость каждой души в своей собственной умственной сфере мешает ей признать существование других душ и, соответственно, свою связь с ними. Она представляет собой монаду, которая живет, замкнувшись на самое себя, и не может себе представить, что она — лишь элемент более обширного целого, которое придает смысл и ее отдельному существованию. Открыв Брахмана и узнав, что она лишь одна из многочисленных форм Абсолюта, *джива* перестает чувствовать се-

бя одинокой и признает, что ее претензии на единичность не более оправданы, чем претензии остальных душ. Эта коллективная проекция в Брахмана устраняет солипсизм и обеспечивает возможность связи между душами<sup>23</sup>. Встреча индивидуальных душ происходит во Всеобщей духовной основе: “Индивидуальные души, которые нарицательным в своем воображении монах, имели каждая свой собственный мир; они видели друг друга лишь благодаря знанию Рудры”<sup>24</sup>. Кажется бы, между брахманом и небесной нимфой, между принцем и пчелой, нет ничего общего, но тем не менее сознание их общности с Рудрой влечет за собой их солидарность. До тех пор, пока индивидуальная душа не осознала эту связь с Всеобщей основой и всеми остальными душами, ей суждено жить в мире иллюзий и подчиняться циклу перерождений: “Подобно камню, который, оторвавшись от горы, скатывается все ниже и ниже, душа, оторванная от высшего Атмана, впадает в сон, представляющейся ей реальностью. От этого сна она переходит к другому; попадая из сна в сон, она ошибочно воображает, что все это нечто реальное”<sup>25</sup>. Первоначальная ошибка, из которой следует весь ряд событий, описанный в рассказе, есть забвение единства души с ее жизненным источником: вместо того чтобы сразу соединиться с остальными душами в лоне Рудры-Брахмана, монах выбирает одну особую судьбу, он решает быть кем-то, вместо того чтобы быть всем и каждым. Эта приверженность лишь одному существованию в ущерб целостности есть признак незнания. Проникновение сквозь завесу видимости требует предварительной подготовки души к проявлению истины. В рассказе описано, как происходит “духовная настройка” каждой души по отношению к остальным, уже пробудившимся, душам (Рудра “устанавливает контакт” с умом монаха, оба они “устанавливают контакт” с умом Дживаты и т.д.). Тем самым весь цикл перерождений прокручивается в обратную сторону и все возникшие на пути ошибки исчезают одна за другой.

Открытие истины поражает персонажей. Текст описывает их оцепенение в этот переломный момент откровения. Рудра и монах только что разбудили Дживату, и все персонажи обмениваются первым взглядом: “Они остались на мгновение безмолвными, неподвижными, как нарисованные фигуры”<sup>26</sup>. Здесь их подстерегают две неожиданности. С одной стороны, каждая душа обнаруживает непрерывность между собой и остальными душами, о существовании которых всего лишь мгновение до этого она даже не подозревала. Выясняется, что монах, принц, нимфа, пчела и Рудра воплощают разные аспекты одной и той же судьбы, что они играют в той же пьесе, независимо от пространственной, временной, социальной или биологической дистанции между ними. Но с другой стороны, персонажи обнаруживают свою идентичность с высшим принципом: будучи единособенны с Рудрой, каждый из них сам становится Рудрой, и, следовательно, Рудра может быть описан и как единая Мироздание

душа, которая включает в себя все личные души, и как каждая из личных душ, совпадающих с Мировой душой (в этом смысле говорится о “ста Рудрах” и даже о “сотне сотен Рудр”<sup>27</sup>). Таким образом единство персонажей осуществляется через их общую проекцию в Рудру, несмотря на то что в эмпирическом плане они продолжают представляться различными существами: “Они остались потрясенными тем, что составляли лишь одно единственное существо в столь множественных формах”<sup>28</sup>. Если снаружи – разнородность и хаотическое чередование разных фигур, то включение их в одну непрерывную цепь, укорененную в высшем принципе, придает каждой из них новый смысл. Рудра представляет принцип связности, обеспечивая осмысленность всего хода событий, объединяя и определяя место каждой души, исходя из абсолютной точки зрения. Рудра осуществляет горизонтальную связь между душами, обреченными, как казалось, на случайное и одинокое существование. Будучи вечным принципом, равным самому себе, в то время как другие существа появляются и исчезают, он позволяет душам приобрести прочную опору и преодолеть недостатки, связанные с их конечностью. Благодаря Рудре, многочисленные перипетии рассказа организуются вокруг единой интриги, вместо того чтобы рассеиваться в беспорядочную россыпь незавершенных жизненных эпизодов.

## НЕРАЗЛИЧИМОСТЬ ИНДИВИДУАЛЬНЫХ ДУШ

Отождествляясь с Рудрой, персонажи осознают, что все они связаны единой историей, выходящей за пределы отдельного существования каждого из них. Но благодаря этой связи они могут и дальше пребывать в своей индивидуальной оболочке, пока не достигнут стадии, на которой полностью утратят свои личные характеристики. На ней утверждается не просто единство душ, а их тождественность друг другу. Таковы два одновременных следствия, вытекающие из раскрытия связи между индивидуальными душами и Брахманом. Они ведут к окончательному стиранию границы между “я” и “другими” и признанию прямой связи между ними, обусловленной их совместной принадлежностью Брахману. Употребление терминов “идентичность”, “тождество” (*tadātmatā*) здесь не совсем уместно, так как они предполагают пред-существование отдельных элементов. Необходима терминология, которая бы точнее передавала тонкость и зыбкость отношений между душами. В самом тексте используются термины “нераздельность” (*abhinnaṭā*) или “не-инаковость” (*ananyatva*), описывающие реальность этих отношений с точки зрения Абсолюта, но в то же время указывающие на момент, когда еще непробужденные души мыслили себя отделенными друг от друга. Трудность в представлении нераздельности между “я” и “другим” состоит, частично, в том, что язык, приспособленный лишь для выра-

жения эмпирического опыта (vyāvahāra), используется для выражения абсолютного плана реальности (paramārtha). В последнем нет ни “я”, ни “другого”, а есть один Брахман, который содержит в себе и то и другое.

Это расхождение в уровнях высказываний о действительности, из которых первый соответствует обыденному опыту персонажей, а второй – раскрытию высшего смысла, широко обыгрывается в рассказах. Что отвечает педагогическому замыслу ЙВ – наставлению персонажей, пребывающих в плену иллюзий и сомнений. Поражает естественность и легкость сопоставления этих разных уровней. Сбивая с толку читателя/слушателя, и лишая его всех привычных ориентиров, рассказы ЙВ способствуют ускорению осознания действительности. Особенно рассказ о ста Рудрах. Момент достижения истины наступает в то самое мгновение, когда персонажи еще мыслят себя независимыми личностями, одновременно понимая, что связаны со всеми другими. В это мгновение, когда эмпирический мир и абсолютная реальность соприкасаются, личная идентичность как бы колеблется, стараясь сохранить равновесие между своим самоутверждением и растворением в высшем принципе; “я” уже не совсем “я сам”, но еще и не “другой”. Это переходная зона, в которой душа – в ожидании своего самоосуществления – продвигается наощупь. Вот как описываются противоречивые чувства персонажей: “Когда монах увидел перед собой Рудру, и понял, что он [Рудра] являлся также Дживатой и всеми остальными, он был удивлен, хотя это не было поводом для удивления”<sup>29</sup>, “они были одновременно пробужденными и непробужденными, удивленными и неудивленными”<sup>30</sup>.

Нераздельность между душами не означает совпадения во внешних чертах. Она есть следствие взаимопроникновения этих душ, которое само обусловлено их отдалением от своего эго и поглощением в Абсолюте. Сила и уровень близости, предполагаемые этим отношением, выражены в метафоре волн: “Как волны смешиваются в силу своей способности перетекать (одна в другую), так и личные души соединяются в силу своей природы чистых умов”<sup>31</sup>. Под этим углом зрения разница между душами исчезает, так как они не просто пребывают в Рудре и связаны, находясь в нем, а сами являются Рудрой и составляют одно и то же существо, в котором больше невозможно различить кто есть кто. Другими словами, каждый персонаж составлен из всех других, и это обстоятельство вызывает у них такое же удивление, как и осознание их единства. Таким образом, одновременно с раскрытием своей истинной природы в Рудре, Дживата обнаруживает свою нераздельность с монахом и другими персонажами: “Рудра, Дживата и монах составляли одно и то же существо в трех телах”<sup>32</sup>.

Тема “нераздельности” отсылает к теме преодоления идеи “другого”. Более, чем какое-либо известное мне философское произведе-

дение, ИВ придает содержание и смысл формулировке Рембо “я есть другой”, и его обратному выражению “другой есть я”. “Другой” здесь не тот, кто остается всегда на некотором расстоянии, а тот, кто с самого начала присутствует в личности и выявляется, когда она представляет себя за пределами своего нынешнего существования. Индивидуальная душа нераздельна с “другим”, так как она превосходит рамки каждой данной идентичности, выступает впереди самой себя и непрерывно преобразовывает свое бытие, включая в себя все, что сначала казалось ей чуждым. Каждая из отдельных фигур, в которых выражается “другое”, составляет частицу “я” в его тождестве с Брахманом и всеми душами, которые он в себе содержит. Следовательно, “я есть другой” и потому, что “я” не сводится к временной идентичности (не равно самому себе), и потому, что в абсолютном плане оно связано со всеми идентичностями, кажущимися другими (оно есть все другие). Раскрытие “нераздельности” между монахом, Живатой и пчелой указывает на проницаемость границ между “я” и “другим”: другое не существует или в некотором смысле существует только оно, и в каждой из этих “других” душ монах может узнать самого себя.

Иманентность “другого” моему собственному “я” приводит к расширению концепции личной идентичности. Она не ограничивается формой, которую принимает “я” в отдельный момент, а требует внимания ко всем другим реальным и потенциальным формам, содержащимся в душе и составляющим ее истинную природу. Идентичность следует рассматривать не как то, что придает душе некий ограниченный статус, а как динамичную и постоянно меняющуюся реальность, открытую многообразию жизненных выборов. Такой подход противоречит тавтологической концепции идентичности ( $я = я$ ). Бесплодное нарцисстическое уравнение, которое можно повторять до бесконечности ( $я = я = я$  и т.д.), характерно для личности с застывшей идентичностью, не способной к самообновлению через самопреодоление. Включение “другого” означает, что идентичность более не связана с необходимостью точного самовоспроизведения, а совместима с изменчивостью, развитием, разрывом с самой собой. Используя различие, предложенное Полем Рикером, можно сказать, что идентичность относится не только к тому, что тождественно, что всегда одно и то же (*idem*), но и к тому, что остается самим собой, несмотря на проход через “другое” (*ipse*)<sup>33</sup>. Именно это присутствие “другого” в идентичности-*ipse* способствует осуществлению метаморфоз, благодаря которым персонажи ИВ переживают новое воплощение, не переставая оставаться самими собой. Оно же определяет возможность парадоксальной судьбы, которая ведет их к отождествлению с самим собой, с Рудрой-Брахманом и со всеми остальными персонажами.

“Итоговая” идентичность как бы размножается в серии фигур, каждая из которых прежде казалась наделенной своей собственной

идентичностью. Эти фигуры все вместе и каждая в отдельности выражают одну и ту же идентичность, являющуюся одновременно и единой и множественной. Такой подход ставит вопросы, напоминающие “*puzzling-cases*” (озадачивающие случаи) о природе личной идентичности современной англосаксонской философии. Критика единой и неделимой идентичности основана на анализе экстремальных случаев и научных экспериментов (реальных или воображаемых): трансплантации мозга, пересаживания ума в другое тело или в несколько тел, обмена телесными оболочками, воспроизведения одинаковых ситуаций в параллельных мирах. Помещенные в философскую перспективу, эти излюбленные темы научной фантастики ясно указывают на следствия, которые в обычной действительности лишь едва намечены, существуют в виде набросков<sup>34</sup>. ЙВ совершает эту “деконструкцию” идентичности в несколько иной перспективе – не на базе научных (или псевдонаучных) предпосылок, а в рамках вполне осознанного метафизического определения индивидуальной души. Противоречивое понимание личности как единой и множественной, равной самой себе и другой, не означает поражения разума, “озадаченного” неуловимым характером предмета анализа, а представляет самое точное описание природы души.

Другой рассказ ЙВ, следуя той же “метафизической логике”, сочетающей идентичность единой личности и ее распространение на множество, казалось бы, разных существ, приводит к еще более парадоксальной ситуации. Это рассказ о Випашчите<sup>35</sup>. *Находясь на грани поражения в битве, он приносит самого себя в жертву богу огня (входит в огонь после того, как сам себе отрубил голову). В результате этого акта самопожертвования, он получает возможность вернуться в этот мир в облике четырех одинаковых принцев, благодаря которым одерживает победу в битве. Эти четыре облика различаются направлением, с которым они связаны (западным, восточным, южным, северным). Каждый из них претерпевает длинную серию приключений и метаморфоз, хотя иногда они встречаются и объединяют свои силы.*

Умножение персонажа на четыре – не пустая фантазия рассказчика. Оно противостоит иллюзорной вере в идентичность, замкнутую на одно единственное, узкое эго. Поражение Випашчиты, предвосхищенное в начале рассказа, можно истолковать как следствие подобной веры. Самообезглавливание и проход сквозь огонь символизируют отречение от эго. Освобожденный от единичности своего эмпирического существования и отождествленный с Абсолютом (здесь огонь), Випашчит обнаруживает, что он связан со всеми другими душами. Четыре формы, в которые он перевоплощается, изображают это восстановление связи с целым, ибо четыре страны света, с которыми они отождествлены, исчерпывают целостность пространства (мира и души). Достижение истины в плане Абсолюта (через испытание огнем) увеличивает силу царя: не будучи замкнутым



в границах эго, ставший четырьмя и все еще оставаясь одним, он может побороть своих врагов и преодолеть незнание. Сущность аргументации остается той же, что и в рассказе о ста Рудрах, но она обогащается специфическими чертами. Центральный персонаж (царь), тот, к которому сводятся все остальные, находится в феноменальном мире, тогда как возможный эквивалент Рудры (бог огня) только упомянут и не персонализирован. Тем самым акцент ставится скорее на связи между личными душами, чем на их имманентности Брахману. Вместе с тем нераздельность душ (царя и четырех персонажей) представлена не как нечто постепенно раскрывающееся, а как нечто изначально данное. Если в рассказе о ста Рудрах “другое” было представлено разными существами (люди/звери, мужчины/женщины), здесь оно воплощено в двойниках, в формах внешне идентичных главному персонажу. Соотношение между “одинаковым” и “другим” создается внутри самой личной души, и совсем не обязательно предполагать, что существуют разные индивиды, отличающиеся своими эмпирическими чертами.

Единый характер идентичности не отменяется ее размножением в нескольких фигурах. Каждая из четырех форм Випашчиты воображает, что действует самостоятельно, хотя все они воплощают одну и ту же извилистую, но единую судьбу: “Итак, [разные] действия выполнены Випашчитами, расположенными во всех странах света, хотя они располагают только одним сознанием”<sup>36</sup>. Отдельные фигуры не существуют самостоятельно, они лишь фасеты или отблески Випашчиты, который обладает реальностью только в той мере, в которой связан со всеми этими фигурами. Несмотря на внешнее сходство, они представляют совершенно разные формы существования и, порой, несовместимые возможности судьбоносного жизненного выбора. Их совместное участие в определении одной и той же идентичности лишь означает, что личность неотделима от множественности своих возможных судеб и не ограничивается однолинейным индивидуальным существованием. В тот самый момент, когда персонаж попадает в особую ситуации, другие стороны его идентичности связывают его с радикально иными ситуациями. Четыре формы рассказа воплощают множественность путей, открытых перед Випашчитом, и указывают на то, что душа несет в себе несметное количество возможных судеб, которые наполняют ее настолько же, если даже не больше, чем ее настоящее существование. Следовательно, душа определяется не только той судьбой, с которой она непосредственно отождествляется, но и всем тем, чего она еще сама не знает, тем, чем она еще не стала, и тем, чем, к своему благу или худу, она могла бы быть.

Иллюзия замкнутой и неизменной идентичности возникает в результате абсолютизации случайных обстоятельств, придающих личности один определенный статус. Этот остановленный кадр скрывает глубину пространства, в котором развивается реальное личное

существование. Открывая идентичность через включение “другого” и “множественного”, ИВ как бы расширяет кадр. Настоящее существование предстает в ней частичным, локальным выражением целостности виртуальных существований, с которыми душа постоянно связана. Жизнь монаха содержит также жизнь Дживаты и нимфы, а существование Випашчиты включает все события, которые ему доведется испытать через его частичные воплощения. В подобной перспективе личность обладает не одной, а бесконечным количеством жизней. Дело не столько в нескончаемом чередовании воплощений души по ходу ее перерождения, сколько в связи индивидуальной души с Брахманом и всеми другими душами. В каждый момент личность, даже если она вовлечена в свое отдельное существование, определяется в абсолютном плане через всю совокупность существований, кажущихся ей посторонними. За разрозненными судьбами четырех персонажей вырисовывается многогранная идентичность Випашчиты, включающая желания и сны каждого из них, а также множество возможных состояний и стадий личного развития. Рассказ ИВ, развертывая все эти элементы вокруг одного персонажа, одновременно представляет разные его стороны, которые в эмпирическом плане могут выявляться только по отдельности и одна за другой. Такой подход напоминает изобразительные приемы кубизма: истина персонажа раскрывается через одновременное изображение аспектов, которые в обычной действительности никогда не предстают в одном плане. Изображение на одной картине (или в одном рассказе) всех этих сторон, создает более объемный образ персонажа. Реконструкция глобальной идентичности восстанавливает в правах воображаемые и виртуальные судьбы, становящиеся тем самым неотъемлемой частью личной идентичности<sup>37</sup>.

Осознание собственной множественности подразумевает некоторую отстраненность от самого себя и от самоотождествления со своей собственной эмпирической судьбой. Понимая относительность данного существования, не воспринимая его (и себя) всерьез, мы вводим элемент игры, который выражается в чувстве самоотчуждения, в превращении себя в зрителя собственной жизни и одновременно в актера, способного перепробовать множество масок и персонажей. Мыслить себя как “другого”, приписывать себе альтернативные или параллельные биографии, словом, играть с собственной идентичностью — значит осознать присутствие “другого” в самом себе<sup>38</sup>. В том числе и через освобождение от приверженности к эго и отрешенное, бесстрастное отношение к радостям и тяготам своего эмпирического существования. В этом видении каждое индивидуальное эго выявляется как случайный и чисто временный элемент, который воплощает в определенном пространстве и времени одну из бесчисленных возможностей, предоставленных живым существам. Параллельно, через связь индивидуальной души с целостностью, судьбы других существ тоже неотъемлемы от ее судьбы.

С точки зрения Абсолюта между моим существованием и существованием других нет никакой принципиальной разницы: и “я” и “другие” временно воплощают судьбы, которые в своей глобальности составляют идентичность каждого существа, и, наоборот, разные моменты в существовании моего собственного “я” могут быть поняты как особые существования, присущие разным существам. В конечном итоге судьбы одних и других настолько тесно переплетены, что каждый может признать в “другом” выражение самого себя, буквально свое “*alter ego*”<sup>39</sup>.

Расширение поля зрения каждой души обусловлено ее поглощением в Брахмане. Составляя с ним единое целое, душа преодолевает свою конечность и соединяется со всеми другими созданиями: “О, потомок Рагху (Рама), нет на свете ничего, чего нельзя было бы увидеть, достичь или потерять, что не умирало бы, что не принадлежало бы каждому или другому. Поистине, все становится всем во все времена”<sup>40</sup>. Благодаря такому взаимопроникновению каждая душа обменивается своими характеристиками со всеми другими и признает в “другом” нераздельное с собой существо, также связанное с высшим принципом: “Я говорю, что я то, а не другое, [но на самом деле] я Атман, суть всего, познай меня таким, о сын Панду (Арджуна)”<sup>41</sup>. Не будучи более той или иной, душа может быть и такой и иной. Если в своем эмпирическом существовании ей суждено воплотить только одну или несколько из возможных судеб, в абсолютном плане она все равно связана со всеми остальными судьбами. Рудра представляет эту целостность возможностей, вмещает все воображаемые состояния, воплощенные живыми существами. Персонажи, связанные через него со всеми возможными существованиями, в абсолютном смысле уже находятся за пределами своего эмпирического бытия и несут в себе бесконечно разветвляющуюся идентичность.

Разница между реальным и возможным растворяется, когда бытие рассматривается с точки зрения Рудры или Абсолюта: возможное эмпирической действительности (так как нет уверенности, что тот или иной персонаж когда-нибудь это осуществит), реально в Абсолюте, вмещающем в себя все возможное. Сто ликов Рудры являются для каждого из персонажей более, чем возможностями, из которых только некоторые могут быть осуществлены; они уже определяют его бытие тем, что создают его тождество с Брахманом. “Онтология виртуального” указывает именно на то, что в своей сущности душа “всегда уже” определена всеми ее возможными формами, даже теми, которые не воплощены в эмпирическом мире. Именно виртуальные судьбы составляют истинное ее бытие и принадлежат более фундаментальному порядку, чем всякая данная действительность<sup>42</sup>. Их участие в понимании идентичности предполагает сближение между концептами “возможного” и “виртуального”. Если определить “возможное” как то, что может быть или не быть, (в отличие от того, чему суждено конкретно осуществить-

ся), “виртуальное” является “возможным”, которое должно стать “действительным”, хотя оно пока еще не актуализировано (в этом смысле оно противостоит скорее “актуальному”, чем “действительному” бытию). Абсолютная точка зрения, до которой возвышается ИВ, позволяет ей включить возможное в поле бытия, ибо возможные существования уже определены как виртуальные (еще не осуществленные в эмпирическом плане, но предназначенные к осуществлению с точки зрения Абсолюта) и, если следовать далее, эти виртуальные существования уже сами являются действительными, т.е. укорененными в бытии и извечно осуществленными в Брахмане. Понимание отдельного существования требует учета всех возможных существований, именно в силу того, что они рассматриваются не просто как “возможности” (которые могут и не осуществиться), а как “виртуальности”, чье неперемное осуществление предопределено в бесконечном пространстве и времени Брахмана.

Такая концепция “виртуального” соответствует признанию роли “другого” в определении идентичности. Если “я” не ограничивается настоящим существованием (случайным и конечным), имманентность ему “другого” позволяет ему развиваться во всей своей полноте. “Другое” здесь не результат перехода от одного состояния к другому (сначала я монах, затем я Дживата), оно открывается душе, пока она еще верит в свою личную идентичность. Следовательно, “я” и “другое” — одновременны (“я” и монах, и Дживата и т. д.). Чередование персонажей может быть понято лишь как уступка читателю/слушателю, который еще не дошел до истины и способен воспроизвести цепь событий лишь таким последовательным способом. В своей общей сущности (в Рудре) все персонажи сосуществуют одновременно. “Другое” — это не альтернатива, относящаяся к хронологической последовательности, а непосредственно данная часть моей идентичности. Подобная концепция придает различию между реальными и виртуальными персонажами в ИВ чисто теоретический характер, поскольку все они реальны в Абсолюте. Вопрос об эмпирическом существовании разных персонажей здесь менее важен, чем представление об их общем участии в определении многоликой идентичности. Одно дело считать, что эти персонажи существуют “на самом деле” (в эмпирическом плане), другое — полагать, что они воображаемые создания, рожденные в голове монаха. Принимая первую точку зрения, мы можем переосмыслить идентичность монаха в рассказе о ста Рудрах следующим образом: события, пригрезившиеся ему во сне, могут иметь ту же онтологическую ценность, что и события из “реальной жизни” — еще один знак того, что “реальная жизнь” не сводится к эмпирическому существованию и что душа в своей полноте включает в себя все судьбы, реальны они или виртуальны, действительны или созданы нашим воображением<sup>43</sup>.

<sup>1</sup> Для изучения философских предпосылок ЙВ (без указаний на специфическое значение рассказов) см. особенно: *Atreya B.L. The Philosophy of the Yoga-Vāsiṣṭha*, Madras: The Theosophical Publishing House, 1936; *Mainkar T.G. The Vāsiṣṭha Rāmāyaṇa: A Study*. 1955. Reprint: New Delhi: Meharchand Lachmandas, 1977; *Slaje W. Vom Mokṣopāya-sāstra zum Yogavāsiṣṭha-Mahārāmāyaṇa*. Philologische Untersuchungen zur Entwicklungs- und Überlieferungsgeschichte eines indischen Lehrwerks mit Anspruch auf Heilsrelevanz, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte, 609, Wien, 1994; *Chenet F. Psychogénèse et cosmogonie selon le Yoga-Vāsiṣṭha*, “le monde est dans l’âme”, Collège de France, Publications de l’I.C.I., fasc. 67, 2 vol., Paris: De Boccard, 1998–1999). Единственный полный перевод ЙВ (на английский язык) В.Л. Митры не всегда точен и часто отходит от оригинала (Calcutta, 1891–1899. Reprint: Delhi, Varanasi, Indological Book House, 1986–1989). Для ознакомления с ЙВ лучше обратиться к переводу нескольких рассказов (на французский язык) М. Юлена (*Hulin M. Sept récits initiatiques tirés du Yoga-Vāsiṣṭha*. Paris: Berg International, 1987) и к сокращенному переводу (на английский язык) Св. Венкатасананды (*Venkatesananda Sw. Vāsiṣṭha’s Yoga*. N.Y.: State University of New York Press, 1993). В этой статье цитаты приводятся по изданию В.Л. Пансикара (Bombay: Nirṇaya Sāgar Press, 1918 – Delhi: Munshiram Manoharlal, 1981). В настоящее время под руководством В. Слае проводится работа по восстановлению первичной версии ЙВ, известной под названием Mokṣopāya.

<sup>2</sup> Сформированный по образцу других терминов, оканчивающихся на -kāra (как omkāra) – “делающий”, “создающий”, ahaṃkāra указывает на тот факт, что я “создается”, когда мы произносим слово “я”. Против исключительно психологического видения “я” (см.: *Biardeau M. Ahaṃkāra. The Ego Principle in the Upaniṣad*, – Contributions to Indian Sociology, n° 8. The Hague, Mouton, 1965. P. 62–84; *Van Buitenen J.A.B. Studies in Sāṃkhya (II): Ahaṃkāra // J. of the American Oriental Society 77 (1), Jan.-March, 1957. P. 15–25*) подчеркивают космологическое значение этого термина, первая – в отношении упанишад, и второй – в отношении санхья. В ЙВ это значение еще сохраняется, но все же индивидуальная, психологическая сторона берет верх. См. также *Hulin M. Le principe de l’ego dans la pensée indienne classique. La notion d’ahaṃkāra*, Publications de l’I.C.I., fasc. 44. Paris: De Boccard, 1978.

<sup>3</sup> См.: “Брихадараньяка-упанишада”, II, 4, 5; “Чхандогья-упанишада”, V, 12 – V, 18. Первоначально Атман означает дыхание, принцип жизни или, еще конкретней, центральную часть тела, туловище. В “Шатапатха Брахмане” (IV, 2, 3, 1; X, 3, 5, 13) он соответствует духовной сущности, но в рамках ритуального построения личности во время жертвоприношения. Оригинальность упанишад проявилась в том, что они, не прибегая к ритуальным или магическим способам, раскрывают сущность Атмана как знак присутствия трансцендентности, достигаемой погружением в самое близкое (и самое универсальное) внутреннее содержание. Привлекая грамматическое значение слова ātman (возвратное местоимение, относящееся ко всем лицам), упанишады утверждают над-индивидуальную природу Атмана и одновременно необходимость возврата к “самому себе” для обнаружения основы, которую искали до сих пор вне себя, во внешнем мире. См.: *Horsch P. Le principe d’individuation dans la philosophie indienne // Asiatische Studien 10, Zurich, 1956. P. 79–104; 1957. P. 29–41; 1958. P. 119–142; Keith A.B. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads: 2 vol. Harvard Oriental Series 31–32. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1925.*

<sup>4</sup> Это приводит ЙВ к интуиции присутствия истинного “я” в сублимированной эмпирической действительности. В этой перспективе эго, составляющее пре-

пятствие на пути к Атману, служит одновременно знаком существования Атмана и как бы самым первым его выражением. Такая концепция близка к теме *pūrṇāhamtā* (“полноты, присущей “абсолютному ‘я’ ”), развитой в кашмирском шиваизме.

<sup>5</sup> *ЙВ*, VIb, 100, 16.

<sup>6</sup> *Īṅva* – это все живые существа, начиная с человека и животных, и кончая растительным миром. В *ЙВ* нет разрыва между разными категориями живых существ. Все они проявляют присутствие Атмана и, несмотря на свои более слабые интеллектуальные способности, звери и даже растения обладают душой и подвержены трансмиграции.

<sup>7</sup> Это равное расстояние душ по отношению к Брахману (оно же общее отсутствие расстояния по отношению к нему) соответствует онтологической позиции личных душ и согласовывается с неравенством в знании, в зависимости от уровня сознания своей собственной сущности, разного для каждой души.

<sup>8</sup> “Чхандогья-упанишада”, VI. “Великие речения”, “Ты есть то” или “Атман есть Брахман” не следует интерпретировать как синтетические суждения, связывающие индивидуальных субъектов (“я”, “ты”) с предикатами (“это”, “Брахман”). В “Найшкьямьасиддхи” (*Naiṣkarmyasiddhi*) (например, III, 28) последователь адвайты Сурешвара видит в этих предложениях одну скорее нераздельную и непосредственную истину, состоящую из взаимопроникновения двух терминов.

<sup>9</sup> *ЙВ*, VIb, 8, 3: *prekṣamānaṃ ca tan nāsti kilāhaṃtvam kadācana / etāvad eva tajjñānam anenaiva pradahyate //*

<sup>10</sup> *ЙВ*, III, 80, 17: *tvantāhatātmakam sarvaṃ vinigṛyāvabodhataḥ / na tvam nāhaṃ na sarvaṃ ca sarvaṃ ā bhavati svayam //*

<sup>11</sup> *ЙВ*, III, 1, 23: *jagattvamahamityādīr mithyātmā dṛśyam ucyate / yāvad etat sambhavati tāvaṃ mokṣo na vidyate //* См. также: *ЙВ*, III, 121, 48cd: “Заблуждения относительно творения (мира), это и т.д. рождаются из концепции различия” (*bhedabodhe hi sarga tvam ahantvādi bhramodayaḥ //*).

<sup>12</sup> Брахман играет роль “трансцендентального” принципа, так как он обосновывает реальность личных душ, но интерпретация в духе Канта влечет за собой и недоразумения: *ЙВ* не столь стремится раскрыть условия возможности феноменального опыта, сколь достичь высшую основу всего существующего. Таким образом, она проделывает именно тот путь, который осуждает “Трансцендентальная диалектика” в “Критике чистого разума”. Для *ЙВ* и адвайты веданты трансцендентальная иллюзия состоит не в том, что разум преодолевает границы опыта, а, наоборот, в неспособности превзойти феноменальный план и ограничение эмпирическими данными.

<sup>13</sup> *ЙВ*, III, 14, 19: *na jīvo'sti na jīvanām rāśayaḥ santi rāghava / na caikaḥ parvataprakhyo jīvapiṇḍo'sti kaścana //*

<sup>14</sup> *ЙВ*, VIa, 53, 52: *muktāphala śataughānām tantuḥ protavapur yathā / tathāyaṃ dehalakṣaṇām sthita ātmāsty alakṣitam //* См. также: *ЙВ*, V, 29, 47; VIa, 93, 49–50; VIb, 149, 18.

<sup>15</sup> *ЙВ*, VIb, 131, 24: *dṛśyātmakam rūpam ekamekam asyaivam akṣayam / svayam evam ajaṃ bhāti yanna bhāvi va kiṃcana //*

<sup>16</sup> *ЙВ*, VIa, 111, 40: *dikkālādy anavacchinnaṃ svacchaṃ nityoditaṃ tatam / sarvārtham ayam ekārtha cinmātram amalaṃ bhavān //* См. также: *ЙВ*, IV, 22, 25; V, 27, 12; VIa, 2, 56–60; VIa, 11, 73, 83–86; VIa, 97, 21; VIa, 109, 51; VIa, 121, 6–7, 10.

<sup>17</sup> *ЙВ*, VIa, 2, 25: *iti matvāham ity antarmuktvā muktavapurmahān / ekarūpaḥ praśāntātmā sāksāt svātma sukho bhava //*

<sup>18</sup> *ЙВ*, VIa, 121, 8: *brahmendra viṣṇu varuṇā yad yat kartuṃ samudyatāḥ / tad ahaṃ cidvapuḥ sarvaṃ karomīty eva bhāvayet //*

- <sup>19</sup> ИВ, VIa, 11, 61: *dyaur ahaṃ khamahaṃ sārkaṃamahāśā bhuvo'py ahaṃ / ahaṃ ghaṭapaṭākāro brahmāham iti satyatā //*
- <sup>20</sup> ИВ, VIa, 111, 41: *phalakusumadalānāṃ sarvadikṣaṃsthitānāṃ rasa iva jagatāṃ tvam saṃsthiṭaḥ sarvadaiva / vimalatara cidātmā nityam evāsy anantaḥ kaiva kaca tavāham niścayo bhāvamūrteḥ //*
- <sup>21</sup> “Чхандогья-упанишада”, III, 14, 3–4.
- <sup>22</sup> ИВ, VIa, 62–69. Предлагаемая интерпретация опирается на анализ, осуществленный в двух единственных работах, где рассматривается философское значение рассказов ИВ: *O'Flaherty W.D. Dreams, Illusion and Other Realities*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984; Delhi: Motilal Banarsidass, 1987 и статья М. Юлена (*Hulin M. Interpénétration des consciences et entrelacement des destinées selon le Yoga-Vāsiṣṭha // Eranos Jahrbuch*. 1988. Vol. 57. Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 1990. P. 171–200).
- <sup>23</sup> Следует отметить, что единство личных душ в Брахмане не запрещает им в феноменальном плане продолжать игнорировать друг друга, поскольку каждая из них замкнута в своей собственной умственной сфере.
- <sup>24</sup> ИВ, VIa, 64, 21cd-22ab: *bhikṣusaṃkalpaḥjīvās te pratyekaṃ tajjagatpṛthak // 21 // paśyanti caitenānyonyam rudrajñānādrte tataḥ /*
- <sup>25</sup> ИВ, VIa, 65, 6–7: *parvatāgraparibhraṣṭo hyadhodha upalo yathā / paramātmaparibhraṣṭo jīvaḥ svapnam imaṃ dṛḍham // 6 // paśyaty asmād apī svapnād yāti svapnāntaram punaḥ / svapnāt svapne vinipatan mṛṣāivedaṃ dṛhaṃ. kila // 7 //*
- <sup>26</sup> ИВ, VIa, 63, 45cd: *babhus tūshṇīm sthitāścitrakṛtākārā iva kṣaṇam //*
- <sup>27</sup> ИВ, VIa, 63, 59a: *śatarudraśatāniḥa santi*. Текст различает этих “сто Рудр” (личные души, достигнувшие понимания своей истинной природы) и единственного первоначального Рудру (последнее возрождение, которое обосновывает весь процесс): “Формы, увиденные во сне, составляют совокупность ста Рудр; эти сто форм подобны толпе, которая окружает [основного] Рудру” (*ya ākāraśca te svapne tat tad gaṇaśataṃ smṛtam / tad etad rudraśatakaṃ rudrā apī gaṇā vidhau //*) (ИВ, VIa, 69, 3). Из этого можно выделить три этапа на пути к раскрытию истины: момент не-знания (видимость множественности и личной автономии), момент “ста Рудр” (каждая душа признает свое тождество с Рудрой и осуществляет *tat tvam asi* упанишад), момент собирания ста Рудр вокруг единственного Рудры (раскрытие единства душ, осознанных в их сущности).
- <sup>28</sup> ИВ, VIa, 63, 54cd: *tat sthāste bahavo'py eke savismayaḥvivismayaḥ //*
- <sup>29</sup> ИВ, VIa, 63, 40: *rudramātmānamavālokyā jīvaṭādimayaṃ tathā / bodhād avismayārḥo'pi sabhikṣur vismayaṃ yayau //*
- <sup>30</sup> ИВ, VIa, 63, 45ab: *bodhavanto'py abuddhābhā vismitā apyavismitāḥ /*
- <sup>31</sup> ИВ, VIa, 63, 62: *yathā dravatvād vīcyambu tvanyonyam saṃmilaty alam / tathā prabuddhā jīvaughā mithaścittvān milanty alam //*
- <sup>32</sup> ИВ, VIa, 63, 44cd: *ekarūpāstrirūpāste rudrajīvattabhikṣukāḥ //*
- <sup>33</sup> П. Рикер подчеркивает это присутствие “другого” в идентичности, как *ipse* (в отличии от эмпирического тождества присущего для *idem*): ‘другое’ не присоединяется к идентичности-*ipse* снаружи, чтобы предотвратить ее отклонение в сторону солипсизма, а оно участвует в определении ее смысла и онтологического состава” (*Soi-même comme un autre*. Paris: Le Seuil, 1990. P. 366).
- <sup>34</sup> См. статьи, собранные в *Personal Identity*, Berkeley / Ed. J. Perry. Los Angeles: Univ. of California Press, 1975 (особенно статьи: *Williams B. The Self and the Future; Nagel T. Brain Bisection and the Unity of Consciousness*) и в: *The Identities of Persons* / Ed. Rorty. Univ. of California Press, 1976. См. также, например: *Madell G. The Identity of the Self*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1981; *Penelhum T. (Survival and Disembodied Existence)*. London: Routledge, 1970);

- Shoemaker S.* (Self-Knowledge and Self-Identity. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1963); *Wiggins D.* Sameness and Substance. Oxford: Basil Blackwell, 1980; *Madell G.* The Indentity of the Self, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1981. Характерная головоломка описана Томасом Манном (ср. “Океан сказаний”, “Kathāsaritsāgara”) в рассказе “Перепутанные головы” (“Die vertauschten Köpfe”): после того как каждый из персонажей обнаруживает у себя голову другого, встает вопрос об их истинной идентичности и о том, что именно определяет идентичность (голова или тело).
- 35 ИВ, VIb, 108–130 и 159–160. В более широком смысле этот рассказ развивается также в главах с 131-й до 158-й, где излагаются приключения некоего охотника, который является одним из воплощений Випашчиты.
- 36 ИВ, VIb, 124, 13 : tathaiva tair vipaściddbhiḥ sarvadikkaṃ tathā sthitaḥ / tathā yuvahṛtaṃ grāptaṃ eka samvinmayair api //.
- 37 Все эти стороны одинаково важны для определения личности, так как раскрытие истинной идентичности требует преодоления эмпирической видимости, воплощенной в некой неизменной отдельной идентичности. В пространстве нарратива это преодоление мобилизует разные стратегии, меняющиеся от одного произведения к другому: расстояние между видимостью и истинной идентичностью, запечатленной в портрете (Дориан Грей), или нестабильное равновесие между двумя противоречивыми, но одинаково правдивыми аспектами личности (Доктор Джекил и Мистер Хайд). Во всяком случае, истинная идентичность включает в себя все виртуальности бытия, и ни одна из них не прекращается в тот момент, когда персонаж обретает свою другую эмпирическую форму: Дориан Грей действительно является своим портретом, как Доктор Джекил – Мистером Хайдом, а каждая сторона Випашчиты – одновременно всеми остальными его сторонами. Сила нарратива здесь в том, что он придает плоть и кровь виртуальности, скрытой в отдельном эмпирическом существовании.
- 38 Персонажи, такие как Плюм (*Michaux H.* Plume. Paris: Gallimard, 1963) или Господин Тэст (*Valéry P.* Monsieur Teste. Paris: Gallimard, 1946) могут служить примером подобного равнодушия к собственной персоне и ощущения присутствия в качестве наблюдателя своего собственного существования. Никто, однако, не воплощает этот подход более полно, чем Бернардо Соарес, двойник Пэссоа в “Книге беспокойствия” (*Pessoa F.* Le livre de l'intranquillité de Bernardo Soares / Trad. F. Laye. Paris: Christian Bourgois, 1988), принимающий лишь отдаленное участие в своем собственном существовании, осознав, что он играет лишь одну из многочисленных возможных ролей по ходу своей жизни: “Я всегда был только след и подобие самого себя” (с. 94); “Никто никогда не представлял, что возле меня всегда стоял кто-то другой, кто в конечном итоге был мною. Всегда предполагалось, что я равен самому себе” (с.108); “Я высекал свою собственную жизнь как статую сделанную из материала, чуждого моему бытию. Случается, что я себя не узнаю, так я определил себя снаружи, так я использовал сознание самого себя чисто художественно” (с. 111). На пересечении жизни и литературы пристрастие Пэссоа к “гетеронимам” представляет осознание присутствия “другого” в самом себе. “Гетеронимозм” (способность быть другим) сопровождается здесь анонимность, которая характеризует литературу в ее сущности. Произведение не связано с определенным автором, который имел бы на него особые права, а выражает смысл, который не является ничьей собственностью, а значит принадлежит всем: автор Фернандо Пэссоа является “другим” (он же – Бернардо Соарес, Алваро де Кампос, Альберто Каэиро, Рикардо Рейс), так как будучи никем, он одновременно является всеми.



- <sup>39</sup> Необходимое отступление от временной эмпирической идентичности проходит красной нитью через тему несовпадения с самим собой в интерпретации Д. Парфита (*Parfit D. Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1992, особенно вся третья часть, с. 199–351), который отказывается от метафизического подхода и, в частности, от всякой ссылки на душу. Он опирается на различие между “натуральной”, обычно принятой, и “редукционистской” точками зрения. Первая утверждает интерес каждого к самому себе и тот факт, что каждый для самого себя в высшей степени важное существо (self-interest theory). Вторая придерживается видения личности, не замыкающейся на себе не по каким-то моральным причинам, а потому что она осознает, что не ограничена своим эмпирическим существованием. В этой перспективе “важна не идентичность” (identity is not what matters), и человек может переходить от одной идентичности к другой, так как нет резких границ между тем, что он есть, и тем, чем он станет, или между ним и другими людьми. Идентичность здесь – “неопределенное” понятие, связанное с множественностью форм, которые может обрести человек.
- <sup>40</sup> ИВ, III, 116, 8 : na tad asti rāghava yan na dṛṣyate yan nātmīkriyate yan na parityajyate yan na mriyate yan nātmīyaṃ yan na parakṛtyaṃ sarvaṃ sarvadā sarvo bhavafti paramārthaḥ //.
- <sup>41</sup> ИВ, VIa, 53, 57 : idaṃ cāham idaṃ neti itrdam kathyate mayā / evam ātmāsmi sarvātmā māmevam viddhi pañḍava //.
- <sup>42</sup> Признавая, что возможные судьбы столь же важны для определения личной идентичности, сколь реальная судьба, ИВ придерживается иной позиции, чем Лейбниц, который стремится объяснить необходимость, исходящую из “индивидуального понятия”, присущего каждому существу, сочетая ее с реальностью человеческой свободы. Хотя причины, приводящие к выбору той судьбы, которая осуществится, “склоняют, не заставляя”, только эта осуществленная судьба и определяет реальность бытия. Если “индивидуальное понятие каждой личности включает, раз и навсегда, все то, что она когда-либо испытает”, то альтернативы исключены, de facto, из определения идентичности, даже если можно абстрактно вообразить Адама, который бы не согрешил, или Цезаря, который бы не перешел через Рубикон (*Discours de métaphysique*, § 8, 13. Paris: Vrin, 1983). Неосуществленные судьбы остаются тут простыми возможностями, “будущим без необходимости”, тогда как в ИВ они являются неотъемлемой частью идентичности. Эта логика приводит Лейбница к отрицанию возможности метаморфоз: если бы кто-то вдруг стал китайским императором – самое невероятное, что с ним может случиться, – то он не смог бы больше соответствовать своему “личному понятию”, воплощая новую личность, не связанную с первой (*ibid.*, § 34).
- <sup>43</sup> Концепция души, преодолевающей свое феноменальное бытие, когда она рассматривается sub specie aeternitatis, во многом сходится с идеей пропитывающей сочинения Борхеса, одного из самых близких по духу — из всей западной литературной и философской традиции – рассказам ИВ. Это проявляется, например, в двух его рассказах из сборника “Алеф” (включенных в: *Борхес Х.Л. Проза разных лет*. М.: Радуга, 1989). В рассказе “Бессмертный” связь между всеми душами в абсолютном плане означает, что каждой из них суждено воплотить все возможные судьбы в виртуально-бесконечном времени: «Гомер сочинил “Одиссею”; но в бескрайних просторах времени, где бесчисленны и безграничны комбинации обстоятельств, не может быть, чтобы еще хоть однажды не сочинили “Одиссею”. Каждый человек здесь никто, и каждый бессмертный – сразу все люди на свете. Как Корнелий Агриппа: я – бог, я – герой, я – философ, я – демон, я – весь мир, на деле же это утомительный способ сказать, что

меня как такового – нет” (с. 133, там же, пер. Л. Синянской). В другом рассказе Борхес иллюстрирует гипотезу неразличимости для абсолютного интеллекта личностей, кажущихся противоположными, когда “я” и “другой” становятся взаимозаменяемыми: “В раю Аврелиан узнал, что для непостижимого божества он и Иоанн Паннонский (ортодокс и еретик, ненавидящий и ненавидимый, обвинитель и жертва) были одной и той же личностью” (там же, с. 187; пер. Е. Лысенко).

## ПОНЯТИЕ “СОЗНАНИЕ-ХРАНИЛИЩЕ” У ВАСУБАНДХУ

*Аудриус Бейнорюс*

Концепция сознания индийских йогачаров<sup>1</sup> наиболее полно представлена в сочинениях буддийского философа Васубандху (IV–V вв.), особенно в его трактате “Тридцать строф о только-осознавании” (*Vijñaptimātra-trimśikā*), или просто “Тридцать строф” (*Trimśikā*), к которому мы в основном и будем обращаться. Этот текст, сыгравший особую роль в распространении буддизма махаяны во многих странах Азии, стал предметом многих комментариев, свидетельства которых тоже будут привлекаться в нашем исследовании (особенно комментарии Стхирамати, Дхармапалы и Сюань-цзана, китайского последователя Васубандху, жившего в VII в.). Тем более, что именно на последних в основном и лежит ответственность за то, что в поздней индийской, китайской и тибетской традициях учение Васубандху трактуется как субъективный идеализм и даже как солипсизм<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Одна из школ буддийской традиции махаяны, другое ее название – виджнянавада.

<sup>2</sup> См.: *Kalupahana D.J.* A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992. P. 185. Современная концептуальная критика таких трактовок дана в следующих исследованиях философии йогачаров: *Kochumuttom Th.* A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982; *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984; *Kalupahana D.J.* The Principles of Buddhist Psychology. N.Y.: State Univ. of New York Press, 1987; *Wayman A.* Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuskript. University of California Press, 1961; *Wayman A.* A Defence of Yogācāra Buddhism // Philosophy East and West. 1996. Vol. 46, October; *Idem.* Yogācāra and the Buddhist Logicians // J. of the International Association of Buddhist Studies. 1979. Vol. 2, N 1; *Wayman A.* The Yogācāra Idealism // Philosophy East and West. 1972. Vol. 15, January; *Ruegg D.S.* La Théorie du Tathagatagarbha et du Gotra // Études sur la Soteriologie et la Gnoseologie du Bouddhisme. P.: PEFEQ, 1969. Vol. 70; *Paul D.* Philosophy of Mind in Sixth-Century China: Paramartha's ‘Evolution of

Понятие “сознание-хранилище” (или “сознание-сокровищнице”, санскр. *ālaya-vijñāna*, тиб. *kun gzni rnam par shes pa*) занимает особое место в буддийской гносеологии и психологии. Принято считать, что введение концепции *алая-виджняна* было связано с необходимостью решить проблему идентичности индивида в процессе существования, перерождения и освобождения от перерождений (*нирваны*), остро стоявшую перед буддистами тхеравадинского направления<sup>3</sup>. Еще Асанга, брат Васубандху, обратил внимание на то, что следы этого понятия можно обнаружить в текстах школ тхеравады (*śgāvaka-yāna*)<sup>4</sup>. Однако, как показывает в своих исследованиях Е. Фрауваальнер, сам термин *ālaya-vijñāna* не встречается даже в текстах, приписываемых основателю традиции йогачары Майтрее (*Maitreyanātha*)<sup>5</sup>. Одна из тхеравадинских школ – саутрантика – признавала существование тонкого сознания (*виджняна*), которое, являясь основой человеческого существования, ответственно также за связь *дхарм* (элементов, на которые разбивается поток существования) в цепи перерождений. В отличие от последователей школы ватсипутрия, веривших в реальность некоего аналога неизменной личности (*pudgala*), саутрантики предполагали, что *виджняна* сохраняется и после смерти (но не в форме личности), когда другие четыре группы *дхарм* (*скандхи* – “телесное”, “ощущение”, “представление” и “кармические факторы”) распадаются или, точнее говоря, растворяются в пятой – *виджняна скандхе*. Это дает основание полагать, что именно концепция саутрантиков оказала влияние на формирование *алая-виджняны* йогачаров<sup>6</sup>.

---

Consciousness. Stanford: Stanford University Press, 1984; Nagao G. *Madhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*. N.Y.: State University of New York, 1991; Powers J. *The Yogācāra School of Buddhism: A Bibliography*. Metuchen: Scarecrow Press, 1991; Lusthaus D. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng wei-shi lun*. L.: Curson Press, 2000. Современный общий обзор исследований по философии йогачаров и их оценка дана Даном Ластхаузом в Интернете: [http://www.acmuller.net/yoga-sem/ISCP\\_99\\_Yogacara\\_retro2.html](http://www.acmuller.net/yoga-sem/ISCP_99_Yogacara_retro2.html) <http://www.human.toyogakuen-u.ac.jp/~acmuller/yogacara/intro-asc.htm>, и в его статье “Yogācāra” в *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998).

<sup>3</sup> В традиции махаяны (“широкого пути”) это направление называется “хиньяной” (“узким путем”), с чем, по понятным причинам, сторонники самого этого направления никогда не были согласны. Поэтому я предпочитаю использовать их самоназвание “тхеравада” (“учение старейших”), хотя оно и вносит некоторую путаницу (это еще и имя одной из школ этого направления).

<sup>4</sup> См.: Lamotte E. *La Somme du Grand Vehiule D'Asanga (Mahāyānasamgraha)*. Vol. I–III. Louvaine, 1938. I. 11.

<sup>5</sup> См. Frauwallner E. *Amalavijñānam und Ālayavijñānam // Beitrage zur indischen Philologie und Altertumskunde*. Hamburg, 1951. S. 156.

<sup>6</sup> *The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen / Transl. by M.H. Kohn*. Boston: Shambhala Publications, 1991. P. 189.

Представители цейлонской тхеравадинской школы тамрапарния, упоминания о которой содержатся в сочинениях другой тхеравадинской школы – вайбхашика, равно как и тексты школы махаяны, используют понятие *бхава-анга-виджняна* (*bhavāṅgavijñāna*) – “сознание, являющееся условием существования”. Корни концепции, связанной с этим понятием, обнаруживаются в седьмом трактате Абхидхарма питаки – “Паттхана” (*Paṭṭhāna*), где *бхава-анга-виджняна* выступает субстратом шести основных сознаний (сознания запаха, сознания вкуса, сознания зрения, сознания ощущения, сознания звука и ментального сознания)<sup>7</sup>. Этот субстрат, хотя и состоит из потоков *дхарм*, но мало подвержен изменениям; его нельзя отнести к “подсознательным” явлениям, поскольку он составлен из разных функций сознания (*caitasikadharmas*) – внимания, памяти, устремления, воли и так далее – которые время от времени проявляются в шестом, ментальном сознании; он существует независимо от ментальных стимулов и дискурсивного мышления, проявляясь лишь в высших медиативных состояниях (*samarāpti*) и во сне без сновидений. С. Анакер высказал предположение, что *бхава-анга-виджняна* является описанием не какого-то особого субстрата или формы сознания, а лишь пассивного состояния шести основных сознаний<sup>8</sup>. Интересно отметить, что, основываясь на тексте “Паттханы”, этот субстрат признает также и тхеравадинский комментатор Буддхагхоша, считая его опорой ума (*hadaya-vatthu*)<sup>9</sup>. Яшомитра, комментируя “Абхидхармакошу” (сочинение Васубандху которое тот написал, используя доктринальные положения как вайбхашики, так и саутрантики, до перехода на позиции йогачары), также отождествляет *bhavāṅga-vijñāna* с *hadaya-vatthu* и называет это учение доктриной секты тамрапарния<sup>10</sup>.

Считается, что первое упоминание идей собственно йогачары об *алая-виджняне* содержится в раннем махаянском тексте “Сандхинирмочана-сутра” (*Samdhinirmocanasūtra*), где впервые встречается термин *адана-виджняна* (*adanavijñāna*) – “предоставляющее сознание”, описывающее сознание как хранилище всех “семян” [прошлых кармических действий] (*sarvabījakavijñāna*). По мнению Л. Шмитхаузена, именно в силу этого данная сутра была почти целиком инкорпорирована в последнюю часть трактата Асанги “Йогачара-бхуми” (*Yogācārabhūmi*).

<sup>7</sup> См.: *Sarachchandra E. Buddhist Psychology of Perception. Dehiwala (Sri Lanka), 1975. P. 89–96.*

<sup>8</sup> *Anacker S. Seven Works of Vasubandhu. P. 154.*

<sup>9</sup> *Visuddhimagga of Buddhaghosa / Ed. H.C. Warren. Cambridge, 1950. Chap. XIV.*

<sup>10</sup> *Abhidharmakośa and Bhāṣya of Āchārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Āchārya Yaśomitra / Ed. Swami Dwarkadas Shastri, Bauddha Bharati, Varanasi. Parts I–III, 1970–1972. I. 17.*

«Адана-виджняна – глубокая и тонкая – несет все семена в потоке» – сказано в “Сандхинирмочана-сутре”<sup>11</sup>: Васубандху в “Кармасиддхи-пракаране” (Karmasiddhiprakaraṇa), комментируя соответствующую сутру, отмечает, что “его называют “питающим сознанием” (adana-viññāna), ибо во время зачатия оно питает различные склонности тела. Его называют “сознанием-хранилищем” (ālaya-vijñāna), поскольку в нем собраны все семена опыта. Его называют “сознанием, способствующим созреванию” (vipāka-vijñāna), поскольку предшествующие действия созревают в нем чтобы осуществить воздаяние»<sup>12</sup>.

Следует заметить, что почти все основные философские и психологические понятия школы йогачара встречаются и в другом важнейшем тексте раннего махаянского буддизма – “Ланкаватара-сутра” (Laṅkāvatārasūtra). Позиция, представленная в этом тексте, еще радикальнее, чем “идеализм” “Сандхи-нирмочана-сутры”, согласно которому все существующее является проекцией или проявлением сознания (cittamātra). “Множественный мир возникает в точке пересечения подсознательных наклонностей и воображения. Хотя все проистекает из сознания, люди считают это внешним миром, я же называю это отражением сознания. Внешнего мира не существует; видимость есть плод сознания; тело, благосостояние и места обитания я называю отражением сознания”<sup>13</sup>.

В буддизме тхеравады именно (*манас*) играл основную роль в формировании неизменного эго и в функционировании ментального сознания (manovijñāna). Для буддистов, заботящихся прежде всего о достижении *нирваны*, важно было устранить чувство отдельной личности. Однако в “Ланкаватара-сутре” *манас* ответствен только за ощущение “я”, а ментальное сознание (manovijñāna) – за дифференциацию объектов и привязанность к ним. В тексте сутры получают свое дальнейшее развитие такие идеи тхеравады, как “миром правит мысль” (*cittena niyyati loko*) или “дхармы обусловлены разумом, их лучшая часть – разум, из разума они сотворены”<sup>14</sup>. В “Ланкаватара-сутре” тхеравадинский “светящийся разум” (*prabhassaram*

<sup>11</sup> Saṃdhinirmocana-sūtra, *L'explication des mystères / Texte tibétain ed. et trad. par Et. Lamotte. Louvain, 1935. I.7.*

<sup>12</sup> Karmasiddhiprakaraṇa, 33. Оригинал санскрита этого текста не уцелел, цитируется из перевода с тибетского на английский, см.: *Anacker S. Seven Works of Vasubandhu. P. 91.*

<sup>13</sup> vikalpavāsanābaddhaṃ vicitraṃ cittasaṃbhavam,  
bahirakhyāyate nṛṇāṃ cittamātraṃ hi laukikam,  
dṛṣyaṃ na vidyate bāhyaṃ citraṃ hi dṛṣyate,  
dehabhogapratīṣṭhānaṃ cittamātraṃ vadāmyaham (Saddharmalaṅkāvatārasūtram /  
Ed. P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute, 1963. III. 32–33).

<sup>14</sup> manopubbaṅgama dhammā manoṣeṭṭhā manomayā (Dhammapada. I. 1 / Пер. В.Н. Топорова. М., 1960).

*cittam*) превращается в “изначальный светящийся разум”<sup>15</sup>. В связи с этим возникает проблема: как определить этот “изначальный разум”, поскольку с ним нельзя отождествить ни пять чувственных сознаний (*indriyavijñānas*) и соответствующие им объекты, ни шестое, ментальное сознание (*manovijñāna*), ни седьмой, “омраченный разум” (*kliṣṭamanas*). На эту роль подходит только *алая* (*ālaya*), превращающаяся в восьмую форму сознания – хранилище опыта и познания вообще.

Что же такое эта *алая*? Согласно традиционной этимологии, *ālaya* связана с распространенными в саутрантике понятиями *aśṛaya* и *sthāna* (“хранилище” и “место”), а также с санскритским глаголом *aliante* “привязывать”, “прикреплять”<sup>16</sup>. Асанга в “Махаяна-санграхе” (*Mahāyānasamgraha*) отмечает: “Сознание, хранящее все семена, является *алая* всех *дхарм*, поэтому его и называют *ālayavijñāna*. [...] Его называют так потому, что к нему прикрепляются все *дхармы*, а оно – к ним”<sup>17</sup>.

По мнению Л. Шмитхаузена, самое древнее значение термина *ālayavijñāna* – йогическое созерцание высшего уровня, связанное с прекращением активной познавательной деятельности (*nirodha-samāpatti*), – упоминается Асангой в многотомной энциклопедии буддийской йогической практики “Йогачара-бхуми”. В этом состоянии йогин входит в транс, в котором континуальность сознания временно прерывается на более глубоком уровне, чем в глубоком сне без сновидений. По Шмитхаузену, представители ранней йогачары считали, что в этот момент сознание йогина переходит в латентное состояние, т.е. становится подобным семени, которое растворяется или возвращается обратно в органы чувств, где и пребывает до конца этого состояния<sup>18</sup>. Такое “перезимовавшее” сознание служит причиной восстановления обычного сознания и тем звеном, которое связывает йогина с его прежними сознанием и воспоминаниями, не допуская полного разрыва цепочки индивидуального сознания. Процесс растворения сознания, объясняющий термин *алая*, на наш взгляд, может быть связан и с санскритским глагольным корнем *li-* и с производными от него формами существительных *laya*, *pralaya*,

<sup>15</sup> *prakṛti prabhasvaram cittam* (*Saddharmalāṅkāvatārasūtram*. P. 358).

<sup>16</sup> *aliyante sarve sasrava dharmāḥ* – говорит Стхирамати. См.: *Vijñaptimātratāsiddhi* / Ed. S. Levi. P. 1925. P. 16.

<sup>17</sup> *Mahāyānasamgraha*. I.2.

<sup>18</sup> *Schmithausen L. Ālaya-vijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo. 1987. Vol. I–II. N I.146. Такого же мнения придерживается и И. Бронкхорст утверждая, «Понятие “сознание-хранилище”, видимо, появилось в результате размышлений о медитативном состоянии сознания, *nirodha-samāpatti*» (*Bronkhorst J. Karma and Teleology: A Problem and its Solutions in Indian Philosophy*. Tokyo: Studia Philologica Buddhica, 2000. P. 93).

известными в брахманистской философии, где обозначали исчезновение, растворение (санкхья и вайшешика).

С точки зрения йогачаров, сознание является не субстанцией, подобной Атману в брахманистских системах (вайшешике, некоторых школах веданты), а *актом познания*, в котором оно познает себя самого: *vijānāpī vijānam*, – говорит Стхирамати. “Сознание-хранилище” в свою очередь включает все акты самосознания или все “семена-причины” (*sarva-bijakam*) субъективного и объективного существования, поэтому, по Васубандху: “Сознание, хранящее семена, [именуется] причинным”<sup>19</sup>. Дхармапала выделяет три основных значения термина *алая*. Первое – это хранилище, активно собирающее в себе все семена; второе пассивная *алая*, окрашенная загрязненными *дхармами* (т.е. отрицательными психическими состояниями); и третье – объект привязанности седьмого уровня сознания – *манаса*<sup>20</sup>. Стхирамати, следуя “Ланкаватара-сутре”, характеризует *алаю* только как “хранилище всех загрязненных дхарм”<sup>21</sup>. Хотя очевидно, что сам термин *алая* был заимствован из “Ланкаватара-сутры”, Васубандху придает ему совсем иной оттенок. Это уже не “изначальное светящееся сознание” (*prakṛti prabhāsvara citta*) и не “место зарождения просветления” (*garbha samsthāna*) как в этой сутре, поскольку описывать *алаю* как нечто “изначальное” означало бы возвращение к субстанциональному принципу школы санкхья, к *пракрити*. Поэтому *алая* в трактате “Тримшика” (*Triṃśikā*) характеризуется как “способствующая созреванию всех семян”<sup>22</sup>, подчеркивая связь *алаи* с различными факторами, сопровождающими процесс развертывания (*pariṇāma*) всех зависимых от *алаи* уровней сознания. Это позволяет сделать вывод о том, что сам Васубандху использует термин *алая* в его первоначальном этимологическом значении “удерживания” или “хранения”.

В своем последнем трактате “Трисвабхава-нирдеша” (*Trisvabhāvanirdeśa*), Васубандху сравнивает “сознание-хранилище” с *мантрой* (заклинанием), используемой индийскими факирами чтобы вызвать появление слона из кучи дров и тут же растворить его на глазах у изумленных зрителей. Согласно этой метафоре, “корневое сознание” (*mūlavijñāna*) – это *мантра*; таковость (*tathātā*) или недвойственная *śūnyatā* – это дрова; воображение (*vikalpa*) – образ слона,

<sup>19</sup> *heturbijasamgrahitamālayavijñānam* (*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, III. 22).

<sup>20</sup> *Ganguly Swati*. Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992. P. 28.

<sup>21</sup> *sarva samkleśika dharmabija sthāna* (*Vijñaptimātratāsiddhi*, *Deux traites de Vasubandhu*: *Viṃśatikā* (la Vingtaine) et *Triṃśikā* (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati, Original Sanskrit / Publ. par S. Levi. P., 1925.

<sup>22</sup> *ālayākhyam vijñānam vipakaḥ sarva bijakam* (*Triṃśikā*, 2). См. также: *Triṃśikā*. 3; 5.

а двойственность (*dvayam*) – сам слон<sup>23</sup>. Иначе говоря, семена латентных потенций (*vāsanās*), находящиеся в “сознании-хранилище”, являются *мантрой*, посредством которой создается магический образ видимости, поскольку двойственность восприятия, деление на субъект и объект – это продукт латентных наклонностей. Воображение конструирует (*kalpita*) видимые образы и принуждает нас поверить в существование слона, т.е. в видимость. Таким образом из “сознания-хранилища” возникает “воображение несуществующего” (*asatkalpa*, *abhūtaparikala*), и *шуньята* или пустота (*śūnyatā*) трансформируется в воображаемую видимость. Однако эта двойственность субъекта и объекта может так же быстро исчезнуть из сознания, как она в нем появилась. Так йогачарская гносеология Васубандху оказывается связанной с философией мадхьямики – шуньявадой.

*Алая*, трактуемая подобным образом, становится причиной всего феноменального мира (*kāraṇa*), сохраняющей и актуализирующей подсознательные тенденции (*vāsanās*), выступающие потенциями (*sākti*) проявления сознания. Семена эти, по мнению Стхирамати, обладают тройной природой, определяя появление образов (*nimitta*), имен (*nāma*) и воображения (*vikalpa*). Не случайно Асанга в “Абхидхарма-самучае” утверждает, что *алая-виджняна* – это *चितта*, составленная из светлых и темных семян прежнего опыта<sup>24</sup>. Тройной процесс развертывания сознания (*raṅiṇāma*) создает видимость как объективного внешнего мира, так и субъективного существования души (наши собственные ощущения) и *дхарм*, что в буддизме йогачары приравнивается к иллюзии и считается причиной фрустрации. «И не только несведущие считают это своей душой, но и множество других [ошибочных] взглядов возникает по причине такого видения “я”»<sup>25</sup>.

Возможно ли каким-либо образом описать свойства *алаи*? В третьем стихе “Тримшики” Васубандху говорит о двух аспектах *алая-виджняны*: о ее деятельности и о ее объекте: “[Сознание-хранилище], его объекты и место пребывания непостижимы, но его деятельность всегда связана с осозанием, вниманием, ощущением, познаванием и волей”<sup>26</sup>. Деятельность “сознания-хранилища” – это способность сознания осознавать; осознание (*viññāpti*) – это то, через что выявляется содержание *алаи*. Осознание, согласно Стхи-

<sup>23</sup> Trisvabhāvanirdeśa, 30.

<sup>24</sup> citam śubhāśubhair dhātubhir [...] tat vāsanācittatam upādaya (*Abhidharmasamuccaya* of Asaṅga / Ed. P. Pradhan. Santiniketan: Vishvabharati, 1950. P. 12).

<sup>25</sup> kalpayanty antarātmānam tam ca bālā ajānakāḥ, ātma darśanam āśrītya tathā bahvyaś ca dr̥ṣṭayaḥ (Asaṅga's Paramārthagāthā. 30). Цит. по: Wayman A. Analysis of the Śrāvaka bhūmi Manuscript. P. 171.

<sup>26</sup> asaṃviditakopādīsthāna viññāptikaṃ ca tat, sparśa manaikāra vit samjñā cetanā (Trīṃśikā. 3).



рамати, есть тончайший (anusukṣma) механизм сознания, направленный на внутренние объекты восприятия, на чувственные данные, определяющие семена психики, поэтому и говорится, что осознание непостижимо, так как не может быть рационально концептуализировано.

Объект познания отмечен двумя характеристиками. Это прежде всего место (sthāna), т.е. видимость (abhāsa) внешнего мира, образованного из так называемых “великих элементов” (mahābhūta), созданная семенами *алаи*. Второе – это то, что “поддерживает и принимает в себя” (upādhi). Имеются в виду семена и физическое тело, которые, согласно Стхирамати, создаются и поддерживаются *алая-виджняной*, в свою очередь всегда (т.е. до окончательного преобразования сознания) связанной с пятью “ментальными факторами” (*caittas*) – осознанием, вниманием, ощущением, познанием и волей. Все ментальные факторы на что-то опираются, и седьмое сознание, разум (*manas*, тиб. *yid.*)<sup>27</sup> как механизм познания идей, ментальных рефлексий и самосознания зависит от восьмого сознания – *алая-виджняны* и содержащихся в нем семян. “От него [“сознания-хранилища”] зависит и только на него опирается сознание, именуемое *манасом*, суть которого в познании”<sup>28</sup>, – говорит Васубандху. Таким образом, объектом рефлексии “омраченного манаса” (*kliṣṭamanas*) становится сознание и его содержание – потоки загрязненных *дхарм*, очищенный же с помощью йогической медитации манас отражает таковость (*tathatā*) и другие незагрязненные *дхармы*. По мнению Дхармапалы, до тех пор, пока *алая* не успокоена, объектом манаса является только познавательный аспект сознания (*darśanabhāga*), благодаря которому создается образ постоянной внутренней субстанциальной сущности.

Согласно философии йогачаров, именно *манас* как мотивирующая, интенциональная и оценочная сфера сознания является источником того, что называется “эмпирическим самосознанием”, наподобие ведантийского “внутреннего органа” (*antaḥkarāṇa*), тогда как пять “ментальных факторов” (*caittas*) – осознание, внимание, ощущение, познание и воля – формируют видимость постоянного эго. Чем сильнее *клеши* (аффективные состояния), тем сильнее ощущение “я”. Именно *клеши* воздействуют на нашу положительную или отрицательную оценку объекта, и именно их действие объясняет, почему индивид не понимает, что, постоянно вынося оценки, он

---

<sup>27</sup> Дж. Такакусу предлагает переводить этот термин *manas* как “subconscious mind”, таким образом отграничивая его от *mano-vijñāna* – “conscious mind”, см.: *Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy. Oriental Reprint. Delhi, 1975, P. 97.*

<sup>28</sup> *tad āśritya pravartate tad ālambam mano-nāma vijñānam mananātmakam (Triṃśika. 5).*

фактически “замораживает”, субъективно концептуализирует окружающий мир.

Согласно Васубандху, деятельность *манаса* не является вечной. «Там, где проявляется *манас*, он везде оказывается связанным с осознанием и другими [ментальными факторами]. Он прекращает свое действие на уровне архата (высшем уровне духовного прогресса для последователей тхеравады – А.Б.), в медитации или на “неземном пути”» (Triṃśikā, 7). “Там, где проявляет себя” (yatrajah) означает в одном из трех миров (dhātu) или на одной из десяти ступеней (daśabhūmi) трансформации сознания (āśrayarāvṛtti), которые называются также ступенями совершенствования бодхисаттв – *бхуми*<sup>29</sup>.

Хотя в “сознании-хранилище” хранятся семена всех десяти ступеней, именно *манас* подбирает *дхармы*, соответствующие каждой отдельной ступени, с которыми, оказывается связанным индивид, и которые формируют пространство его экзистенциального жизненного опыта. В то же самое время *манас* привязывается к основным *клешам*, доминирующим на данном этапе, и только окончательное преобразование отделяет его от последовательности ступеней и делает абсолютно чистым (kuśala). “Загрязненный” манас (kliṣṭamanas) существует как в виде ментальных факторов, так и в виде семян, устранимых только при достижении ступени архата. Он прекращает свое действие и в те моменты, когда йогин пребывает в глубокой медитации (*nīrodha samāpatti*) или на “неземном пути” (*lokottara marge*), т.е., когда его разум оказывается глубоко втянутым в медитационные упражнения и не может актуализироваться? Однако и в такие моменты подсознательные семена не уstraняются.

С разумом связана и другая важная функция сознания, его направленность на один единственный объект или интенциональность (*ekāgratā*, пали. *ekāggatā*). Сознание может быть либо направленным, либо ненаправленным. Ненаправленное сознание – это обычное состояние, когда сознание заполнено хаотическим со-

---

<sup>29</sup> Медитативный и параллельно моральный прогресс бодхисаттв, согласно духовной практике йогачаров, подразделяется в разных текстах на семь, десять или на одиннадцать ступеней совершенствования (bhūmi), ведущих к *нирване*. Наиболее систематическое описание десяти ступеней (daśabhūmi) содержится в “Дашабхумика-сутре” где даются следующие метафорические названия: 1) *pramuditā* – “радостная”, 2) *vimalā* – “чистая”, 3) *prabhākarī* – “свет несущая”, 4) *arciṣmatī* – “освещающая”, 5) *sudurjayā* – “трудно достигаемая”, 6) *abhimukhī* – “повернувшаяся”, 7) *dūraṅgama* – “далеко ведущая”, 8) *asalā* – “устойчивая”, или *avaivartika* – “невозвращения”, 9) *sādhumatī* – “доброжелательная”, 10) *dharma-meghā* – “облако добродетели”. См.: Daśabhūmiśvaro nāma mahāyāna sūtram / Ed. R. Kondo. Tokyo, 1936. Единственный перевод: Honda M. Annotated translation of the Daśabhūmikāsūtram. Delhi: Shatapitaka, 1967. P. 115–276.

держанием, мечтаниями, желаниями, порождающими инстинктивные действия и калейдоскоп внешних впечатлений. По причине такой зависимости ненаправленного сознания от внешних объектов его называют “мирским” (*lokaaya*). Направленное сознание в палийских источниках определяется как “вступившее в поток” (*sotapañña*), что характеризует его ориентацию на определенную цель, на освобождение – *нирвану*<sup>30</sup>. Оно свидетельствует о том, что предшествующее сознание подверглось радикальной перестройке и вступило на “неземной путь” (*lokottaramarga*). Мирское и немирское сознание функционирует на одном и том же уровне бытия, поскольку сам факт направленности сознания еще не означает трансцендентного прорыва, а говорит только о разном видении того же самого уровня бытия в зависимости от исходных ментальных установок индивида. Однако упомянутый в седьмом стихе *Triṃśikā* “неземной путь”, по мнению Васубандху, уже является началом преобразования основы (*āśyuragāvṛtti*) сознания.

Такое описание деятельности *манаса* позволяет сделать вывод о возможности сознательного опыта без того, чтобы он сопровождался актом самосознания, что подтверждается и утверждением из палийской Трипитаки о том, что “при соприкосновении глаза с видимой формой возникает сознание видимого”<sup>31</sup>. Иначе говоря, анализ любого восприятия, по мнению йогачаров, является косвенным опровержением метафизического *cogito*, т.е. субъекта существующего якобы еще до восприятия объекта. Утверждается, что любой акт восприятия начинается не с момента самоосознания, иначе говоря, не с *атмана* (как у ведантистов), а наоборот, появление самоосознания (*viññāna*) становится возможным только в процессе взаимодействия органов чувств с их объектами. Таким образом Васубандху стремится опровергнуть и наивный реализм сарвастивадинов, утверждавших, что органы чувств способны без искажения познать предмет восприятия.

Сходство йогачарской концепции *манаса* как источника самосознания с концепцией *аханкары* (*aṅaṅkāra*) классической санкхьи несомненно. *Аханкара* занимает место между *буддхи* (*buddhi*), хранящим следы прошлого опыта и этим напоминающим *алая-виджняну*, и *манасом*, центром, координирующим и обрабатывающим данные чувственного восприятия. *Аханкаре* санкхьи как функции эго-сознания, постоянно устанавливающей внутреннюю связь субъекта с предметом восприятия, в некотором смысле соответствует разум (*манас* и *клишита-манас*) в системе йогачаров. Не случайно Л. Шмит-

<sup>30</sup> См.: *Anagarika Govinda. The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy: According to Abhidhamma Tradition. Patna, 1937. Chap. IV.*

<sup>31</sup> *sakkhuñ c'āvuso paṭicca rūpe sa uppajjati sakkhuvīññānaṃ* (*Majjhima Nikāya / Ed. V. Trenckner, R. Chalmers. Vol. I–III. L.: Pali Text Society, 1887–1901, Vol. I. P. 111*).

хаузен предполагает, что на становление философии йогачаров большое влияние оказали концепции философской школы классической санкхьи<sup>32</sup>:

Комментируя “Мадхьянта-вибхангу” (*Madhyāntavibhāga*) Майтрейи, Васубандху пишет: «Поскольку “сознание-хранилище” является фактором, определяющим деятельность всех других видов сознания, его называют причинным сознанием. Чувственные сознания, связанные с обычным опытом, обусловлены им»<sup>33</sup>. Это означает, что “сознание-хранилище” обуславливает деятельность остальных семи сознаний, “окрашивая”, определяя восприятие хранящимися в нем семенами. В свою очередь, шесть видов чувственного сознания изменяют содержание “сознания-хранилища”, добавляя в него впечатления нового опыта. Шесть сознаний в системе йогачаров проявляют себя, распознавая (*paricchid*) соответствующие им шесть объектных сфер. Вместе и по отдельности они возникают из корневого сознания (*mūla-vijñāna*), “как волны в океане”<sup>34</sup>, в зависимости от перцептивных особенностей отдельных индивидов, различных обстоятельств и условий (*pratyayaṃ*). Именно это и детерминирует избирательный характер процесса восприятия, и объясняет, почему с точки зрения буддизма невозможно познать что бы то ни было объективно. По мнению Асанги, это взаимодействие различного вида сознаний является не только взаимным, но и одновременным, – как только появляется искра, загорается и топливо. Похоже, что именно Васубандху в своем анализе познавательного процесса ввел в обиход гносеологическую или, даже скорее психологическую метафору “волн в океане”, чтобы избежать онтологического (*vastu*) характера рассуждений сарвастивадинов о объективном и одновременном существовании *дхарм* прошлого, настоящего и будущего. Хотя при сопоставлении концепции “сознания-хранилища” с доктриной “зародыша просветления” (*tathāgatagarbha*), существующего в каждом живом существе в скрытом, т.е. “неосознанном” состоянии. Этимологическая интерпретация “сознания-хранилища” как “места” (*sthāna*) позволила представителям поздней йогачары говорить об онтологическом (в космологическом смысле) характере сознания

<sup>32</sup> *Schmithausen L. Ālaya-vijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Tokyo, 1987. Vol. I, N 2. P. 12.* Иначе говоря возможным является следующее сопоставление разных уровней сознания:

Санкхья	Йогачара:
<i>prakṛti-puruṣa</i>	–
<i>buddhi</i>	<i>ālaya-vijñāna</i>
<i>ahaṃkāra</i>	<i>manas (kliṣṭamanas)</i>
<i>manas</i>	<i>mano-vijñāna</i>
<i>5 jñāna-indriya</i>	<i>5 indriya-vijñānas</i>

<sup>33</sup> *ālaya vijñānamanyeṣāṃ vijñānāṃ pratyayatvāt pratyayavijñānam. tatpratyayaṃ pravṛttivijñānam aupabhogikam (Madhyāntavibhāga-bhāṣya. I.9).*

<sup>34</sup> *taraṅgāṇāṃ yathā jale (Triṃśikā. 15).*

и о его изменчивых аспектах. Как отмечает Б.Е. Браун, уже в “Ланкаватара-сутре” содержатся концептуальные попытки интегрировать “онтологическую метафизику” (не очень понятно, зачем добавлять к метафизике эпитет онтологическая?) *tathāgatagarbha* (“сознание – единственная имманентная реальность, создающая весь феноменальный мир”) в гносеологическую концепцию *алая-виджняны*, трактуя последнее как когнитивный аспект *tathāgatagarbha*. Однако “фактически оба эти понятия представляют абсолютный нирванический ум Будды”<sup>35</sup>.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Васубандху никогда не говорит, что чувственные объекты – образы, звуки, вкусовые ощущения, запах и т.д. являются отражениями или проекциями “сознания-хранилища”. Наоборот, он утверждает что “запасы” “сознания-хранилища” формируются данными, собранными органами чувств. Даже если с его точки зрения чувственные сознания возникают из “семян”, находящихся в “сознании-хранилище”, из этого еще не следует, что физические органы чувств, тело или внешний мир являются продуктами *алая-виджняны*. Вспомним, что санскритский термин *вишая* (*viśaya*) в контексте философии йогачаров означает объект, данный чувственному восприятию, а *аламба* (*alambana*) – объект, данный в сознании, т.е. отпечаток в уме чувственно воспринятого объекта (*mano-vijāna*). Это только подтверждает, что йогачара – это не абсолютный идеализм или солипсический спиритуализм, а скорее идеализм, сфера действия которого ограничена воображением, конструирующим видимость на основе данных прошлого опыта, и таким образом “идеализм” не отрицающий, а лишь уменьшающий значение внешнего мира в познавательном процессе<sup>36</sup>. Последнее обстоятельство связано с значимостью для эпистемологического анализа йогачаров практики медитации, когда йогин извлекает свои чувства из внешнего мира и сосредотачивает внимание на предмете медитации или объектах, находящихся в уме.

Таким образом, “сознание-хранилище” становится источником и опорой любого возможного опыта. Его также называют “способствующим созреванию” (*virāka*), поскольку именно из его семян появляются все возможные формы и функции сознания: разум, чувственные сознания, ментальные факторы. В нем хранятся также и все

---

<sup>35</sup> *Brown B.E.* The Buddha Nature: A Study of the Tathāgatagarbha and Alayavijñāna, Delhi: Motilal Banarsidas, 1991. P. 182.

<sup>36</sup> См., например: *Kochumuttom Th.* A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin. Delhi: Motilal Banarsidas, 1982. Introduction. Автор опровергает монистическую трактовку философии йогачары, называет ее реалистическим плюрализмом (*realistic pluralism*), так как она предполагает множественность реально и независимо друг от друга существующих “сознаний-хранилищ” и, соответственно, живых существ. См. также: *Kalupahana D.J.* The Principles of Buddhist Psychology. Chap. 8: Psychology in Yogācāra.

психофизиологические компоненты сознания (skandha, āyatana), а также три сферы бытия (dhātu). На феноменологическом уровне *алая* оказывается втянутой в поток ментальных загрязнений, поэтому она является причиной “рождений и смертей”, основой *сансары* и *нирваны*. Согласно “Ланкаватара-сутре”, “подобно тому, как ветер поднимает волны в океане, суть которых не отличается от самого океана, также и ветер объектов, волнующ океан “сознания-хранилища”, поднимает временные волны сознания, суть которых та же, что и у самого “сознания-хранилища”<sup>37</sup>.

Но как функционирует “сознание-хранилище”? Васубандху утверждает, что “беспристрастные ощущения [в отношении “сознания-хранилища”] не загрязнены и неопишуты”. Это относится как к осязательным ощущениям, так и к другим [ментальным факторам]. Оно [“сознание-хранилище”] пребывает “будто волны в потоке”<sup>38</sup>. Ощущения “сознания-хранилища” (vedanā) беспристрастны, поскольку, согласно комментарию Стхираматти, оно не испытывает ни радости, ни страдания (na sukha na duḥkha), и источник этих ощущений – не внешние условия (pratyaya), а исключительно внутренние установки (akṣeraka karman), обусловленные предыдущим опытом и его осмыслением. То же самое относится и к ментальным факторам (caittas) – осязанию, вниманию, пониманию, осознанию и воле (sparśa-manaskāra-vit-samjñā-cetanā). Кроме того, согласно Дхармапале, постоянная и однородная деятельность потока (śrotasaugha) *алая-виджняны* создает ощущение существования постоянного внутреннего субъекта (svaṃ abhyantaram). Сохраняя в себе “семена” как неблагоприятных, так и благоприятных действий, “сознание-хранилище” само по себе остается незагрязненным. Аналогично и другие ментальные функции: до взаимодействия с “загрязненным” манасом (kliṣṭamanas) они остаются незагрязненными.

Какая роль в познании внешнего мира (loka bhājana vijñapti) отводится “сознанию-хранилищу”? Хотя восприятие внешнего мира и происходит посредством органов чувств, однако основой всего чувствования является *алая-виджняна*, которую называют также “внутренней опорой объектов” (upādāna). Сам акт восприятия иллюстрируется с помощью метафоры лампы, которая, хотя и светит “в себе” посредством соединения фитиля и масла как основы, но распространяет свет “вне себя”, освещая внешнее пространство. Так точечными мгновенными потоками (kṣaṇikaṃsamānam) *алая-виджняна* поддерживает однородность, гомогенность (ekārasaḥvijñaptiḥ) восприятия. Однако, как следует из “Йогачара-бхуми” Асанги, процесс восприятия по учению йогачаров зависит и от сферы бытия (dhātu), в которой проявляет себя *алая-виджняна*. В сфере “без формы”

<sup>37</sup> Saddharmalaṅkāvatārasūtram. II. 99–100.

<sup>38</sup> upekṣā vedanā tatra anivṛtā avyākṛtam ca tat,  
tathā sparśādayas tacca vartate śrotasaughavat (Triṃśikā. 4).

(agūpyadhātii) восприятия могут сопровождаться только тонкими, подсознательными впечатлениями (*sūkṣmavāsana*), соответствующими четырем высшим *дхьянам*<sup>39</sup>, а не “грубыми” впечатлениями от объектов двух других миров – мира желаний (*kāmadhātu*) и мира форм (*rūpadhātu*).

Кстати сказать, почти аналогичным образом процесс познания описывается и в эпистемиологии адвайта-веданты Шанкары, где используется концепция самосветящегося сознания. В недавно обнаруженном комментарии (*vivaraṇa*) на Йогу Патанджали Шанкара иллюстрирует светящуюся природу сознания, используя метафору лампы, прикрытой тканью, сквозь которую во вне пробивается свет (*bahiḥ prakāśyati*)<sup>40</sup>.

Вместе с тем наряду с позитивными функциями, поддерживающими психическую жизнеспособность индивида к перцептивным и когнитивным актам, “сознание-хранилище” обладает еще и другими свойствами. Ведь в нем хранятся и “семена” всего негативного (*dauṣṭhulya*), “семена” страдания (*saṃskāra duḥkṣatā*). Таким образом можно говорить и об экзистенциально-негативном характере *алая-виджняны*, вынуждающем буддистов искать способ вырваться из-под ее зависимости. Поэтому в “Тримшике” Васубандху противопоставляет *алаю-виджняну* чистому, преобразенному сознанию (*āśrayaparāvṛtti*).

Согласно Васубандху, *алая-виджняна* – это источник всех неосознанных тенденций, который не обладает постоянной формой. Оно все время меняется в зависимости от эмпирического опыта живых существ, и состоит из постоянно меняющихся потоков *дхарм*. Однако изменчивость *алая-виджняны*, выражающаяся в ее подобии бурлящему потоку, не вечна. Васубандху отмечает, что волнение потока не имеет начала, но тем не менее заканчивается, когда адепт достигает ступени архатства, т.е. когда наступает окончательное просветление, сопровождающееся сущностной трансформацией сознания (*āśraya parāvṛtti*) и уничтожением всех загрязнений и аффектов (*kleśāvaraṇa*), которые содержатся в “сознании-хранилище”. На этом

---

<sup>39</sup> Здесь имеется в виду разработанная еще в раннем буддизме система восьми медитативных состояний сознания, а именно: четыре низких уровня сосредоточения (*rūpa dhyāna*) соответствуют в буддийской космологии “сфере форм” (*rūpadhātu*) и характеризуются такими психическими состояниями как – “радость”, “спокойствие”, “уверенность” и т.д. А четыре высших уровня созерцания (*arūpa dhyāna*, *arūpa samāpatti*), приближающиеся к нирваническому состоянию, соответствуют “бесформенной сфере” (*arūpadhātu*), и условно определяются как “беспредельное сознание”, “беспредельное пространство”, “неосознание”, и “не-осознание и не не-осознание”. См.: *Gunaratana Henepola. The Path of Serenity and Insight: An Explanation of the Buddhist jhānas*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985.

<sup>40</sup> *Pātañjalayogaśāstrabhāṣya Vivaraṇam* / Ed. P. Rama Sastri, S.R. Krishnamurti. Madras, 1952. P. 60.

этапе *алая-виджняна* окончательно успокаивается (vyāvṛtī), но не прекращается (nivṛtī), становясь таким образом чистым сознанием (vijñāna). Подобная трансформация возможна только в результате успокоения “подсознательных” тенденций (vāsanās) и устранения “трех источников зла” – страсти (rāga), ненависти (dveṣa) и ослепления (mohi). В “Йогачара-бхуми” подчеркивается, что *алая-виджняна* сохраняется и в мире “без форм” (agūrua-dhātu), что, в свою очередь, означает, что, выходя за пределы материального мира и мира форм, она тем самым преодолевает и сферу действия *манаса*. Кроме того, именно она обеспечивает будущее рождение<sup>41</sup>.

В “Бодхисаттва-бхуми” отмечено, что подсознательные тенденции (vāsanās) окончательно устраняются на восьмой ступени “невозвращения” (avaivartika bhūmi) – а “семена”, в которых созревает сознание (vipāka vijñānam), уничтожаются только на десятой ступени, носящей метафорическое название “облако дхармы” (dharma-meghā). Но прекращение деятельности *алая-виджняны* еще не означает, что индивид теряет сознание вообще, оно означает, что поток сознания не загрязнен никакими проекциями рефлектирующего *манаса*<sup>42</sup>.

При рассмотрении концепции “сознания-хранилища” и механизма обретения чистого осознания следует обратить внимание на понятие трансформации или “переворота основы” (āśraya-parāvṛtī, тиб. gnas yongs su gyur ba). *Āśraya*, согласно Стхирамати, – это основа, с которой что-то происходит, и от которой зависит чистота или нечистота *дхарм*. “Загрязненные” *дхармы* принадлежат к уровню воображения (parikalpita), а “чистые” – к совершенному уровню познания (pariṇiṣpanna). Таким образом, “переворот основы” представляет собой устранение “загрязненных” *дхарм*, активизацию чистых и замену воображения совершенным познанием (yathā bhūtd). Если согласно тхераваде, необходимо постепенно уничтожить как актуально действующие, так и непроявленные *клеши*, то йогачары утверждают, что *клеши* сами по себе без радикального переворота в сознании уничтожены быть не могут. Вот как описывает этот переворот Стхирамати: «*Ашрая* – это “сознание-хранилище” во всей полноте своих потенций. Его радикальное преобразование означает, что с исчезновением неблагоприятных последствий [предшествующих действий] и внутренней предрасположенности к двойственности появляется продуктивность, Тело Дхармы и недвойственное знание»<sup>43</sup>.

Следуя “*Махаяна-сутра-аланкаре*” Асанги, Дхармапала сопоставляет *ашрая* с *татхата* (“таковостью”), являющейся опорой как

<sup>41</sup> The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga / Ed. V. Bhattacharya. Calcutta, 1957. Pt. 1. P. 24.

<sup>42</sup> Asaṅga’s Bodhisattva-bhūmih / Ed. Nalinaksa Datta. Patna, 1966. P. 75.

<sup>43</sup> dauṣṭhulayvipākādvayavāsanābhavena karmanyatā dharmakāya advayajñābhavena (Vijñaptimātratāsiddhi. P. 44).



сансары, так и нирваны: “Высшее преобразование основы (āśraya paṅāvṛtti) это исчезновение несуществующей реальности и реализация “таковости”, и это – освобождение (mokṣa)»<sup>44</sup>. Устранив обе преграды – гносеологическую (jñeyāvagaṇa) и психологическую (kleśāvagaṇa), мудрость “переворачивается” и уничтожает эгоцентрическую установку сансарного сознания, утверждая нирвану, которая есть не что иное, как свободная от всех загрязнений (saṃkleśa) “таковость” (tathatā). Таким образом, “преобразование основы” – это создание такого пространства сознания, в котором уничтожены все ментальные конструкты и растворены все грани ментальной субъективности. Сознание обретает недвойственное (advaya) видение и окончательно перестраивается. В чистой алая-виджняне нет никаких образов видимости, а только объект и ничего другого. Используя знаменитый ведантийский пример с веревкой, которая ошибочно представляется змеей, на этом уровне веревка – это веревка, она еще не превратилась в змею. Однако, как только происходит субъектно-объектное разделение, возникающее неведение (avidyā) заставляет субъект проецировать изменение внутренних дхарм на чистую сферу дхарм (dharmadhātu) объекта, возникает концептуальное сознание (kliṣṭamanas) и начинается фальсификация видимого. Именно в этот момент веревка становится змеей, и процесс фальсификации длится до тех пор, пока, благодаря йогическим практикам, не произойдет искомый “переворот основы”, и “сознание-хранилище” не превратится в “зародыш просветления” (tathāgatagarbha).

Однако из работ Васубандху остается неясным, что происходит с алая-виджняной после трансформации. Освободившись от всех загрязнений и отрицательных накоплений (dauṣṭhulya bandhand), остается ли алая-виджняна чистой и недвойственной основой, поддерживающей психофизическое существование? Или с уничтожением всего, о чем шла речь выше, устраняется и само “сознание-хранилище”, являющееся согласно “Шравакабхуми” (Śrāvaka bhūmi) Асанги самой ипостасью зла?

Утверждение Асанги о том, что после “переворота основы” “сознание-хранилище” окончательно уничтожается<sup>45</sup>, остается без ка-

<sup>44</sup> Mahāyānasūtrālaṅkāra / Ed. S. Bagchi. Darbanga: The Mithila Institute, 1970, XIX. 44. В таком контексте трансформации основы сознания перевод термина āśraya paṅāvṛtti Ф. Щербатским как “transsubstantiation” уже сам по себе предполагает перемену на субстанциональном уровне и поэтому является неточным. См.: Madhyānta-vibhaṅga, *Discourse on Discrimination between Middle and Extremes (Skepticism and Realism) ascribed to Bodhisattva Maitreya and Commented by Vasubandhu and Sthiramati* / Transl. by Th. Stcherbatsky. Leningrad; Moscow, 1936. (Bibliotheca Buddhica; XXX).

<sup>45</sup> samamantaraparivṛtte āśraye [...] prahina (Wayman A. Analysis of the Śrāvaka bhūmi Manuskript. P. 50).

кой бы то ни было оценки со стороны Васубандху. Стхирамати же считает, что начиная с восьмой ступени совершенствования бодхисаттвы, *алая-виджняна* перестает быть сознанием (санскр. *viñāna*, тиб. *rnam par shes pa*), а становится чистым познанием, мудростью (санскр. *jñāna*, тиб. *ye shes*), которое понимается не как поэтический феномен, а как гностический опыт созерцания. Это дает нам основание считать, что уничтожается не само “сознание-хранилище” как вместилище подсознательной индивидуальной психики, но только хранящиеся в нем основания субъективности. Семена же (*биджа*) всех феноменальных элементов сознания, т.е. дхарм, сохраняются в нейтральном положении, и таким образом наступает конец и объективирующей деятельности “сознания-хранилища”.

Подводя итоги, можно сказать, что введение концепции “сознания-хранилища” помогло разрешить множество философских и психологических проблем, связанных с пониманием идентичности личности в йогачарской традиции, отбросившей доктрину сарвастивады, провозгласившей одновременное объективное существование *дхарм* прошлого, настоящего и будущего<sup>46</sup>. Концепция “сознания-хранилища” не только помогает объяснить идентичность индивидуального субстрата в сансарических скитаниях и процесс его освобождения, она обеспечивает основу для самосознания; соединяет действие (*karman*) и его результат (*phala*); позволяет объяснить чувство личной идентичности, возникающее после длительного пребывания в различных бессознательных состояниях, начиная с обморока и кончая глубоким йогическим сосредоточением (*nīrodha-samāpatti*); эта концепция помогает локализовать память (*smṛti*),

<sup>46</sup> Сарвастивада (санскр. *Sarva-asti-vāda*; учение о том, что все дхармы существуют) – название одной из школ буддизма хинаяны, возникшей, по-видимому, в III в. до н.э. и внесшей огромный вклад в развитие буддийской философии. Основателем сарвастивады считается архат Катьяянипутра, который на третьем Всебуддийском Соборе (ок. 244 до н.э.) в Паталипутре провозгласил, что “все существует” (*sarvam asti*). (См.: *Sarvastivāda Buddhist Scholasticism / By Ch. Willems, C. Cox, B. Dessein*. Brill: Academic Publishers, 1997). Концепцией одновременного объективного существования *дхарм* прошлого, настоящего и будущего сторонники сарвастивады пытались объяснить механизм кармической причинности и идентичность индивидуального сознания, что с позиций йогачаров было неприемлемым, так как подразумевало возвращение к субстанциализму и не соответствовало доктрине “мгновенности” (*кṣaṅkavāda*). По мнению йогачаров, механизм кармической причинности и тождественность индивидуального сознания объясняется не объективно существующими *дхармами* прошлого опыта, а постоянно всплывающими со дна “сознания-хранилища” “семенами” (*bījas*) прошлых деяний в виде латентных склонностей (*vāsanās*). Критика концепции *sarva asti* с позиции саутрантиков содержится в “Абхидхармакоше” (V.25–26). Перевод см.: *Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word “Dharma”*. L., 1922. Appendix I: Vasubandhu on the fundamental principle of the Sarvastivada School.

подсознательные тенденции, кармические потенции (bīja) и эмоциональные загрязнения (kleśa), а также определить роль всего этого на пути к *нирване*. Все это дает нам повод говорить о фундаментальном значении концепции *алая-виджняны* для буддийской психологии, гносеологии и эпистемологии.

Ф. Щербатской обозначает это хранилище мыслей, опыта и памяти греческим словом *psyche*. Однако, на мой взгляд, используя термин *psyche*, следует отличать его значение от субстанционального греческого *psyche*, точно так же как следует отличать *алая-виджняну* от ведантийского Атмана (*ātman* – высший духовный принцип), и от ведантийской *дживы* (*jīva*) – индивидуальной души, и от трансмигрирующего тонкого тела (*liṅga-śarīra*) санкхьи, не говоря уже об *атмане* ньяя-вайшешики. Хотя определения индивидуального сознания йогачары во многом напоминают описания метафизической сущности (*ātman*) и внутреннего субъекта (*antarātman*) в адвайта-веданте, однако это сознание следует рассматривать не как метафизическую или онтологическую, а как эпистемологическую или даже скорее психологическую основу личного экзистенциального опыта (*ātmabhava adhiṣṭhāna*), порождающую чувство индивидуальной идентичности (*asmimāna*). Анализ понятия “сознание-хранилище”, осуществленный Васубандху, направлен на отбрасывание метафизического, трансцендентного субъекта и носит чисто эпистемологический характер. Васубандху стремится доказать, что объективность реальности не доказывается средствами реалистической эпистемологии, как, например в атомистических индийских традициях ньяйи и вайшешики. Эпистемологические принципы Васубандху предполагают отрицание возможности существования реальности, трансцендентной по отношению к опыту. Йогачары подвергают критике любые попытки найти высшую реальность в объективном мире, поскольку это означало бы подрыв действенности единственного возможного с их точки зрения источника познания – чувственного восприятия (*pratyakṣa*). Вместе с тем Васубандху не предпринимает попыток представить сознание (*ālaya-vijñāna*) в качестве высшей реальности, поскольку это неизбежно привело бы к брахманистскому понятию Атмана. Осознавание (*vijñapti*) как процесс выявления содержания *алая-вижняны* есть результат взаимодействия подсознательных склонностей (*vāsanās*), кармически проявляющихся в двух сферах – чувственного восприятия как такового и его осознания. Таким образом, осознавание сопровождает процесс восприятия. Никакая его часть не может быть выделена и интерпретирована в качестве высшей метафизической реальности, поскольку в каждом акте познания мы оказываемся вовлеченными в концептуализацию, основанную на опыте и подсознательных склонностях всплывающих со дна “сознания-хранилища”. И в этой концептуализации, как и в самом процессе преобразования сознания (*āśraya parāvṛtti*), нет ни “высшей реальности”, ни перманентной души, ни

субстанциональности *дхарм*. Кроме того, нужно обратить внимание на то, что в работах Асанги *алая-виджняна* не универсальна, а персонафицирована, т.е. каждое существо имеет свое собственное “бесформенное и невидимое” “сознание-хранилище”<sup>47</sup>.

Поэтому утверждение русского буддолога О.О. Розенберга, что “теория *ālaya-vijñāna*, разработанная в школе виджнянавадинов, является собственно метафизической теорией”<sup>48</sup>, больше соответствует онтологии сознания, представленной в “Сандхинирмочана” и “Ланкаватара” сутрах, а также более позднему этапу развития йогачары в эпистемологии Дигнаги и Дхармакирти, чем гносеологической концепции *алая-вижняны*, как она представлена в философии ранних йогачаров – Асанги и Васубандху. Васубандху, занимаясь исследованием йогических методов обретения истинного видения природы вещей (*yathābhūta*), не придавал внешнему миру особого значения, но из этого не следует, что он считал его нереальным.

---

<sup>47</sup> ‘sau arūpi anidarśanaḥ (Asaṅga’s Paramārthagātha). См.: Wayman A. Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuskript P. 167.

<sup>48</sup> Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., Наука, 1991. С. 153.

## ЛЕЙБНИЦ И ГЕГЕЛЬ: ПОНЯТИЕ СУБСТАНЦИИ КАК СУБЪЕКТА

*Измайлов Г.В.*

Когда говорят об отличительных чертах современной философии, непременно указывают на ее поворот к субъекту. Истоки его обычно связывают с *cogito* Декарта, которое становится основанием и центральной фигурой философии как истинного знания. Это отмечает Поль Рикер: «Принято считать, что картезианское *cogito* открывает эпоху современной субъективности, потому что именно благодаря *cogito* “я” впервые была отведена роль основания, т.е. решающего условия возможности философствования” (8, с. 14). Следующей вехой на пути к субъекту считается философия Канта с ее трансцендентальным субъектом, свободой как творчеством. Затем следуют Фихте (Я и не-Я) и Гегель (субстанция как субъект).

Легко заметить, что в этом ряду зияет пробел более чем в столет – от Декарта до Канта. Неужели во всей философии Нового времени никто не оценил глубину и значение обращения к *cogito* для философии? Неужели ни один мыслитель не пошел далее простого повторения или толкования на свой манер основ философии Декарта?

Я считаю, и намереваюсь показать это в своей статье, что в контексте идеи субъекта своеобразным “связующим звеном” между философией Нового времени и немецкой классической философией служит учение немецкого мыслителя Готфрида Вильгельма Лейбница. Для того чтобы продемонстрировать это, я постараюсь доказать, что понимание субстанции как субъекта, т.е. как саморазвивающегося, развертывающегося понятия, которое является центральным для философии Гегеля, складывается уже в системе его предшественника – Лейбница. Причем, что очень важно, это сходство носит не случайный характер, а отражает определенное сходство философского дискурса обоих мыслителей и обусловлено им. Я здесь имею в виду прежде всего попытку вывести систему философского знания о мире из логики.

## НАУКА ЛОГИКИ

Действительно, первое, что бросается в глаза при взгляде на доктрины Лейбница и Гегеля – это особая роль логики в конструировании системы философии. Само по себе привлечение логики как строго доказательной системы для обоснования философского знания не является чем-то из ряда вон выходящим: мыслители Нового времени, особенно представители рационалистической традиции, часто использовали логику как основополагающий метод познания и доказательства. Но существенный момент, касающийся доктрин Лейбница и Гегеля, состоит в том, что логика превращается в фундаментальную науку для всей системы метафизики.

Однако тут необходимо отметить, что несмотря на сказанное выше, само понимание логики у обоих мыслителей существенно разнится. Если Лейбниц продолжает в целом традиционную, идущую от Аристотеля трактовку логики как логики формальной, то Гегель вкладывает в логику новое содержание. Собственно говоря, он разрабатывает содержательную диалектическую спекулятивную логику, наполняя логические формы (суждения, категории, определения и др.) реальным действительным содержанием. Можно отметить еще несколько характерных черт логики Гегеля, а именно: она выполняет метафизические функции диалектического фундирования системы теоретических знаний и системы реальных наук, а также систематическое развертывание самой логики как науки, как системы, которая самим процессом своего развития обосновывает и определяет понятие своей научности. И это последнее считается основной задачей гегелевской логики.

Главным действующим лицом в философии Гегеля выступает “абсолютная идея”, последовательно проходящая через различные этапы своего развития. В начале своего “пути” абсолютная идея развертывается в логике в качестве формы, логической идеи, “чистого” понятия. В содержании понятия исследователи выделяют три основных аспекта – субстанциальность, деятельность и субъектность.

Аспект субстанциальности демонстрирует “абсолютную идею” как первоначало, лежащее в основе всего логического развертывания. Это развертывание реализуется через второй, деятельностьный, аспект понятия, который открывает источник и средство развертывания всей системы в самой абсолютной идее. Таким образом, все развивающееся – это “изображение” “самореализующейся” логической идеи на пути к идее абсолютной. Это развитие есть реальное раскрытие всей полноты содержания “абсолютной идеи” как “абсолютного духа”, в чем и состоит третий, субъектный, аспект. Абсолютный дух понимается Гегелем как субъект, снимающий дуализм “в-себе-бытия” и “для-себя-бытия”, относясь к иному, как к самому себе.

Обратив внимание на метафизическую доктрину Лейбница, мы сразу заметим, что все перечисленные выше аспекты гегелевского

понятия “абсолютной идеи” могут без труда быть в ней обнаружены. Субстанциальный аспект понятия у Лейбница, я полагаю, не нуждается в особом пояснении, так как именно *понятие* индивидуальной субстанции в полной мере лежит в основании ее дальнейшего развертывания. Это развертывание понятия обусловлено *активностью* самой субстанции, направленной *на саму себя*, в чем заключаются второй и третий аспекты понятия.

В логике Гегель задает понятие абсолютной идеи – логически систематизированная тотальность (целостность, не ставшая содержательной). Есть даже несколько теологически ориентированных высказываний Гегеля о логике, как, например, часто цитируемое: “Логика согласно этому следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой.* Можно поэтому выразиться так: это содержание есть *изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа*” (6, т. V, с. 28).

Изложение логики Лейбница, а особенно ее отношения к метафизике, представляется исключительно сложной задачей, поскольку логика Лейбница содержится не в какой-либо законченной систематической работе, а в большом количестве рассуждений и рукописей, значительную часть которых только в 1903 г. впервые опубликовал французский исследователь Луи Кутюра. Как следствие появления этих неизданных работ, существенно изменилась интерпретация того значения, которое придавалось логике при рассмотрении философии Лейбница. Однако уже в 1900 г. Бертран Рассел в своей книге “Критическое изложение философии Лейбница” предпринял попытку пересмотреть роль логики в философии Лейбница, опираясь прежде всего на работу 1686 г. “Рассуждение о метафизике” и на переписку с теологом-янсенистом Антуаном Арно.

В книге Рассела одним из центральных является тезис, что вся позднейшая философия Лейбница, в центре которой находится учение о монадах, стала результатом долгого процесса размышлений, у истока которого лежат несколько логических предпосылок. Подтверждение первичности у Лейбница логики перед метафизикой Рассел нашел в книге Л. Кутюра 1901 г. “Логика Лейбница”, которая основывалась на впоследствии изданных логических рукописях немецкого философа. В другой, более поздней, своей статье французский исследователь также утверждает, что “метафизика Лейбница покоится всецело на его логике” (19, р. 19).

Начнем с того, что в первом систематическом изложении своей метафизики, предпринятом в 1686 г., Лейбниц уже описывает субстанцию с помощью термина “понятие”: “Природа индивидуальной субстанции или целостного существа (*estire complet*) состоит в том, чтобы иметь настолько полное и законченное понятие, что его было бы достаточно, чтобы понять и вывести все предикаты того

субъекта, которому оно принадлежит” (1, т. I, с. 132–133). Таким образом, понятие мыслится здесь как *форма* (не случайно и не в знак уважения к схоластам Лейбниц называет субстанции также *субстанциальными формами*), как логический субъект, содержание которого принадлежит ему в качестве предиката: “Совершенно справедливо, что когда несколько предикатов приписываются одному и тому же субъекту, а этот субъект не приписывается никакому другому, то его можно назвать индивидуальной субстанцией” (там же, с. 131). Другой важный для нас в контексте нашей темы термин, “субъект”, здесь весьма показателен, так как применяется – здесь мы согласны с тем, что говорит В. Лендерс, – не только в чисто логическом смысле (то, чему приписывается предикат), но и в онтологическом, поскольку “он имеет в виду под субъектом лежащую в основании высказывания саму индивидуальную субстанцию, а под предикатом некие определения, которые будут приписаны индивидуальной субстанции” (22, S. 20).

В основании приведенных выше высказываний Лейбница лежит его известный принцип содержания предиката высказывания в его субъекте. Основной формулировкой этого принципа считается следующая: “...Во всяком истинном утвердительном высказывании, общем или единичном, необходимом или случайном, предикат содержится в субъекте” (11, с. 222). Этот тезис содержится в работе “О необходимых и случайных истинах”, которая была написана Лейбницем, судя по всему, достаточно рано. Впервые эта работа, как и многие другие логические тексты философа, была опубликована Л. Кутюра.

Из этого утверждения проистекают, между прочим, весьма важные метафизические следствия, а именно: каждая субстанция имеет понятие столь полное, “что тот, кто мог бы в совершенстве овладеть понятием какого либо субъекта, мог бы также сделать вывод о том, что последнему принадлежит какой-то предикат” (1, т. I, с. 131). А отсюда следует, “что понятие индивидуальной субстанции раз навсегда заключает в себе все, что может когда-либо произойти с ней, и что, рассматривая это понятие, можно увидеть в нем все, что можно будет справедливо высказать о ней” (там же, с. 135). К.Д. Броуд считает, что Лейбниц рассматривал это следствие “в качестве непосредственного приложения принципа предиката-в-субъекте к специальному случаю истинных утвердительных суждений об индивидах” (17, р. 2) и называет его принципом предопределенной истории индивида.

В § 9 “Рассуждения о метафизике” Лейбниц приводит и другие следствия, также проистекающие из принципа предиката-в-субъекте: 1) две субстанции не могут быть абсолютно одинаковы в своих предикатах (принцип тождества неразличимых = принцип индивидуации); 2) одна субстанция не может быть разделена на две, а две не могут составить одну; 3) субстанция не может возникнуть иначе как



в результате творения, а прекратить свое существование она может лишь в результате уничтожения Богом; 4) “каждая субстанция есть как бы целый мир и зеркало Бога или всего универсума, который каждая субстанция выражает по-своему, так же как один и тот же город смотрится по-разному в зависимости от различных положений наблюдателя” и что “она выражает, хотя и смутно, все, что происходит в универсуме, – его прошлое, настоящее и будущее” (1, т. I, с. 132–133). В § 14 он добавляет, что 5) субстанция не зависит ни от чего кроме Бога и не может действовать или подвергаться действию другой субстанции.

Второе важное метафизическое следствие, которое отмечает Бруд, состоит в следующем: “Для любого случайного факта есть причина, почему этот факт такой, а не иной” (17, р. 2). Таким образом, принцип предиката-в-субъекте – это то, что Лейбниц называет принципом достаточного основания. Другими словами, может быть дано доказательство *a priori*, даже в случайных истинных высказываниях, при помощи которого можно будет продемонстрировать, что существующая связь между субъектом и предикатом основывается на природе этих понятий.

Этой же точки зрения придерживается и Л. Кутюра, утверждая, что принцип предиката-в-субъекте “формулируется известным принципом основания (reason), классическое выражение которого  *nihil est sine ratione* , согласно Лейбницу, – только популярная формула, позаимствованная у здравого смысла. В точном смысле, этот принцип означает, что в каждом высказывании предикат содержится в субъекте” (19, р. 20).

Чтобы обосновать свои взгляды, Кутюра цитирует известный отрывок из письма Лейбница к Арно от 14 июля 1686 г.: “Это [предикат-в-субъекте] мой фундаментальный принцип, с которым, я считаю, все философы должны согласиться, и одно из его заключений – это общепринятая аксиома, что ничто не происходит без основания, которое может быть дано, почему все происходит так, а не иначе” (2, S. 267).

Однако другой исследователь, Б. Бруд, наоборот, утверждает, что “этот логический принцип... доказывается Лейбницем на основе определенных метафизических предположений. И это означает, что принцип предиката-в-субъекте не является фундаментальным принципом метафизики 1680-х. Метафизика Лейбница в то время основывается на его основных метафизических предположениях а не на его логике” (18, р. 53). Что же касается того высказывания, в котором метафизический принцип  *nihil ist sine ratione*  выводится из логического  *praedicatum inest subjecto* , американский исследователь упрекает французского в том, что он неправомерно сводил метафизический принцип к логическому. По мнению Б. Бруди, их можно идентифицировать и не сводя один к другому, как две части одной истины (18, 55).

Статус логических идей Лейбница в рамках его философии до сих пор не выяснен окончательно. Действительно, в философии Лейбница (особенно 1680-х годов) присутствует определенная тенденция понимания логики как онтологии и признания именно логики в качестве отправной точки для метафизики. Учитывая тот факт, что именно с конца 1670-х – начала 1680-х начинается новый этап построения Лейбницем своей философской системы, а в главном произведении этого периода – “Размышлении о метафизике” – уже видны практически все основные теоретические разработки его монадологии, исследователи придают этой работе очень важное значение. Поскольку в этом произведении, а также примыкающей к нему переписке Лейбница с Арно очень сильны логицистские мотивы, тем паче, в истолковании ключевого понятия “индивидуальной субстанции”, – постольку возникает соблазн трактовать и всю более позднюю философию Лейбница в логическом ключе.

Однако – как и в следующем программном произведении (“Новая система природы...”, 1695), так и в более поздних работах – Лейбниц ни словом не обмолвился о выведении индивидуальной субстанции из логических категорий, а пользовался для этого понятием *силы*. Казалось бы, это подтверждает отказ философа от своих прежних “логицистских” взглядов. Но прямо Лейбниц нигде не отрицает их; за исключением нескольких моментов, они могут быть вписаны и в более поздний вариант системы монадологии.

Интерпретируя тот факт, что немецкий философ оставил дальнейшие попытки развития своих “логических” идей, Б. Рассел развивает свой хорошо известный тезис, что у Лейбница было две философии – популярная для широкой публики и “эзотерическая”, которую он обсуждал исключительно со своими корреспондентами. “Его лучшая мысль не доставила бы ему популярности, и он оставил свои рукописи, в которых излагалась эта мысль, неопубликованными. А то, что он опубликовал, имело целью заслужить одобрение государей и государынь. Следствием этого является то, что есть две системы философии, каждую из которых можно рассматривать как представляющую взгляды Лейбница; одна, которую он открыто провозглашал, была оптимистической, ортодоксальной, фантастической и мелкой; другая, которую постепенно извлекли из его рукописей... была глубокой, ясной, во многом сходной с философией Спинозы и удивительно логичной...” (12, с. 540).

Рассел полагает, что Лейбниц с определенной целью умалчивал о своих сокровенных мыслях, опасаясь, что его положения могут быть истолкованы в духе спинозизма. По мнению Рассела, Лейбниц начал утаивать свои подлинные мысли по философским вопросам после того, как получил письмо от Арно, в котором тот писал: “Я нахожу в этих мыслях столько тревожащих меня положений, которые, если я не ошибаюсь, возмутят всех людей, что я не вижу, ка-

кая может быть польза от трудов, которые, очевидно, отвергает весь мир” (12, с. 548).

На мой взгляд, “логические” идеи Лейбница относительно субстанции, индивидуации, достаточного основания и проч., могут считаться некой особой плоскостью, лежащей параллельно плоскости его “метафизических” идей. Между плоскостью “логических” и “метафизических” идей нет какого-либо перехода или иерархического отношения, т.е. определенный факт может быть описан и интерпретирован как в логических, так и в метафизических понятиях. В отличие от гегелевской системы, где логика является одной из стадий развития *абсолютной идеи* (т.е. субстанции), после завершения которой она переходит на следующую, “логический уровень” в метафизике Лейбница стоит обособлено, примерно так, как “физический” и “метафизический” уровни в истолковании явлений природы.

## ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ

Итак, последовательно пройдя все разделы логики от логики бытия до логики понятия, абсолютная идея в философской системе Гегеля, чтобы сделаться самосознательным духом, должна предварительно принять форму *природы*. Это обусловлено тем, что идея хочет узнать себя, но она никогда не удовлетворяется наличествующим знанием и движется дальше. Пока что ее реализация происходила только в сфере чистой мысли, пока еще она заключена в субъективности, но она есть влечение снять эту субъективность и как чистая истина стать началом новой сферы – природы. Абсолютная идея хочет наполнить обретенное абстрактное понятие самой себя (логическая идея) содержанием и обращается к внешнему, материальному миру, отчуждаясь в качестве природы. Природа – выход духовного бытия из абстрактного в реальное, из субъективного в объективное: выход логической идеи в свое инобытие.

По Гегелю, переход идеи в природу нужно понимать следующим образом: “идея сама себя *свободно отпускает*, абсолютно уверенная в себе и покоящаяся внутри себя” (6, т. VI, с. 319). Идея “в своей абсолютной истине *решается* свободно произвести *из себя* момент своей особенности или первого определения и инобытия, *непосредственную* идею, как свою видимость (*Widerschein*), решается *из самое* себя свободно *отпустить* себя в качестве природы” (4, т. I, с. 424).

Надо сказать, момент перехода из царства чистой мысли в царство природы считается одним из тех, что изложены Гегелем наиболее смутно. “Переход от логической идеи к природе и от логики к философии природы всегда считался одним из самых трудных мест в системе Гегеля и вызывал наибольшее количество недоразумений”, – отмечает К. Фишер (14, с. 592). Такой же точки зрения при-

держивается и знаменитый немецкий исследователь Э. Блох, которому также кажется непонятным обоснование перехода логической идеи в действительность: “Вещи должны появляться там, где прекращается чистая мысль. Однако почему они появляются, почему в это изящное, уединенное, логическое *в-себе* (Ansich) внезапно врывается такой внешний шум, остается все же неясным. Этот шум должен возникать исключительно из чистой мысли, без какого-либо принуждения, и на этом неоднозначном месте читателю приходится нелегко” (16, S. 189). К.С. Бакрадзе, например, считает, что “тут, в самом ответственном месте, диалектический метод – эта абсолютная форма развития, содержащая его закономерность, метод связи и переходов всех понятий, который сам строит всю действительность и сам является этой действительностью, тут в этом месте он отказывается служить, он совершенно неспособен разрешить поставленную задачу” (7, с. 366).

Природа – первая форма действительного существования абсолютного. Существование идеи в форме природы чуждо идее как таковой. Поэтому идея, которая пребывает в природе как бессознательная, как бы “дремлет” в природе, постепенно освобождается от внешности, непосредственности, чуждости и возвращается к той стихии, которая соответствует ее природе – стихии духа. В акте сознания пробуждается дух. Дух делает природу своим предметом и противостоит ей как сознательный дух. Но этот дух пока не знает, что он – тот же дух, который пребывает в природе. “Просыпающийся дух еще не познает здесь своего единства со скрытым в природе в-себе-сущим духом, при этом он стоит к природе во внешнем отношении...” (4, т. III, с. 30).

Философия природы изучает “идею природы”. Идея каждого предмета заключается в понятии этого предмета. Предметы “осуществляют” свое понятие, и природа осуществляет цель. Дух изучает природу и в процессе изучения освобождается от той внешности и чуждости, которую представляет природа по отношению к нему. Это освобождение произойдет тогда, когда дух познает себя в природе. “Это изучение есть вместе с тем и освобождение природы. В себе она всегда есть разум, но лишь через дух разум как таковой вступает в ней в существование” (4, т. II, с. 24). Дух должен найти себя в природе. Он познает, овладевает природой тем, что в ней он открывает себя самого.

Вначале явления природы непосредственны и внешни по отношению друг к другу: это мертвые тела. Природа пытается проникнуть в самое себя, она пытается отыскать и восстановить связь, существующую в идее, проявляясь в форме живых организмов. Но и в этой сфере она не находит истины. Своей истины и цели природа достигает тогда, когда она воспроизводит из своей глубины дух, так как только в духе осуществляется тотальность истины. Абсолютное может познать себя только с помощью человеческого сознания.

Идея в элементе чистой мысли не обладает сознанием, сознанием обладает только человек. Поэтому идея может познать себя, только приняв форму природы и найдя себя в ней в форме человеческого сознания. Вне природы нет и человеческого сознания. Этим и определяется задача философии природы: она должна проследить за постепенным возникновением духа в природе, она должна познать в каждой ступени природы момент идеи, развитие идеи в формах природы до тех пор, пока в природе не возникнет сознательная мысль, которая узнает себя в ней.

Дух делает природу своим предметом, он вторгается в природу и как сознательный субъект противостоит ей. Но и природа является духом, правда, бессознательным, окаменевшим, но все же духом. Противопоставление себя природе поэтому оказывается противопоставлением духа самому себе. Но дух не смог пока познать тождество себя и природы; природа является пока границей духа; на этой ступени дух – пока лишь конечный дух. Только после того как дух снимет границу, преодолет ее, он станет абсолютным духом.

Для Гегеля, как известно, духовное первично по отношению к телесному. «Имматериальное относится к материальному вовсе не как особенное к особенному, но так, как над всякой обособленностью возвышающееся истинно-всеобщее относится к особенному; материальное в своем обособлении не обладает никакой истинностью, никакой самостоятельностью по отношению к имматериальному» (4, т. III, с. 49). Однако, как верно отмечает М.Ф. Быкова, «эта “первичность” носит для Гегеля скорее *логический* характер, ибо генетически (или конкретно-исторически) Гегель все-таки фиксирует первичность телесного» (9, с. 61). Согласно данной Гегелем эволюции “духу в его развитии предшествует... внешняя природа” (4, т. III, с. 15).

Кажется, что здесь мы сталкиваемся с явным противоречием. С одной стороны, на низших ступенях своего развития телесное, природное предстает как действительно бездуховное, ибо оно здесь обладает еще непосредственным бытием, в котором не может адекватно раскрыться понятийное или идеальное содержание. “Природная душа” определяется Гегелем “просто как сущая, не отделенная еще от ее природной определенности” (там же, с. 211), т.е. как еще непосредственно телесная сущность. И лишь в “чувствующей душе” пробуждается собственно духовность, по мере отделения ею от себя своего непосредственного бытия.

Но, с другой стороны, эта бездуховность является лишь внешней, кажущейся бездуховностью. В природной душе жизнь уже “положена”, но присутствует еще лишь потенциально. Природность есть лишь “сон” души, некоторое пребывание души в себе. Разрешение этого противоречия заключается в “пробуждении” души, в актуализации изначальной духовности телесного.

Задача Гегеля состоит, следовательно, в том, чтобы показать сущностную одухотворенность телесного, скрывающуюся за внеш-

ней, историко-генетической явленностью. Для этого он даже, по мнению М.Ф. Быковой, «в соответствии со своей логицистской схемой “корректирует” факты во имя их философского осмысления» (9, с. 61).

Можно сказать, что программа *Лейбница* относительно философии природы сходна с гегелевской и имеет целью показать, во-первых, что сущность субстанции состоит не в протяженном, а в духовном – силе и способности; во-вторых, исходя из нематериальности субстанции, адекватно описать и объяснить все природные феномены. Как и у Гегеля, здесь присутствует идея иерархичности, подразумевающая наличие нескольких ступеней развития духа. При “логическом” приоритете духовного в “конкретно-историческом” плане первая ступень развития монад – это субстанции, составляющие материальную природу; и как тут не вспомнить высказывание Лейбница о том, что монады низших ступеней, составляющие природу, “спят без сновидений”!

Монады, находящиеся на низших стадиях развития, называются простыми, или “голыми (*nues*)”, их восприятия полностью смутны и неотчетливы; такие монады образуют главным образом неорганическую природу вокруг нас – камни, землю, и т.д. Но у них есть возможность для развития и прогресса: “Если же монада имеет органы, таким образом приспособленные, что посредством их достигается в получаемых ими впечатлениях – а следовательно, и восприятиях, эти впечатления воспроизводящих, – большая отчетливость и раздельность... то это может повести к возникновению *чувства*, т.е. восприятия, сопровождаемого *памятью*, – восприятия, отголосок которого сохраняется на долгое время и при случае может быть снова услышан. Такое живое существо называется животным, а его монада – *душой*” (1, т. I, с. 405). На этой стадии монады переходят на уровень органической природы.

Духи – следующая ступень – обладают апперцепцией, самосознанием; как выражается Лейбниц, они могут сказать о себе “я”. “Познание необходимых и вечных истин отличает нас от простых животных и доставляет нам обладание *разумом* и науками, возвышая нас до познания нас самих в Боге. И вот это называется в нас разумной душой или *духом*” (1, т. I, с. 418).

Как и “абсолютная идея” у Гегеля, индивидуальная субстанция у Лейбница проходит длинный путь развития, связанный с прояснением и актуализацией содержания своего понятия. Как мы уже видели, понятие индивидуальной субстанции включает в себе все, что может когда-либо произойти с ней, и что, рассматривая это понятие, можно увидеть в нем все, что можно будет справедливо высказать о ней (там же, с. 135). В сфере *логики* индивидуальная субстанция представляет собой бессодержательную структуру субъект-предикатных отношений. Раскрытие предикатов в понятии происходит посредством анализа данного понятия. Глубина и истинность этого

анализа напрямую зависит от того, кто этот анализ проводит. Для Бога, который знает все *a priori*, все высказывания являются аналитическими, поэтому для него нет необходимости в проведении такого исследования. А, например, человеческий разум обладает весьма ограниченными возможностями, и для него довести анализ понятий до последних определений – задача невыполнимая.

Содержательная сторона высказываний относит нас в область *природы*, где господствуют причинно-следственные отношения, пространственно-временные, материальные и другие характеристики. Как и в философии Гегеля, в монадологии Лейбница природа выступает как “инобытие” субстанций, не являясь чем-то реальным и самостоятельным, но будучи лишь хорошо обоснованным феноменом, свойства которого целиком и полностью основаны на свойствах воспринимающих субстанций на определенной стадии их совершенства. При переходе на более высокие уровни развития и познания мира, старое понимание природы и основные его категории перестанут быть релевантными. Конкретизируя эту проблематику, Лейбниц отказывается в субстанциальности пространству, времени, движению, материи, считая их лишь “хорошо обоснованными феноменами”.

“Я неоднократно подчеркивал, – говорит Лейбниц, – что считаю *пространство*, так же как и время, чем-то чисто относительным: пространство – *порядком сосуществований*, а время – *порядком последовательностей*. Ибо пространство с точки зрения возможностей обозначает порядок одновременных вещей, поскольку они существуют совместно, не касаясь их специфического способа бытия. Когда видят несколько вещей вместе, то осознают порядок, в котором вещи находятся по отношению друг к другу” (441)\*. Следовательно, пространство и время, рассматриваемые сами по себе, вне вещей, суть нечто идеальное, феноменальное; если же рассматривать их вместе с вещами, то они суть порядки отношений между ними. Однако порядок в мире феноменов, телесных вещей, предполагает порядок в субстанциальном мире, так как эти миры взаимосвязаны посредством предустановленной гармонии. Порядок на субстанциальном уровне реализуется в форме согласованности “точек зрения” монад на универсум.

С теорией пространства и времени тесно связана проблема “лабиринта континуума”. Применительно к метафизике Лейбница она формулируется следующим образом: если реальность составляют простейшие неделимые дискретные конститuenty (монады), и кроме них нет ничего реального, почему же тогда все феномены, соответствующие внешней реальности, оказываются делимыми до бесконечности и непрерывными? Откуда берется эта непрерывность?

---

\* “Пространство же есть не что иное, как общий порядок всех сосуществующих вещей, так же, как время – не сосуществующих” (1, т. III, с. 189).

Всякое реальное целое, разъясняет Лейбниц, может быть составлено только из реально существующих определенных конституент. “Я верю, – говорит он, – что ... всякое существо через собрание предполагает существа, наделенные истинным единством, потому что оно получает свою реальность только от реальности тех существ, из которых оно составлено, и оно совершенно не будет иметь реальности, если каждое из составляющих его существ есть существо через собрание” (10, с. 192)\*. Однако бесчисленное множество реальных монад, составляющих совокупность или агрегат, воспринимается внешним наблюдателем как нечто единое, слитное и цельное, поскольку наблюдатель (если, конечно, это не Бог) не способен раздельно воспринимать каждую из монад. Таким образом, реально неделимые составляющие агрегат субстанции сливаются для наблюдателя, как говорит Г.Г. Майоров, в “феноменологическое пятно” (11, с. 159), которое существует только для наблюдателя, и поэтому его непрерывность – лишь феноменальная или идеальная.

В реальном, говорит Лейбниц, простое первично по отношению к составному; в идеальном же целое первично по отношению к его части. Континуум идеален, потому что он включает в себя неразличимые части, в то время как в реальном нет ничего неопределенного. И мы попадаем в лабиринт континуума оттого, что ищем реальные части в порядке возможностей, а неопределенные части в реальных агрегатах. “Именно, непрерывное заключает неопределенные части, между тем как в действительном ничего нет неопределенного, и если в чем-либо какое-нибудь деление может быть сделано, то оно и сделано. Действительное слагается как число из единиц, идеальное – как число из дробей: части в действительности находятся в реальном целом, а не в идеальном. А мы, смешивая идеальное с реальными субстанциями, когда ищем в порядке возможного действительных частей и в агрегате действительного неопределенных частей, сами себя впутываем в лабиринт непрерывного и в неразрешимые противоречия” (10, с. 189).

Проблема реальности континуума является одним из аспектов другой, более сложной и в философии Лейбница более запутанной проблемы – проблемы статуса материи. И одним из первых, наряду с Фейербахом, вопрос о реальности материи в монадологии поднял Куно Фишер: “Вопрос ... формулируется следующим образом: если

---

\* “Простые субстанции не подвержены никакому распадению и невозможно отрицать, что так оно и есть, поскольку вся действительность составных основана лишь на [действительности] составляющих или, вернее, составные являются лишь кажущимися существами и не образуют подлинной субстанции; и так как вся действительность общества или стада сводится только к отдельным людям или овцам и в собрании нет ничего, кроме отношения, реальность которого, если отвлечься от того, что служит ее основой, содержится лишь в уме, который об этом мыслит” (Там же, с. 382).



все вещи монады, все монады представляющие силы: Что такое тело?” (13, с. 420).

В произведениях Лейбница довольно часто встречаются “несоответствия” и “противоречия”. И среди наиболее очевидных – описание природы материальных тел. Учение о статусе материи действительно является одним из самых сложных и запутанных элементов монадологии. Немало копий сломано в попытках отстоять то или иное утверждение об отношении нематериальных монад к материи. Как вообще оказываются возможными материальные тела, когда существуют только нематериальные субстанции?

В лейбницеизведении на сегодняшний день сформировались два основных подхода к решению данного затруднения – “реалистический” и “феноменалистический”. Соответственно исследователи разделились на два лагеря – первые отстаивали правомерность феноменалистического истолкования и указывали на недостатки “реалистического”; вторые, наоборот, доказывали, что реалистический вариант лучше связан с другими частями учения Лейбница.

“Феноменалисты” (например, Р. Адамс, М. Фёрт) полагают: Лейбниц верил в то, что протяженные тела не находятся действительно “во вне”, а являются только восприятиями ума; но эти восприятия находятся в гармонии с восприятиями во всех остальных умах в универсуме, так что каждый наблюдатель имеет свое ментальное представление той же самой вселенной, которая только кажется содержащей протяженные тела.

Другие комментаторы утверждают, что Лейбниц считал протяженные тела реальными, “во вне”, независимыми от какого-либо воспринимающего ума, и составленными или содержащими простые субстанции, или агрегаты. Оба этих противоположных понимания протяженных тел присутствуют в работах Лейбница даже в одних и тех же текстах, а часто и в тех же параграфах. Поэтому тем, кто считает, что только один из этих взглядов представляет “настоящего” Лейбница, приходилось соответственно интерпретировать те отрывки, которые давали повод для другого подхода к трактовке протяженных тел.

Однако некоторые исследователи пытаются примирить эти две концепции. Например, Г. Хартц предполагает: Лейбниц полностью осознавал тот факт, что его разные теории протяженных тел противоречат друг другу. Однако Хартц не утверждает, как это делает Рассел, что Лейбниц угождал разным собеседникам или что он был ленив или лицемерен, но что Лейбниц – как и другие философы его времени – жертвовал систематической последовательностью, пытаясь дать наиболее исчерпывающее объяснение, и использовал для этого все доступные способы. Эта стратегия также позволяла бы Лейбницу “подстраховаться”. Понимая, как считает Хартц, что одна из многих распространенных в то время теорий будет в конечном счете объявлена правильной более поздними философами, только

двойственное положение могло предоставить Лейбницу возможность быть на победившей стороне, хотя бы номинально.

Другой комментатор – Ш. Шейдерер – считает, что в системе Лейбница может быть одновременно признан и феноменалистический и реалистический подход и что Лейбниц предлагает единую и последовательную метафизику протяженных тел, а феноменализм и положение об агрегатах являются его аспектами.

В целом можно сказать, что философия природы у Гегеля напоминает Лейбницу своими эволюционными идеями. Однако Гегель воспринял их опосредованно, через своего современника Шеллинга. Лейбниц ставил и другие важные для его времени вопросы – например, о природе материального, о непрерывности, о проблеме взаимоотношения духовного и физического и др. Не все проблемы ему удалось решить удовлетворительно. По некоторым вопросам исследователи спорят и по сей день, разбираясь в противоречивых высказываниях философа; но, на мой взгляд, такая противоречивость открывает гораздо больше возможностей для исследования и интерпретации, чем вписанная в жесткие рамки логики система Гегеля.

## ФИЛОСОФИЯ ДУХА

Итак, у Гегеля “абсолютная идея” находится сначала в царстве чистой мысли, в логике, и развивается в качестве абстрактной логической идеи. Затем, наполняясь содержанием, она полагает это содержание в качестве своего “иного”, и переходит в инобытие – в природу. Здесь “абсолютная идея” ищет воплощения, хочет узнать свое содержание, но в силу того, что она не может адекватно раскрыться в этом чуждом ей материале, она обращается к философии духа, как к идентичному ей (т.е. идеальному) материалу. Пройдя все этапы философии духа (от субъективного до абсолютного духа), она сливается с абсолютным духом, завершая развертывание системы.

Развитие духа заключается в постепенном освобождении от определенностей природы и достижении абсолютной свободы. Ступени развития духа следующие: субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух.

Субъективный дух, возникший из природы, также проходит ряд ступеней в своем развитии; эти ступени Гегель излагает в антропологии, феноменологии и психологии. В процессе развития субъективный дух поднимает себя до “для-себя-бытия” и становится объективным духом. В объективном духе “свобода, знание духа о себе самом, как о свободном, приобретает уже форму наличного бытия (Dasein)” (4, т. III, с. 34).

Понятие объективного духа совпадает приблизительно с понятием человеческого общества, его институтов, его истории. История объективного духа – это история духа, разума в истории чело-

вечества. Абсолютный дух имеет дело только с самим собой; он созерцает себя, представляет себя и познает себя, т.е. выражает себя в форме понятия. Поскольку он выражает себя в созерцании, он представляет собой искусство (философия искусства); поскольку дух представляет себя, он проявляется как религия (философия религии); поскольку дух познает себя в понятиях, он представляет собой философию.

Философия есть дух, который познал себя, снял самостоятельность искусства и религии, сохранил истинность их содержания и возвысил его до абсолютной формы. Задача философии этим выполнена: “Это движение, которое и есть философия, оказывается уже осуществленным, когда оно в заключении постигает свое собственное понятие, т.е. *оглядывается* назад только на свое же знание” (4, т. III, с. 394).

Доктрина Гегеля, как и учение Лейбница, относится к разряду идеалистических, из чего следует, как мы уже указывали, что в ее основание положен некий принцип, относящийся к области духа. Гегель повсеместно подчеркивает, что “лишь духовное есть то, что действительно” (5, с. 12). Можно согласиться поэтому с К.С. Бакрадзе, который говорит, что “понятие духа – альфа и омега философской системы Гегеля” (7, с. 67).

Для того чтобы определить начало, сущность, принцип действительности, в философии было выработано понятие субстанции. Поэтому для нас чрезвычайно важно прояснить особенности гегелевского понятия субстанции, так как именно оно лежит в основе всего здания философской системы. Как верно отмечает Э. Кёниг, “фактически систематические понятия идеализма и реализма, как и вообще все онтологические воззрения, очень тесно связаны с понятием субстанции и в итоге приводят к нему” (21, S. 5–6).

В предисловии к своему первому большому сочинению Гегель говорит так: “На мой взгляд, который должен быть оправдан только изложением самой системы, все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект” (5, с. 9). Как это может быть истолковано? Так как только дух есть действительность, то дух, в сущности представляет собой абсолютное, и как таковой он есть абсолютный дух. Как далее говорит Гегель, “об абсолютном нужно сказать, что оно по существу есть результат, что оно лишь в конце есть то, что есть оно поистине; и в том-то и состоит его природа, что оно есть действительное, субъект или становление самим собою для себя” (5, с. 10). Дух как целое – не простое непосредственное тождество с самим собой; дух как целое – скорее результат развития, нежели его непосредственное начало, и постольку дух опосредован всем процессом этого развития. Целое в своей логической завершенности представляет собой систему. “То, что истинное действительно только как система, или то, что субстанция по существу есть субъект, выражено в

представлении, которое провозглашает абсолютное духом, – самое возвышенное понятие, и притом понятие, которое принадлежит новому времени и его религии” (5, с. 12).

Под понятием субъекта подразумевается “свободная”, “самостоятельная”, “самосознающая” субстанция. Субстанция только в том случае является субъектом, если она “есть становление себя самого” (5, с. 9). Далее, субстанция как субъект есть чистая негативность, благодаря которой она представляет собой раздвоение единого, проявляющееся в рефлексии в себе; она – субъект, так как имеет себя в качестве объекта, и, работая над своей негативностью, она достигает “для себя бытия”, обогащенная всем богатством развитой формы. Только посредством своего осуществления действителен субъект.

“Живая субстанция, далее, есть бытие, которое поистине есть субъект или, что то же самое, которое поистине есть действительное бытие лишь постольку, поскольку она есть движение самоутверждения, или поскольку она есть опосредствование становления для себя иною. Субстанция как субъект есть чистая простая негативность, и именно поэтому она есть раздвоение простого, или противоположающее удвоение, которое опять-таки есть негация этого равнодушного различия и его противоположности; только это восстанавливающееся равенство или рефлексия в себя самое в инобытии, а не некоторое первоначальное единство как таковое или непосредственное единство как таковое, – есть то, что истинно. Оно есть становление себя самого, круг, который предполагает в качестве своей цели и имеет началом свой конец и который действителен только через свое осуществление и свой конец” (5, с. 9).

Обратившись к философии Лейбница, мы можем заметить, что основные характеристики субстанции как субъекта, данные Гегелем, – “свободная”, “самостоятельная”, “самосознающая”, “становление себя самой” – встречаются и в философии его соотечественника и предшественника. Как уже было отмечено, философская система Лейбница также принадлежит идеалистической традиции, что само по себе обуславливает некоторые сходные черты. В центре онтологии Лейбница стоит понятие монады, индивидуальной субстанции, духовной субстанции, основные свойства которой – простота, нематериальность, независимость.

Замкнутость и независимость монады от любого внешнего влияния или воздействия означает также, что деятельность монады состоит лишь в исследовании самой себя, в процессе раскрытия в себе необходимых и общих истин, прояснения собственного понятия, для того чтобы перейти на следующий уровень развития. На уровне духа монаде еще противостоит природа, как “внешнее”, как материальные предметы, находящиеся в пространстве и времени. Однако с развитием своих представлений их кажущаяся субстанциальность и независимость исчезает, “снимается”. Они открываются как хорошо

обоснованные феномены, зависящие лишь от самих монад и их свойств, т.е. в конечном счете, от уровня их способностей, от степени их совершенства. К. Акселос считает, что в философии Лейбница присутствует момент “снятия” именно в гегелевском смысле слова, хотя выраженный другими терминами, например, “пресекать” или “поглощать” (absorbieren) (15, S. 269).

В дальнейшем телесность будет полностью преодолена (как это происходит с ангелами и гениями), а в самом конце иерархической лестницы субстанций стоит Бог – монада монад, Абсолют, творящая субстанция. Именно Бога имеют своей целью все остальные монады, таким образом, абсолютный дух есть также и *цель*. Надо сказать, что в системе Лейбница Бог не может являться *результатом* развития, так как природа Бога состоит в том, что она – “природа творящая”. Это установлено Лейбницем догматически. При этом Бог отделен от монад. Ни одна монада не может “стать Абсолютным духом”, она изначально есть “природа сотворенная”.

Тем не менее, сравнивая основные моменты в определении субстанции Лейбницем и Гегелем, мы обнаружим, что они имеют множество сходных черт. В монадологии Лейбница налицо момент эволюции, становления: от простых монад – к духам, и далее – к Богу, Абсолюту. Также налицо момент логического – понятие индивидуальной субстанции как совокупности истинных аналитических высказываний (т.е. таких, где понятие предиката содержится в понятии субъекта) лежит в основе ее деятельности. Деятельность монады есть актуализация, осуществление ее понятия. Налицо и момент саморефлексии. Дойдя до определенного уровня своих восприятий, монада переходит от восприятий, сопровождающихся памятью к тому, что может сказать “я”, т.е. помимо перцепции обладает также апперцепцией. И тогда «мы возвышаемся до *рефлексивных актов*, которые дают нам мысль о том, что называется “я”, а мысля о себе, мы мыслим также и о бытии, о субстанции, о простом и сложном, о неведущем и о самом Боге» (4, т. I, с. 418).

Есть даже монады, степень совершенства которых выше человеческой – это гении и ангелы. Но в чем их преимущество, этого мы не знаем по причине собственного несовершенства и ограниченности. Единственное, что мы можем сказать о них: они более не связаны с материальным и пространственно-временным миром. И, наконец, вершина иерархии – это Бог, монада творящая, обладающая совершеннейшим знанием, она представляет универсум не только так, как это делает монада – с определенной точки зрения, но абсолютно совершенно со всех точек зрения, а кроме того, еще и совершенно особым образом.

Конечно, необходимо помнить, что философия Лейбница является плюралистической, а философия Гегеля – монистической, что обуславливает определенные различия, причем весьма существенные; однако если из философии Лейбница – “в качестве мысленно-

го эксперимента” – исключить момент плюралистичности субстанций и некоторые связанные с ними следствия (предустановленную гармонию, например), то можно сказать, что понятие индивидуальной субстанции Лейбница будет весьма сходным с гегелевским понятием субстанции-субъекта. Лейбницева монада – на мой взгляд – это прообраз гегелевской субстанции-субъекта; может быть, и не без внутренних противоречий, не вполне продуманный и завершённый, но зато и благодаря этому более интересный в исследовательском плане, проблемно более богатый. Многими современными авторами, как зарубежными, так и отечественными, подчеркивается диалектический (в гегелевском смысле) характер мысли Лейбница, некоторых положений его философии.

Кроме того, есть возможность интерпретации лейбницевой метафизики даже в еще более гегельянском ключе. Например, Лейбниц дает повод истолковывать монады как эманации божественной мысли – т.е. как мысли Бога: “совершенно очевидно, что сотворенные субстанции зависят от Бога, который сохраняет их и даже непрерывно производит путем некоторого рода эманаций, подобно тому, как мы производим наши мысли. В самом деле, поскольку Бог вертит, так сказать, во все стороны и на все лады общей системой явлений, которые он считает за благо произвести, чтобы проявить свою славу, и рассматривает все стороны мира всеми возможными способами, ибо нет ни одного отношения, которое укрылось бы от его всевидения, то результатом каждого устремленного с известной стороны взгляда на универсум является субстанция, выражающая мир сообразно этому взгляду, если Бог признает за благо осуществить свою мысль и произвести эту субстанцию” (1, т. I, с. 138). Но монады в то же время являются и субъектами, которые сами мыслят, обладают активной способностью, направленной внутрь самой себя. Чем не гегелевский субъект, который сам представляет собой мысль?

Другой вопрос – о роли логики в онтологии Лейбница. Она, конечно, не является диалектической, и не представляет собой, как у Гегеля, начало развития субстанции. Скорее царство логики и метафизики находятся в параллельных плоскостях, и никакого “перехода” из логики в природу у Лейбница нет. Однако даже в царстве “чистой мысли” субстанциям, до их творения Богом, в некотором роде может быть приписан определенный вид деятельности, о котором можно сказать: всякое сущее стремится к существованию.

Так, поскольку Бог – все совершеннейшее и всеблагое существо, он творит мир, который является наиболее совершенным, лучшим из возможных. Причина, по которой Бог выбирает тот или иной возможный мир для творения, заключается в тех субстанциях, которые данный мир составляют. Именно так, до своего сотворения, в уме Бога, “который объемлет все вещи”, субстанции косвенно оказывают влияние на выбор Бога. “Мы должны признать, – говорит

Лейбниц, – что уже в силу того, что существует нечто, а не ничто, в вещах возможных, т.е. в самой возможности или сущности, есть требование (*exigentia*) существования; одним словом, сущность сама по себе стремится к существованию. Из чего следует, что все возможные, т.е. выражающие сущность или возможную реальность, вещи с одинаковым правом стремятся к существованию, смотря по количеству их реальной сущности или по степени совершенства, которое они заключают в себе” (1, т. I, с. 283–284).

\* \* \*

Конечно, философские системы Лейбница и Гегеля имеют множество различий, и описание оных займет гораздо больший объем, чем раскрытие их сходных черт. Проще говоря – эти системы просто *разные*. Тем интереснее, по моему мнению, открыть в них нечто общее, рассмотреть под иным углом зрения. Можно сказать, что определенные сходства доктрин рассматриваемых в статье мыслителей могут быть объяснены тем фактом, что они оба стоят на границах движения, которое обычно называют “немецкий идеализм”. С Лейбница это движение начинается, Гегелем заканчивается; от одного до другого простирается эпоха, которую целесообразно понимать как единую и которая охватывает также таких мыслителей, как Лессинг, Гердер, Гёте, Кант и Фихте, а в определенном смысле также и Шеллинга. Таким образом, вполне можно согласиться с утверждением такого признанного знатока и исследователя истории немецкой философии, как Х. Хольц, что “импульсы, данные Лейбницем, кружными путями идут сквозь весь XVIII век, и наконец улавливаются Гегелем, который ближе всех стоит к их первоначальному содержанию” (20, S. 133).

1. *Лейбниц Г.В.* Сочинения: В 4 т. М., 1982–1989.
2. *Leibniz G.W.* Philosophische Schriften und Briefe: 1683–1687. В., 1992.
3. *Leibniz G.W.* Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Bd. I–II. Leipzig, 1904–1906.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1974–1977.
5. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М., 2000.
6. *Гегель Г.В.Ф.* Наука Логики // Соч. М.; Л., 1937–1939. Т. V–VI.
7. *Бакрадзе К.С.* Система и метод философии Гегеля // Бакрадзе К.С. Избр. филос. тр. Тбилиси, 1973. Т. 2.
8. Бессмертие философских идей Декарта: Материалы Междунар. конф. / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М., 1997.
9. *Быкова М.Ф.* Гегелевское понимание мышления. М., 1990.
10. *Каринский В.* Умозрительное знание в философской системе Лейбница. СПб., 1912.
11. *Майоров Г.Г.* Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М., 1973.
12. *Рассел Б.* История западной философии: В 3 кн. 2-е изд., испр. / Пер. с англ. под ред. В.В. Целищева. Новосибирск, 1997.
13. *Фишер К.* История новой философии. Т. 3: Лейбниц; Пер. с нем. СПб., 1905.

14. *Финшер К.* История новой философии. Т. 8: Гегель: Пер. с нем. М.; Л., 1933.
15. *Axelos C.* Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz. В.; N.Y., 1973.
16. *Bloch E.* Subjekt – Objekt: Erläuterungen zu Hegel. В., 1952.
17. *Broad C.D.* Leibniz's predicate-in-notion principle and some of its alleged consequences // Leibniz: A collection of critical essays / Ed. H. Frankfurt. N.Y.; Garden City, 1972. P. 1–18.
18. *Brody B.* Leibniz's metaphysical logic // Essays on the philosophy of Leibniz / Ed. M. Kulstad. Houston, 1997. P. 43–55. (Rice Univ. Studies; Vol. 63, N 4).
19. *Couturat L.* Sur la Metaphysique de Leibniz // Leibniz: A collection of critical essays / Ed. H. Frankfurt. N.Y., Garden City, 1972. P. 19–45.
20. *Holz H.H.* Leibniz. Stuttgart, 1958.
21. *Koenig E.* Über den Substanzbegriff bei Locke und Hume. Leipzig, 1881.
22. *Lenders W.* Die analytische Begriffs- und Urteilstheorie von G.W. Leibniz und Chr. Wolff. Hildesheim; N.Y., 1971.
23. *Russell B.* A critical exposition of the philosophy of Leibniz. 2nd ed. L., 1937.

## ОБ ОДНОЙ ЛЮБОПЫТНОЙ ОПЕЧАТКЕ В “ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА” ГЕГЕЛЯ

*В.И. Коротких*

В этой заметке речь пойдет о том месте Введения к “Феноменологии духа” Гегеля, в котором говорится о специфике метода этого произведения. Гегель обращает внимание читателей на то, что в феноменологическом опыте новый предмет выступает не как случайно найденный сознанием и независимый от его прежней деятельности, а возникает благодаря “обращению” сознания к самому себе. Приведем здесь интересное нас высказывание: “Только сама эта необходимость или возникновение нового предмета, который предстает перед сознанием, не знающим, как это происходит, есть то, что совершается для нас как бы за спиной сознания. Благодаря этому в движение сознания входит момент в-себе-бытия или для-на-с-бытия, не проявляющийся для сознания, которое охвачено самим опытом; содержание же того, что перед нами возникает, имеется для сознания, *и мы имеем понятие только о формальной стороне его или о его чистом возникновении*; для сознания это возникшее есть только в качестве предмета, для нас – вместе с тем и в качестве движения и становления” (курсив мой. – В.К.)<sup>1</sup>.

Что значит “мы имеем понятие только о формальной стороне его или о его чистом возникновении”, почему “только о формальной стороне”? Может быть, имеет место ошибка в переводе?

---

<sup>1</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа // Соч. М., 1959. Т. IV. С. 49–50.



В первом издании “Феноменологии духа”, а также в осуществленных под редакцией Й. Шульце втором (1832 г.) и третьем (1841 г.) изданиях, воспроизводящих в этом месте текст первого издания, читаем: “und wir begreifen nur das Formelle desselben oder sein reines Entstehen”<sup>2</sup>. Если не задумываться пока над тем, как здесь следует перевести “begreifen” и “das Formelle”, то следует сказать, что Г.Г. Шпет, выполнивший перевод с первого издания<sup>3</sup>, передает смысл гегелевского текста правильно.

Вместе с тем Г.Г. Шпет упоминает, что “вспомогательным материалом” для него в процессе перевода служили издания Георга Лассона 1907 и 1921 г. с имеющимися в них “разночтениями” с первыми тремя изданиями (имеются в виду приложения “Zur Feststellung des Textes”). Но как раз у Лассона в рассматриваемом нами месте появляется любопытная конъектура, на которую Г.Г. Шпет никак не отреагировал – он и не принял ее, и не оставил разъяснения, почему ее принять нельзя. (Возможно, впрочем, что оценка этой конъектуры Лассона, если она у Шпета все же имелась, не попала в состоявшееся лишь в 1959 г. издание по воле редакторов.) Г. Лассон предлагает читать здесь вместо “wir begreifen nur” “wir nur begreifen”<sup>4</sup>: “und wir nur begreifen das Formelle desselben oder sein reines Entstehen”<sup>5</sup>.

Как оценить эту конъектуру Лассона? Мне думается, что если первоначальный вариант текста был просто непонятен (почему, собственно, “мы имеем понятие только о формальной стороне” возникновения в ходе феноменологического опыта нового предмета?), то в редакции Лассона на смену непонятности приходит неопределенность; теперь, располагаясь в середине предложения (между подлежащим и сказуемым), “nur”, “только”, в зависимости от интонации может восприниматься и как выделение особого, разумно-понятийного, способа восприятия предмета (“мы только понимаем”; по-видимому, Г.Г. Шпет не смог бы все же перевести “begreifen” как “имеем понятие”, если бы принял поправку Лассона), и как указание на единственный субъект (“мы”), которому доступно понимание (“мы только понимаем”), и, по-прежнему, как ограничение предме-

---

<sup>2</sup> System der Wissenschaft von G.W.F. Hegel... Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes. Bamberg. Würzburg: bey Joseph Anton Goebhardt, 1807. S. 20; “das formelle”, стоящее в первом издании и молчаливо исправленное во всех последующих, способно, кажется, еще раз подтвердить впечатление о первом издании как тексте, в котором могли быть допущены самые простые опечатки.

<sup>3</sup> См.: Шпет Г.Г. От переводчика // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. С. XLVI.

<sup>4</sup> Hegel G.W.F. Samtliche Werke. Bd. II: Phänomenologie des Geistes / Hrsg. v. G. Lasson. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1921. S. 530.

<sup>5</sup> Ibid. S. 62. Свидетельством того, что принятое однажды решение исправить гегелевский текст не было для Лассона случайным, является воспроизведение этой конъектуры и в издании 1928 г. – См.: Hegel G.W.F. Samtliche Werke. Bd. III. S. 74.

та, который подлежит пониманию) (“мы *только* понимаем *формальную сторону его...*”). Однако в первом случае оставалось бы непонятным, чему противопоставляется разумное понимание, “постижение” предмета (“*das Begreifen*”), во втором случае требуется специальное разъяснение, что такое “мы”, и от какого субъекта деятельности его следует в феноменологическом опыте отличать (я как раз и намерен дать ниже такое разъяснение), а в третьем случае конъектура Лассона просто ничего не меняла бы в смысле высказывания, оказывалась бы бессмысленной.

Как можно объяснить возникновение этой ситуации? Думаю, Лассон осознавал, что первоначальный вариант текста не поддается истолкованию, но в то же время не мог он и ясно восстановить смысл этого высказывания. Кроме того, понятно, что всякая конъектура должна быть обоснована. Если читателю не представлено надежного обоснования, он вправе игнорировать редакторские поправки.

Так случилось и с конъектурой Лассона. Насколько я могу судить, она не воспроизводилась в изданиях других редакторов. (Единственное известное мне исключение представляет собой первый русский перевод “Феноменологии” под редакцией Э.Л. Радлова, к рассмотрению которого мы обратимся ниже.) Во всяком случае, в непосредственно следовавших за изданиями Георга Лассона изданиях Германа Глокнера<sup>6</sup> и Иоханнеса Хофмайстера<sup>7</sup> воспроизводится текст первого издания, тот же текст сохранен и в доступных нам более поздних изданиях “Феноменологии”<sup>8</sup> без изменений воспроизводится этот фрагмент в переводе Г.Г. Шпета и в отягощенном “научным аппаратом” русском издании 2000 г.<sup>9</sup>

Перейдем теперь к самому главному – восстановлению смысла высказывания, взятого в его полном контексте, ведь только так оно вообще и может быть понято. А “полным контекстом” окажется в данном случае не абзац текста (хотя и он говорит уже о многом), и даже не весь фрагмент (Введение), а все произведение философа в целом. Именно, речь здесь идет о предмете гегелевской феноменологии и его движении, “Опыте”, а значит, для понимания всякого относящегося к этому вопросу высказывания следует ясно представлять себе структуру “Феноменологии духа”.

---

<sup>6</sup> *Hegel G.W.F. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bd. Bd. II: Phänomenologie des Geistes. Stuttgart, 1932. S. 80.*

<sup>7</sup> *Hegel G.W.F. Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe. Bd. II: Phänomenologie des Geistes. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1949. S. 74.*

<sup>8</sup> *Hegel G.W.F. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 3: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1970. S. 80; Hegel G.W.F. Gesammelte Werke // Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 9: Phänomenologie des Geistes / Hrsg. v. W. Bonsiepen, R. Heede. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980. 61.*

<sup>9</sup> См.: *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 53.*

Читателю, прошедшему вслед за автором всю “Феноменологию” и охватившему феноменологическое движение единым взором, открывается, что ее предметом является взаимодействие трех “действующих лиц” единой структуры феноменологической предметности – взаимодействие “нашего сознания” (сознания автора и читателя), “самого сознания” (понятия сознания, сознания, непосредственно подлежащего рассмотрению в “Феноменологии”) и “предмета”, предметности “самого сознания”. Поскольку “наше сознание” созерцает “само сознание”, а оно – “предмет”, то указанная последовательность “действующих лиц” оказывается в “Феноменологии” и последовательностью “уровней” феноменологической предметности. Движение структурного усложнения сознания, начинаясь с “нашего сознания”. Распространяется на “наш” предмет, “само сознание”, а затем – и на “его” предмет, и завершается открытием *духа* как единой структуры “бесконечности”, которая, пройдя все ступени феноменологического опыта, осознает свою субстанциальную природу.

Сказанного о предмете “Феноменологии” достаточно для того, чтобы обратить внимание на единственное значимое для нас сейчас обстоятельство; “мы”; “наше сознание”, имея возможность “извне” созерцать “само сознание” и его движение (т.е. занимая более удобное, чем у “самого сознания”, место в структуре феноменологической предметности), оказываемся способными созерцать не только содержание феноменологического опыта, сами возникающие образы предметности, но и его *форму, закономерности* возникновения последовательности образов сознания, чего, повторим, в каждом из шагов своего движения не видит “само сознание”; хотя реально именно “само сознание” непосредственно “порождает” предметность, но первоначально она выступает для него именно как “предмет”, случайно найденное в-себе-бытие; эта иллюзия преодолевается “самим сознанием”, когда предмет “снимается” в познании, но одновременно с этим выступает и новое в-себе-бытие, и так до самого финала “Феноменологии”, когда все ее “действующие лица” и “уровни” сливаются в той вбирающей в себя весь путь точке, которую Гегель называет “абсолютным знанием”.

Именно на невидимую для “самого сознания”, но доступную “нам”, “нашему сознанию”, закономерность выступления образов сознания и предметности в процессе феноменологического опыта и указывает Гегель в рассматриваемом у нас фрагменте высказывания: “*der Inhalt dessen, was uns entsteht*”, имеется и для “самого сознания”, но только “мы”, “наше сознание” оказываемся увидеть кроме этого и “*das Formelle desselben oder sein reines Entstehen*”. Совершенно ясно поэтому, что “*nur*”, “только”, указывает на “наше сознание” как единственный субъект восприятия закономерности возникновения ряда образов предметности в феноменологическом опыте и поэтому *должно стоять перед “wir”*: und nur wir begreifen das Formelle

desselben oder sein reines Entstehen. Вследствие досадной опечатки или опечатки “nur” “перепрыгнуло” через два слова, что сделало простое высказывание Гегеля недоступным пониманию.

Вернемся теперь к конъектуре Г. Лассона. Может быть, и он стремился сказать своей конъектурой именно то, что мы говорим в этой заметке? Отвергать принципиальную допустимость этого предположения нельзя; выше, в числе возможных истолкований поправки Лассона, мы упомянули и ту, что совпадает с нашим собственным прочтением фрагмента. И все же, почему Лассон не поставил в таком случае “nur” прямо перед “wir”, что исключило бы всякую неопределенность? Почему он не обосновал свою конъектуру (повторю, что мне не удалось найти ничего, что могло бы рассматриваться в качестве такого обоснования)? И наконец, а вправду ли *интонация* немецкой речи допускает подобное разнообразие сферы действия того ограничения, которое налагается нашим “только”? Вспомним теперь о первом переводе “Феноменологии духа” на русский язык, выполненном Е.Д. Аменицкой, Н.П. Аникеевой, З.А. Ефимовской, К.М. Милорадович и Н.П. Муретовой под редакцией Э.Л. Радлова как раз с издания Г. Лассона 1907 г. Разбираемый фрагмент передается в нем так: “И мы только п о н и м а е м формальную сторону этого бытия для нас или его чистое возникновение”<sup>10</sup>. Разрядка в слове “понимаем” безоговорочно связывает “только” именно с этим словом. Кажется, что и у нас сегодня не больше оснований приписывать Лассону *желаемую* мысль, чем у наших соотечественников столетие назад.

Думается, нам удалось избавить гегелевский текст от очевидной опечатки, вернув ему первоначальный смысл. И теперь следует постараться найти адекватные средства родного языка, способные передать мысль философа. Ключевое слово фрагмента “das Formelle” первые русские переводчики передали выражением “формальная сторона”; Г.Г. Шпет заимствовал у них это выражение, посчитав, по-видимому, его оптимальным; “das Formelle” противопоставляется Гегелем “содержанию” и прямо соотносится с “необходимостью” процесса возникновения предметности, или “чистым возникновением” (т.е. возникновением, свободным от определенного и случайного содержания). Не думаю, однако, что “формальная сторона” фиксирует этот смысл точнее, чем просто “форма”; полагаю, что к такому выводу должна была бы подталкивать и оставшаяся у Гегеля незаконченной субстантивация “formell”, если бы мы сочли возможным увидеть в этом месте нечто большее, чем просто опечатку, к чему, очевидно, склонялись все издатели, начиная с Й. Шульце. Далее, простое “понимаем” первого русского перевода, по моему мнению, удачнее, чем “имеем понятие” Г.Г. Шпета. Думается, однако, что его можно было бы уточнить как “нам доступно понимание”,

<sup>10</sup> Гегель Г.В. Феноменология духа / Пер. под ред. Э.Л. Радлова. СПб., 1913.

ведь “понимаем” “мы” вследствие того, что занимаем более “удобное” место в структуре предмета “Феноменологии”. И наконец, стоящее в начале высказывания “und” с учетом всего контекста фрагмента можно передать и как “но”. *Но только нам доступно понимание его формы или чистого возникновения*, – такой в русском переводе должна представить та строка “Феноменологии”, ради понимания которой я решился предложить эти замечания.

## В ОТВЕТ НА РЕПЛИКУ В.И. КОРОТКИХ

*Н.В. Мотрошилова*

Я глубоко убеждена, что история философии как самостоятельная и специфическая дисциплина немыслима без пристального внимания к философским текстам – тем более текстам великих или выдающихся философов, к их переводу и интерпретации. А такое специализированное профессиональное издание, как “Историко-философский ежегодник”, где переводы произведений философов на русский язык и сама проблема переводов принадлежат к центральным блокам работы, вполне может позволить себе такую “роскошь”, как обсуждение или исправление переводов даже и небольших фрагментов сочинений классиков мировой мысли.

В принципе необходимость современной оценки и корректировки переводов на русский язык главных произведений Гегеля давно назрела. Но выполнять ее сколько-нибудь масштабно (скажем, так, как мы сегодня сверяем и корректируем переводы в двуязычном немецко-русском издании основных сочинений И. Канта) пока не представляется возможным из-за отсутствия средств, специально подготовленных специалистов и т.д. Это не в последнюю очередь связано с тем, что некоторый подъем отечественного гегелеведения в 70–80-х годах и его включение в мировую гегелеведческую мысль, не нашли продолжения в трудные 90-е годы XX в., что не удивительно: сегодня исследование философии Гегеля – огромный философский материк; для освоения текстов философа на уровне современных требований (т.е. на языке оригинала) и поистине безбрежной литературы вопроса нужны десятилетия жизни и постоянное общение с гегелеведческим сообществом. К сожалению, у нас в стране давно уже не встречаются молодые философы, готовые к подвижнической гегелеведческой работе. Если бы такие исследования были повседневным делом хотя бы и узкой группы специалистов (а многочисленной в России она не может быть по определению), то уточнение переводов отдельных небольших фрагментов текстов, скорее всего, производилось бы в ходе исследований более крупно-

го формата. Но этого нет – и ожидать такого пока, увы, не приходится... А потому удовлетворяемся обсуждением того, что имеется – например, реплики В.И. Коротких относительно перевода одного совсем небольшого фрагмента “Феноменологии духа” Гегеля.

В.И. Коротких сформулировал проблему, как он ее понимает, воспроизвел ее исторический контекст и предложил свое решение, т.е. несколько видоизмененный перевод – притом не всей мысли, взятой из заключительной части “Введения” в “Феноменологию духа” Гегеля, а лишь нескольких слов этого предложения. Заранее скажу: я не вижу в переводе той ошибки (или “опечатки”?), которую усматривает и хочет исправить В.И. Коротких – и далее попытаюсь обосновать свое мнение. Итак, в чем же суть дела? Еще раз приведу отрывок, вокруг которого ведется спор – параллельно немецкий оригинал и перевод.

#### Оригинал:

Nur diese Notwendigkeit seblst oder *die Entstehug* der neuen Gegenstandes, der dem Bewusstsein ohne zu wissen, wie ihm geschieht sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht.

Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des Ansich – oder Fürseins, welches nicht für das Bewusstsein, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der *Inhalt* aber dessen, was uns entsteht, ist für es; **und wir begreifen nur das Formelle desselben oder sein reines Entstehen; für es** ist dies Entstandene nur als Gegenstand, für uns zugleich als Bewegung und Werden (Цит. по: *Hegel G.W.F. Werke*, 3. Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a.M., 1970. S. 80).

#### Перевод:

Только сама эта необходимость или *возникновение* нового предмета, который предстает перед сознанием, не знающим, как это происходит, есть то, что совершается для нас как бы за спиной сознания.

Благодаря этому в движение сознания входит момент *в-себе-бытия* или *для-нас-бытия*, не проявляющийся для сознания, которое охвачено самим опытом; *содержание* же того, что перед нами возникает, имеется для *сознания*; **и мы имеем понятие только о формальной стороне его или о чистом возникновении: для сознания** это возникшее есть только в качестве предмета *для нас* – вместе с тем и в качестве движения и становления (Цит. по: *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа*. М., 2000. С. 53).

В оригинале и переводе полужирным шрифтом выделены те слова, на которых В.И. Коротких сосредоточил свое внимание. Впрочем из его реплики видно, что его смутил не сам оригинал и соответственно не его перевод, а то (весьма малое) именование, которое было внесено в оригинал Г. Лассоном. А именно: вместо “wir

begreifen nur das Formelle desselben oder sein reines Entstehen” Лассон предлагает читать: “und wir nur begreifen das Formelle desselben oder sein reines Entstehen”. В связи с этим В.И. Коротких и предлагает свое толкование, с которым только что ознакомился читатель. Это толкование вызывает у меня целый ряд сомнений или прямых возражений.

1. Не могу постигнуть, почему в случае расхождений между оригиналом Гегеля и поправкой Лассона нужно непременно принимать сторону Лассона. Аргумент В.И. Коротких: первоначальный (гегелевский) вариант текста “просто непонятен”, мне кажется по меньшей мере сомнительным, и я в дальнейшем надеюсь показать, что текст вполне возможно понимать и рационально истолковывать. К тому же сам В.И. Коротких добавляет, что “в редакции Лассона на смену непонятности приходит неопределенность”! Зачем же тогда огород городить? И не случаен факт, отмеченный самим автором реплики: поправку Лассона никто из последующих издателей “Феноменологии духа” в расчет не принял. К тому же, как далее выясняется из реплики В.И. Коротких, и Лассон сделал все не так, как “требуется”; а требуется, де, прямо поставить “nur” перед “wir”, чтобы фрагмент читался: “und *nur wir* begreifen das Formelle desselben oder sein reines Entstehen” – и переводился: “Но **только нам** доступно понимание его (сознания. – *Н.М.*) формы или чистого возникновения”.

2. Соглашаясь с В.И. Коротких в том, что смысл и правильность перевода зависят от понимания (переводчиком и читателем) содержания фрагмента, а в идеале – и всего текста, я вынуждена отвлечься от попытки автора реплики в нескольких предложениях выявить содержание “Феноменологии духа”. Обращусь только к обсуждаемому фрагменту. Он примыкает к гегелевскому анализу проблемы, которая (при всем многообразии оттенков) в целом выражена, на мой взгляд, достаточно понятно. Речь идет о том, что у сознания, как говорит Гегель несколько ранее, есть два предмета: сознание знает нечто, не рефлектируя на это знание (оно – “в-себе-бытие”); затем сознание осуществляет рефлексию на это первое знание, вглядываясь, собственно, не в исходный предмет, не в некоторое первично осознаваемое нечто, а в самое себя. Второе знание – “наше добавление”, говорит Гегель. Возникает “новый предмет”, а вместе с ним и “новая форма существования сознания”, хотя все это, подчеркивает Гегель, происходит как бы “за спиной сознания”. Далее как раз и следует процитированный ранее отрывок из Гегеля, смысл которого я хочу проиллюстрировать на примере. Скажем, я вижу перед собой дом. Мое сознание осуществляет зрительное восприятие дома. Дом – первое “нечто” сознания. Гегель обозначает его как момент “в-себе-бытия” воспринимаемого предмета. Но вот наш рефлектирующий взгляд поворачивается к **сознанию** дома. Возникающий второй “предмет” – “для-нас-бытие”. Если сознание захвачено непо-

средственным опытом, то и второй “предмет”, и его отличие от первого (т.е. различие моментов “в-себе- и для-нас-бытия”) для него, сознания, не проявляется. То есть, когда мы просто рассматриваем дом, то у нас, как правило, нет повода “повернуть взор” к сознанию, воспринимающему дом. Другое дело, когда мы специально обращаемся к сознанию и его формам – и, как раз этому аспекту посвящены строки, о которых в реплике идет речь: “содержание же того, что перед нами возникает, имеется *для сознания*, и мы имеем понятие только о формальной стороне его или о его чистом возникновении...”. На мой взгляд, без всякой перестановки слов, какую предлагает В.И. Коротких, все же понятна (конечно, весьма сложная) мысль Гегеля: содержание возникающей “второй предметности” имеется для сознания, **причем** (что подчеркивается словами: “**und wir...**” – и мы... причем мы...) мы схватываем, осознаем **только** (nur) формальное (das Formelle), формальную сторону [этого содержания], или, что для Гегеля равнозначно, его, обсуждаемого содержания, “чистое возникновение”.

Желание В.И. Коротких изменить смысл – “и **только мы** понимаем...”, “и **только нам** доступно понимание (формы, или чистого возникновения сознания) – представляется мне, во-первых, чистейшим произволом по отношению к тексту. Что значит: “только мы...”? Человеческие существа – по сравнению с кем? Конечно, у Гегеля в “Феноменологии духа” речь идет о **человеческом** (“нашем”) сознании, но в данном фрагменте текста тема эта совсем не вводится, не разбирается, не имеется в виду. Во-вторых, ее произвольное, надуманное включение в контекст фрагмента не только не помогает разъяснению сути проблемы, но запутывает дело. А дело, хочу повторить, видится в следующих оттенках проблемы, рассмотрение которых не случайно завершает у Гегеля *Введение* в “Феноменологию духа”: а) по сравнению с “первыми”, непосредственно опытными предметами сознания при повороте внимания к самому сознанию возникает “вторая предметность”; б) первая предметность – предметность “в себе”; вторая – бытие этого “в себе” для сознания – “для-нас-бытие”; в) возникновение второй предметности и ее отличие от первой может совершаться “за спиной сознания”; г) но оно может стать предметом специального – именно феноменологического, добавим мы, интереса; это новое содержание, являющееся сознанию и имеющееся для него, феноменология может понять, уразуметь (begreifen) *только* (nur) в формальном аспекте, т.е. в чистом генезисе и “nur”, “только”, по моему убеждению, касается здесь лишь данного конкретного оттенка. Я потому сочла необходимым дать еще раз это резюме смысловых оттенков данной цитаты из Гегеля, что вижу в нем **краткое обозначение смысла самой феноменологии**, феноменологической установки, которое, кстати, подходит для характеристики феноменологии и Гегеля, и Гуссерля, и других авторов.



## К 280-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ИММАНУИЛА КАНТА

### ПАРАДОКСЫ СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ КАНТА: АКТУАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ

*Н.В. Мотрошилова*

За два столетия, прошедшие со дня смерти Канта, в сфере человеческого духа произошло неисчислимое множество важных событий. Если искать в этой истории устойчивые интеллектуальные тенденции, то одной из них должен быть признан постоянный и растущий интерес к философии великого Канта. А если, далее, мы будем отыскивать самый общий и самый значимый ответ на вопрос о причинах непреходящего влияния кантовской философии, то мы, скорее всего, скажем – вместе с Гегелем и многими другими выдающимися мыслителями разных стран и народов: суть в том, что принцип свободы является одним из фундаментальных принципов (у Гегеля сказано – Cardinalprinzipien) – кантовского учения. Принцип свободы действительно пронизывает всю кантовскую философию. Отсюда примечательное созвучие между учением Канта и целыми столетиями истории человечества, тенденция которых может быть усмотрена в трудной и противоречивой борьбе индивидов, стран, континентов, всего человечества за свободу и свободы в самых разных смыслах – и прежде всего в борьбе за признание и соблюдение прав и свобод каждого индивида.

Но если бы мы свели все к прославлению и защите великим мыслителем принципа свободы, то, боюсь, осталось бы непонятым, в чем состоит особый вклад Канта в понимание свободы и само дело свободы. Спросим себя: кто же в наше время не говорит о свободе? Какие политические силы, партии, группы, лидеры не вносят слово “свобода” в титульные заголовки своих программ и речей? И в то же время жесткий, решающий вопрос: не скомпрометирован ли принцип свободы тем, что (по крайней мере) за последние два века во имя свободы пролиты реки крови и принесены в жертву миллионы жизней? Если бы заслуги в деле свободы измерялись количеством громких слов и призывов, если бы речь шла об оправдании жертв во имя свободы, свободы во что бы то ни стало, то Кант и другие теоретики не смогли бы выиграть заочного “соревнования” с наиболее рьяными глашатаями свободы, в которых и в последние два десятилетия не было недостатка.

Возможно, главный тезис моей статьи кому-то покажется неожиданным. Но я решаюсь выдвинуть и защитить следующую основную мысль: величие Канта как мыслителя состоит не только и даже не столько в провозглашении принципа свободы, сколько в теоретическом и одновременно практически значимом, до сих пор актуальном рассмотрении тех трудностей, антиномий, т.е. неизбежных противоречий-парадоксов, с которыми “на все времена” (jederzeit) связаны и защита, и особенно реализация принципа свободы.

## ГЛАВНЫЙ ПАРАДОКС СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ КАНТА

Основной парадокс кантовского понимания свободы – парадокс, который имеет не только теоретическое выражение, но и жизненно-практические следствия, – я вижу в следующем.

С одной стороны, пока речь идет о **теоретической** философии, Кант не просто собирает, но прямо-таки нагромождает великие затруднения, выпадающие на долю тех, кто хотел бы рационально, исключительно на уровне познания (в том числе научного) оправдать, защитить приоритет принципа свободы перед лицом принципа детерминизма, т.е. необходимых обусловленностей любого рода – начиная от законов природы до реалий общественного бытия и жизни каждого индивида. К тому же тема свободы в “Критике чистого разума” если и определяет кантовский анализ, то это происходит, так сказать, подспудно и становится ясным только благодаря итоговому результату. А формально проблема свободы рассматривается только в контексте одной из антиномий (именно третьей антиномии) и ее последующих толкований. Притом речь идет об антиномии космологической, где свобода отнюдь не выступает сама по себе, а в сложном переплетении – противостоянии по отношению к принципу обусловленности всего происходящего цепью природных причин.

Еще одна немалая трудность: антиномии, не случайно названные космологическими, в “Критике чистого разума” как бы парят над всей реальностью человеческих действий и относятся, так сказать, к космическому балансу, анализируемому сугубо абстрактно. В третьей антиномии речь, говоря коротко, идет о том, что в пределах этого баланса космической бесконечности можно и следует допустить, как гласит тезис антиномии, “*абсолютную спонтанность* причин – [способность] самостоятельно начинать тот или иной ряд явлений, продолжающийся далее по законам природы, стало быть, [давать начало] трансцендентальной свободе, без которой даже и в естественном ходе вещей последовательный ряд явлений никогда не может быть завершен” (“Критика чистого разума”. В 474). Или следует утверждать, как гласит антитезис той же антиномии, что “нет

никакой свободы” и что “все в мире совершается по законам природы” (там же. В 473).

При более конкретном рассмотрении обнаруживается, что “свобода”, взятая в поистине космических масштабах, относится не только к человеку, но прежде всего к Богу с его абсолютной спонтанностью (а уж в силу этого к человеку) и к абстрактно-метафизической возможности “причинности через свободу”. Итак, если кто-то посетует, что в “Критике чистого разума” свободе отведено скромное и отнюдь не самостоятельное место, что она мыслится абстрактно, то он будет по-своему прав<sup>1</sup>. Но все это, однако, лишь одна сторона общего парадокса кантовской философии.

Другая его сторона: в сфере **практического** разума, т.е. в нравственной, правовой областях, Кант делает свободу главным исходным постулатом. Ибо без фундаментальной роли свободы он не мыслит деятельности индивидов, их взаимодействия друг с другом. И без исходного постулирования и анализа свободы вообще немислима для него философия практического разума.

Кто-то может спросить: а какое значение эти философские утверждения имеют к реальной жизни людей, к процессам действительной истории? Отвечу: самое прямое, самое непосредственное. Означенный выше философско-метафизический парадокс, как будто бы относящийся только к учению Канта, одновременно зарисовывает парадоксию реальных человеческих действий и размышлений, парадоксию самого существования, развития человека и человечества. И состоит эта парадоксия в следующем: – человек – существо, относящееся к двум мирам, удивительное и по-своему парадоксальное явление. С одной стороны, он является одним из звеньев в цепи природного развития, а потому подчинен законам и принципам непререкаемой “причинности через природу”. С этой точки зрения антитезис третьей антиномии, поскольку он говорит о всевластии и неотменимости законов природы, выражает естественнонаучную и философскую истину. И одновременно истину практическую. Или, говоря вместе с Кантом на его философском языке: “Человек есть одно из явлений чувственно воспринимаемого мира и постольку также одна из естественных причин, каузальность которых необходимо подчинена эмпирическим законам” (“Критика чистого разума”, В. 574). Суть главного практического следствия, вытекающего из космологической позиции антитезиса, такова: человек не может и не должен надеяться на то, что ему удастся (например, благодаря прогрессу познания, науки и техники) отменить жесткую причинность природы или безнаказанно пренебрегать ею. (Например, сколько бы новшеств мы ни ждали от научно-технического прогресса, как бы ни преодолевалась благодаря ему жизнь отдельного человека, непреодолимы, увы, смерть человеческого тела и его подверженность болезням.) Отсюда, в свою очередь, вытекает множество конкретных следствий, касающихся мудрого, предусмотрительного,

сбалансированного отношения каждого человека и всего человечества к природе, к космосу и к природному, космическому, телесному началу в самом человеке. И вытекает, если хотите, целая философия жизни и смерти, обязательно учитывающая природно-космическую сторону человеческих существования и сущности.

Однако есть не менее важная для человека истина в “позиции” тезиса. Дарованная человеку спонтанность действия (т.е., как сказано у Канта, способность “самостоятельно начинать тот или иной ряд явлений, продолжающийся далее по законам природы”) – не нечто произвольное, а корнящееся во внутреннем балансе космоса, мироздания, в божественном попечении над ним. Практические следствия этой, выражаясь словами Канта, “трансцендентальной свободы”, очевидны: в позиции тезиса человек находит самые глубокие, поистине космические корни своих свободы, активности, возможностей выбора. И, если учитывать мысли, высказанные в ранней работе “Всеобщая естественная история и теория неба”, Кант лелеет надежду, что в космосе есть и другие разумные существа. А значит, человек, по Канту имеет право испытывать гордость от своей причастности к этой линии, тенденции космических начал, восходящих к “абсолютной” спонтанности, или божественной свободе.

Означенный общий парадокс, что равно вытекает из теоретических выкладок Канта и из исторической практики, не дается человеку благостно, непротиворечиво, а задается ему именно в виде неснимаемой и болезненно переживаемой антиномии. Человек в своей жизни, в своем поведении может объективно и субъективно склоняться то (преимущественно) к линии тезиса, то к линии антитезиса. Иными словами, он может когда-то, в чем-то, а бывает, что и в главном ощущать себя подвластным одной внешней необходимости, природной и социальной. И вести себя как послушное орудие в ее руках. (Тогда он фактически становится данником антитезиса, как бы мудрёно, метафизически ни была выражена эта позиция у самого Канта.) Но полностью отдаться, если можно так выразиться, “метафизическому конформизму” человеку не дано. Ибо он столь же объективно принадлежит к миру свободы: ему постоянно приходится спонтанно, самостоятельно начинать ряд явлений, до того не существовавших, но сразу же вписывающихся в цепочку всего, что подвластно законам природы. Таким огромным “новым рядом” причинности является само человеческое общество, возникновение и цивилизационное совершенствование которого должно, однако, прилаживаться к “причинности через природу”, что также дается человеческому обществу весьма трудно. Такими новыми рядами, спонтанно, в этом смысле свободно начатыми именно человечеством, становятся сферы должного, т.е. нравственности и права. Здесь и отдельный человек не только может действовать спонтанно, свободно, на основе выбора – он в известной степени и не может в этой сфере действовать иначе. Ибо человек, по Канту, принадлежит не

только к природно-естественному, но и к сверхприродному, или интеллигибельному, миру. Кант говорит: “Сколько бы ни было естественных мотивов, побуждающих меня к *волеию*, сколько бы ни было чувственных возбуждений, они не могут породить *долженствование* – они могут произвести лишь далеко не необходимое, а всегда обусловленное воление, которому долженствование, провозглашаемое разумом, противопоставляет меру и цель, более того, запрет и авторитет” (“Критика чистого разума”, В 576).

Итак, антиномичность, т.е. неснимаемая противоречивость тезиса и антитезиса, причинности через природу и причинности через свободу, – не выдумка Канта, а обобщение непреходящей судьбы драматического сосуществования природы и человека. А также обобщение неснимаемой драмы человеческого духа, исторического противоборства “партии” тезиса, т.е. партии свободы и “партии” антитезиса, т.е. партии необходимости, детерминизма. (Разумеется, слово “партия” употребляется здесь не в узкополитическом, а скорее в метафизическом смысле, хотя в политике мы тоже нередко находим отражение борьбы такого рода “метафизических” партий.) Это противоборство в самых разных формах проходит через всю человеческую историю и, в частности, через историю человеческой мысли. Кант глубоко осознал это, в чем состоит его огромная заслуга перед человечеством. Фактически он доказал, что обе “партии” и без их видимой консолидации будут постоянно существовать, воспроизводиться, бороться и на арене практической жизни, и в области духа. Но нельзя ли ожидать, что какая-то партия (скажем, партия свободы) победит другую или что тезис и антитезис будут “сняты” в третьей, якобы более верной позиции? Например, в той, которая определяет свободу как “познанную необходимость” и тем самым якобы делает ненужным весь “спор разума с самим собой”? Согласно Канту, надеяться на такое было бы наивно. Его правота в том, что неснимаемость антиномий разума отражает антиномичность самой реальности и практики рационального человеческого действия.

В этом можно убедиться, обратившись к живому опыту. Честно признаемся себе: пока и поскольку каждый из нас планирует свои действия или осмысливает их *post factum*, принцип свободы никак не может иметь заведомого или гарантированного приоритета перед принципом детерминизма. Это хорошо знает каждый, ибо мы, какими бы спонтанными ни были отдельные наши действия, подчиняемся многим природным и социальным “необходимостям”. К тому же мы повседневно проделываем для себя и других процедуры такого их обоснования и оправдания, при котором господствуют ссылки на власть объективных обстоятельств природного или социального характера. Политики всех времен и народов, особенно потерпев поражение в политических баталиях, для его объяснения довольно часто прибегают к “детерминистическим” аргументам. Во многом на детерминистических ссылках на неотменимые объективные обстоя-

тельства покоится самооправдание тех, кто преступил нравственные и правовые нормы (в том числе преступников и их адвокатов). Конечно, нашим оправданиям и аргументам такого рода (удивительно близким аргументам кантовского чистого разума в защиту объективной обусловленности деяний, поступков, идей) можно противопоставить вполне содержательные контраргументы.

Говоря обобщенно, сторонники свободы защищают способность и вменяемость человека к свободе, тоже апеллируя к реальным чертам человеческого поведения и человеческой мысли. Несмотря на всю власть, детерминирующее влияние внешних сил человек даже в по видимости “безвыходных” ситуациях может добросовестно обнаружить возможность выбора, варианты поведения, т.е. свободы. Но сторонники той мысли, что свободу при всех условиях и обстоятельствах следует поставить во главу угла, могут быть весьма недовольны предложенным Кантом решением общего парадокса свободы (больше всего в “Критике чистого разума”). Ибо, как было показано, Кант – пока он движется в “пространстве” теоретического разума – отнюдь не отстаивает безусловного приоритета принципа свободы. Но какое бы то недовольство ни испытывала “партия свободы” (которой я лично весьма сочувствую), реальности истории и повседневного действия соответствует удержание именно антиномии детерминизма и свободы. Возьмем, к примеру, противостояние тезиса и антитезиса в международной политике, где всегда были и сегодня наличествуют два типа политиков. Одни в отношении к странам и народам обращают внимание на события, обстоятельства, которые уже сплелись чуть ли не в неразрывную цепь исторических детерминаций. Скажем, две страны накопили в отношении друг друга весьма негативный исторический опыт. Подход “политиков антитезиса”, о которых сейчас идет речь, таков: из исторического опыта взаимного недоверия и противостояния стран, групп стран и народов уже нельзя выпрыгнуть. И если “для приличия”, думают они, приходится произносить слова о мире и сотрудничестве, на деле (и скрытно) надо продолжать противостояние, ибо оно исторически детерминировано. Я надеюсь, вы узнали в этом типологическом портрете совсем не малочисленных политиков, которые и в сегодняшнем мире если не на словах, то на деле продолжают холодную войну.

Но ведь встречаются (хотя, увы, много реже) и политики другого типа. И они, конечно, помнят о прошлом, и они испытывают чувство обиды или, наоборот, чувство вины, когда речь идет о решении международных вопросов. Однако они демонстрируют готовность и способность отвлечься от этой “естественной” причинности истории и в отношениях с другими странами, народами свободно “начать новый ряд” отношений и дел, сообразованных с требованиями мира, согласия. Это и есть политика, вытекающая из принципа “истории во всемирно-гражданском плане”, если пользоваться важнейшим

для современности термином Канта. Такая политика сообразуется также с принципом свободы в кантовском толковании. И, казалось бы, у “партии свободы” в сегодняшнем мире должно быть особенно много преимуществ и возможностей. Однако и здесь встречается множество трудностей и противоречий.

Например, опыт России последних десятилетий убедительно показал: хотя у главу угла реформаторами был по праву поставлен принцип свободы, сама стратегия движения огромного государства к свободе не была продумана и не была осуществлена в ее сложном взаимопереплетении с исторически сложившимся опытом, с социальным порядком, равновесием, системой сдержек и противовесов. Многое здесь зависит от того, что в сознании индивидов и в общественном сознании стран, переживших времена тоталитаризма, всегда живут завышенные надежды относительно обретения социальных свобод. Кажется: вот мы получим в свое распоряжения все эти бесценные права и свободы человека – и жизнь всех или очень многих граждан государства чудесным образом изменится. В принципе в сегодняшней России уже осуществились позитивные подвижки в сторону признания прав и свобод человека, снятия целого ряда утеснений свободы, которые были характерны для тоталитарного общества. Но обретение новых свобод, как это всегда бывает в истории, принесло с собой и новые социальные проблемы, не говоря уже о том, что в наследство от давнего и недавнего прошлого нам достались некоторые детерминированные историей несвободы.

Было бы неверно утверждать, что страны с давними традициями свободы и демократии сегодня могут похвастаться, будто они справились с парадоксами свободы. Один из главных изъянов современной цивилизации состоит в том, что процедуры реализации формально признанных и якобы всеобщих прав и свобод человека наталкиваются на условия и препятствия реального и даже формально-правового порядка (социальное неравенство, ведущее к стартовому неравенству возможностей и к правовому неравенству, бедственное положение “униженных и оскорбленных”, бюрократические препоны и множество других уже сложившихся цепей социальных причин). И хотя это признанный факт, в целом ряде доминирующих политико-правовых рефлексий современности акценты заметно смещены. Так, исключительный интерес правозащитников разных стран и организаций прикован к правам и свободам маргинальных слоев населения, к “протестным” или попросту преступным группам и действиям. Разумеется, права таких индивидов и слоев защищать надо. Но голоса подобных правозащитников почти совсем не слышны, когда речь идет, скажем, о сотнях и тысячах законопослушных граждан, страдающих от терроризма, от тех “борцов за свободу”, для которых свобода как цель есть все, а принесение в жертву многих жизней – ничто. Эти реалии сегодняшнего дня снова возвращают нас к парадоксам свободы в толковании Канта.

## ПАРАДОКСЫ СВОБОДЫ В СФЕРЕ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Мы уже говорили, что в “Критике практического разума” Кант с самого начала вводит в качестве исходного принципа свободу (воли), которая – вместе с бессмертием души и бытием Бога – рассматривается им в качестве постулатов чистого практического разума. Это, согласно Канту, означает: без предпосылания свободы невозможно даже и говорить о нравственности (и, соответственно, о праве): “если бы не было свободы, то не могло быть и речи ни о каком нравственном законе в нас” (“Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen ist”), см.: *Kant I. Werke: Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe / Hrsg. N. Motroschilova, B. Tuschling. Moskau, 1997. S. 280, 281.* Но при ближайшем рассмотрении второй кантовской “Критики” даже благожелательный читатель, тем более настроенный на волну принципа свободы, должен с удивлением обнаружить с какими противоречиями и парадоксами связана реализация этого принципа также и на почве практического разума. Принципиальный парадокс заключается в следующем.

С одной стороны, как уже сказано, свобода объявлена постулатом, а значит, в известной степени фундаментом сферы практического разума, которая в кантовском истолковании является областью нравственного, правового, т.е. в определенном измерении – социального действия. С другой стороны, при подробном разъяснении постулата свободы оказывается, что в нравственно-правовой, социальной областях он – в высшем своем исполнении – означает следование долгу, принципу долженствования. А значит, провозглашается подчинение индивида тому, что выходит за пределы его (эмпирических) желаний, его (обычных) представлений о счастье – и часто даже противоречит всему этому. В ярких и торжественных словах характеризую долг, Кант в отношении него задается действительно важным вопросом: “Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего потакающего, что льстило бы людям; ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы отвращение в душе или вызывало страх; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать почтение к себе (хотя и не всегда соблюдение); перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали, – где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только сами люди могут себе присудить?” (*Ibid.* S. 509–511, 508–510).

Ответ Канта на поставленный применительно к долгу вопрос специален и труден. Источник “аристократического” благородства



долга (а значит, источник действительной, позитивной свободы) Кант видит, во-первых, в противостоянии человека своим “плебейским” склонностям, “патологическому” миру желаний, – в дистанцировании по отношению к ним<sup>2</sup>, а, во-вторых, в превращении индивида в личность. И вот что очень важно: только сами люди, в чем Кант совершенно прав, могут “присудить” себе достоинство соблюдения долга и ответственность перед другими людьми. Добавим, что только истинно свободные люди способны возлагать на себя ответственность за себя самих и других индивидов, тогда как стремление человека (равно как социальных групп, целых народов) приписать себе только права свободы, а на других возложить все бремя ответственности – верный признак их действительной несвободы. И все-таки из песни слóва не выбросишь: долг, согласно Канту, жестко требует подчинения, почтения, требует, чтобы “замолкали все склонности” человека. А знаменитый кантовский категорический императив и вовсе возлагает на отдельного человека не иначе чем святую обязанность добровольно и гордо выступать своеобразным автором его же ограничивающего “всеобщего законодательства”: “Поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла бы иметь также и силу всеобщего законодательства” (“Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zu gleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne”. Ibid. S. 348, 349). (Кстати, хотя в нашем двуязычном немецко-русском издании “Критики практического разума” мы исправили ошибку переводов категорического императива изданий советской эпохи, – а в них в удивительном “созвучии” с марксистской этикой было выпущено слово “jederzeit”, т.е. всегда, во всякое время! – у нас с постоянством, достойным лучшего применения, продолжают цитировать неверный перевод...)

Эти черты морального ригоризма Канта, как известно, уже во время его жизни породили волну критики (вспомним хотя бы знаменитые сатирические стихи Ф. Шиллера). В конце XIX и в XX в. критические волны поднимались постоянно и нередко приводили к отвержению кантовской этики, превращенной чуть ли не символ “тоталитарного” насилия над личностью. Вспомним негативные характеристики Ницше: “от категорического императива Канта разит жестокостью” (“К генеалогии морали”, § 6) или Кант “дает понять своей моралью следующее: “во мне достойно уважения то, что я могу повиноваться, – и у вас *должно* быть не иначе, чем у меня!” (“По ту сторону добра и зла”, § 187); или у известного русского мыслителя Л. Шестова: “Категорический императив у Канта, утилитарные принципы у Милля имели лишь одно назначение – приковать человека к средним, привычным жизненным нормам, которые предполагались в равной мере годными решительно для всех людей” (*Шестов Л. Достоевский и Ницше. СПб., 1903. С. 212).*

Кант, надо отдать ему должное, понимал, что как будто бы положенная в фундамент всего чистого разума свобода ускользает и снова – как и на почве чистого теоретического разума – остается и нереализованной, и не гарантированной. В “Критике практического разума” (и особенно в “Основоположении к метафизике нравов”) есть немало признаний такого рода. Так, почти к концу “Основоположений...”, резюмируя предшествующее рассмотрение, Кант делает признание, способное обескуражить защитников идеи свободы: “Мы свели, в конечном счете, определенное понятие нравственности к идее свободы, последнюю, однако, мы не могли доказать даже только в нас самих и в человеческой природе как нечто действительное; мы видели только, что ее необходимо предположить, если мы хотим помыслить существо разумным и одаренным сознанием своей причинности относительно действий, т.е. одаренным волей...” (*Kant J. Werke. S. 227–229* (рус.); 226–228 (нем.)). “Надо признаться”, пишет Кант, что мы как бы попадаем в порочный круг: “Мы полагаем себя в порядке действующих причин свободными, чтобы в порядке целей мыслить себя подчиненными моральным законам...” (*Ibid. S. 233* – (рус.); 232 (нем.)).

Критики Канта á la Ницше, Шестов, постмодернистские критики могли бы еще отметить, что в тексте этических и правовых сочинений слово “свобода”, пожалуй, встречается реже, нежели слова “подчинение”, “принуждение”, “самопринуждение” – на этот раз по отношению не к природной причинности, а к долгу, категорическому императиву, моральным целям и другим нравственным (а также правовым, общесоциальным нормам). Для этих критиков, что мы видели на примере Ницше, особенно неприемлемо, что высшим выражением свободы, автономии воли и одновременно выходом из честно зарисованных великим мыслителем парадоксов свободы становится добровольное подчинение (“самопринуждение”) по отношению к сверхиндивидуальному (“всеобщему”) законодательству. Поэтому-то, с их точки зрения, этика Канта становится чуть ли не “тоталитарной”, “жесточкой” по отношению к индивиду этической системой, по существу и в конечном счете перечеркивающей постулированный ею же самую принцип свободы. От подобной критики, как я думаю, не следует отмахиваться. Но если и говорить о парадоксах свободы, честно и глубоко вскрытых Кантом, то сразу надо признать: они относятся не только и даже не столько к его этической системе, сколько к противоречивости, даже парадоксальности реальной системы человеческого действия.

На мой взгляд, парадоксы кантовского ригоризма соответствуют действительной жесткости и порой даже жестокости морального регулирования практического действия и сознания каждой человеческой личности. Со времени Канта эти жесткость и жестокость не только не смягчились, а в известной степени возросли. И еще один парадокс: с развитием общества, с возвышением и углублени-

ем морального (правового) сознания личности и общества конфликт склонностей и долга, совести, выбора средств и отстаивание целей (как и конфликт формального права и материального интереса), вероятно, переживается личностью никак не менее остро и глубоко, нежели во времена традиционного (или тоталитарного) морально-правового регулирования. Полагаю, что Кант, которого критики так любили порицать за абстрактность и формализм, оказывается большим реалистом, чем вчерашние и сегодняшние прекраснородушные апологеты свободы во что бы то ни стало, свободы без принуждения, свободы без ответственности. Ведь последние сначала – в выпренных словах отвлекаясь от жесткой реальности, изобретают некоторый образ максимальной свободы, противопоставленной принуждению и тем более самопринуждению, а потом обрушиваются на реальность, когда она оказывается не соответствующей их мечтам, и заодно и на тех теоретиков, которые – как Кант – ближе стоят к реальной противоречивости человеческой жизни.

Так не будет ли реалистичнее, жизненнее, если мы станем максимально подчиняться “велениям” нравственного долга (и также велениям правового регулирования) и будем усматривать меру свободы исключительно в степени добровольности, готовности идти в услужение тому, что в любое время выступает как нравственный долг? Не этому ли учит (а так полагают наиболее суровые критики) кантовская этика? Такой вывод, как я полагаю, противоречит существенной особенности кантовской теории практического разума и еще одному парадоксу свободы. Это парадокс эмпирически-наличного, исторически-конкретного и всеобщего этического (а также правового, общесоциального) регулирования. Если мы безоглядно, некритически подчиняемся этическим (соответственно правовым) регулятивам какого-либо конкретного времени, то поступаем все же не по-кантовски. (Правда, какое-то уважение мы должны питать и к ним, по крайней мере к тому факту, что хоть какие-то нормы в обществе имеются.) Главное для Канта свидетельство нравственного (правового) образа мыслей – ориентация на всеобщую форму нравственного закона, на моральный долг как таковой. И критики упрекали его за формализм и универсализм. Однако ведь сама форма категорического императива у Канта предполагает, что каждый отдельный человек – при всех внешних принуждениях – достаточно свободен, чтобы выбирать между различными максимами (общими формулами) поведения в пользу таких, которые он как бы от своего имени может содержательно “порекommе́ндовать” человечеству в качестве принципов всеобщего законодательства. Критики, упрекающие Канта за формализм и универсализм, упускают из виду, что превращение категорического императива в общеобязательную норму действия может иметь самый конкретный жизненный смысл.

Например, отдельные люди (или группы людей, или страны), принимающие и исполняющие решения, согласно которым во имя свободы и демократии, возможно, даже следует наступательно принуждать другие страны, народы к демократии, в том числе силой оружия и кровавых военных действий, явно не выдержали бы испытания кантовским категорическим императивом. Ибо тогда им пришлось бы “порекомендовать” другим индивидам, народам, странам действовать теми же способами против них и их стран, мнящих себя “учителями демократии и свободы”... В определенной мере здесь содержится и частичный ответ на один из ранее поставленных вопросов, зарисовывающих глубинный парадокс всей и в особенности современной цивилизации: если “свобода” – одно из самых возвышенных, прекрасных слов в многоязыком лексиконе человечества, то почему во имя свободы лились и льются реки человеческой крови? Ответ в духе Канта означал бы, по крайней мере, следующее: 1) верификацию реальных, а не провозглашенных конкретных целей действия (в данном случае главная конкретная цель радетелей “свободы” – все-таки не свобода других народов, а собственные геополитические интересы наносящей удар страны; 2) (но даже при предположении искренности намерений) обнаружение того, что свобода и ее завоевание несовместимы с насильственными средствами вроде войны, разрушений, жертвования многими жизнями (включая жизни рядовых граждан своей страны, своего народа, даже если эти жертвы совершаются в “добровольном” религиозном ослеплении); 3) упомянутая проверка категорическим императивом. (Более подробный ответ на вопрос о движении от войны индивидов, стран, народов к прочному миру, к единству, даже к федерации народов Кант дает в весьма актуальном сегодня сочинении “К вечному миру”).

*Вывод.* Я вовсе не хочу сказать, будто учение Канта о свободе не заслуживает критики. Как целостная концепция оно, со всеми ее деталями, принадлежит прошлому. Новая, соответствующая нашему времени теория свободы, видимо, еще должна быть создана. Однако при ее создании, как я полагаю, должны быть обязательно приняты в расчет реальная и не снимаемая парадоксальность, антиномичность действий во имя свободы и мыслей человека о свободе, переплетение причинности через природу и причинности через свободу, неразрывность свободы выбора и подчинения долгу, взаимодействие свободы и ответственности. Должны быть осознаны опасности мнимого “преодоления” антиномий в духе пропаганды некоей абсолютной, безответственной свободы и сколь угодно кровавой борьбы за нее – или, наоборот, в духе конформистского, тоталитарного жертвования свободой (часто рядящегося в тогу “осознанной необходимости”). А все сказанное (как и многое другое, что выходит за рамки статьи) означает, что мы учитываем и высоко оцениваем постоянно актуализирующийся вклад Канта в понимание свободного действия и само дело свободы.

Допускаю, что драматическое изображение кантовской концепции свободы, предложенное мною в этой статье, не отвечает сложившемуся в кантоведении стилю повествования, при котором рассмотренные парадоксы выглядят не более чем плавными и “спокойными” переходами от одних разделов системы Канта к другим ее частям<sup>3</sup>. Но я прочла философию свободы великого немецкого мыслителя как глубокое воспроизведение действительной драмы человеческой свободы – и теперь уже не могу отказаться от такого прочтения.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

- <sup>1</sup> В этом кратком рассмотрении я не могу вдаваться в такие, например, важные детали: и в “Критике чистого разума” – с помощью аргумента так называемого трансцендентального идеализма – Кант обосновывает *возможность* свободы. “Его новый тезис гласит, что все пространственно-временные события могут быть, правда, принципиально объяснены в свете естественной каузальности: всякое событие имеет эмпирическую причину. Но он одновременно защищает тот взгляд, что свобода *возможна*: мы оцениваем наши действия не только исходя из перспективы наблюдателя естественной каузальности – мы также оцениваем их как события, которые должны быть каузально возведены к нашей собственной воле (Kr V A 538/539 B 566–567)” (*Klemme Heiner F. Immanuel Kant. Frankfurt; N.Y., 2004. S. 55–56*).
- <sup>2</sup> Необходимо принять в расчет также кантовское различие между *негативной* и *позитивной* свободой, которое становится важным именно в сфере практического разума. “*Негативная* свобода состоит в способности нашего произволения (Willkür) не допускать, чтобы его детерминировали непосредственные материальные (чувственные) основания поступков... *Позитивная* свобода выходит за пределы этой способности произволения дистанцироваться по отношению к нашей чувственности. Человек, согласно Канту, свободен и в позитивном смысле, что значит: он автономен, если он сам может дать (формальный) закон для употребления своего свободного произволения” (*Klemme H.F. Op. cit. S. 57*).
- <sup>3</sup> “Благодаря уходящему в перспективу различению между лишь эмпирическим и заключенным в самодеятельности интеллигибельным характером человека нейтрализуется антиномия природной каузальности и свободы... Самопротиворечие спекулятивного разума не препятствует обоснованию этического учения о человеческой свободе” (*Gerhardt V. Immanuel Kant: Vernunft und Leben. Stuttgart, 2002. S. 199*).

#### ЛИТЕРАТУРА

- Allison Henry E. Kant's Theory of Freedom. Cambridge, 1990.  
Gerhardt Volker. Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität. Stuttgart, 1999.  
Guyer Paul. Kant on Freedom, Law and Happiness. Cambridge, 2000.  
Klemme Heiner F. Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen / Hrg., Aufklärung und Interpretation. Klemme H.F., Würzburg, 1999. S. 125–151.  
Prauss Gerold. Kant über Freiheit als Autonomie. Frankfurt. a.M., 1983.

## И. КАНТ: ЭТИЧЕСКИЙ ОТВЕТ НА ВЫЗОВ ЭПОХИ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ\*

Э.Ю. Соловьев

Доклады, зачитываемые в годовщины смерти, должны, по-видимому, иметь особый характер. Они не могут противоречить древней мудрости: “О мертвых – либо хорошо, либо ничего”. Надеюсь, что текст, который я собираюсь предложить вашему вниманию, отвечает этому требованию. В нем нет ни грана критики Канта. Я с особым чувством декларирую это, поскольку отечественная философия (и досоветского, и советского времени) в критике Канта изрядно переусердствовала<sup>1</sup>. Я пытаюсь говорить о Канте нерасслышанном и недолюбленном и обращаюсь к такой тенденции его философского мышления, которая наиболее любезна моему сердцу, хотя, возможно, и ставит разум перед отчаянно сложными вопросами.

\* \* \*

Современники Канта пользовались выражением “эпоха” и, надо сказать, употребляли его весьма корректно, без позднейших социально-беллетристических вольностей. Под эпохой (говоря языком сегодняшних дефиниций) понималась стадия, или формация, ситуативно осмысляемого *культурно-цивилизационного* развития. Именно в этом смысле история подразделялась на языческую древность, христианское средневековье и век Просвещения и Разума. Кант, насколько мне известно, нигде не оспаривал такой демаркации. На вопрос, к какой эпохе он сам себя причислял, кантовские тексты недвусмысленно отвечают: к эпохе Просвещения.

При этом, однако, обращают на себя внимание три обстоятельства.

Во-первых, Кант заявлял: “Если задать вопрос, живем ли мы теперь в *просвещенный* век, то ответ будет: нет, ибо мы живем всего лишь в *просвещения*”<sup>2</sup>. Просвещение для Канта – это проект, причем проект, далекий от завершения: век Просвещения, скорее всего, окажется “многовековым веком”. Я специально избираю эту терминологию, чтобы акцентировать созвучие кантовского переживания и известного пароля Ю. Хабермаса: “Модерн есть незавершенный проект”. Созвучие тем более существенное, что под модерном Хабермас, в общем-то, понимает просветительский дискурс. Мыслители, разделенные двумя веками, идентифицируют себя с одной и той же эпохой и притом однотипным способом.

---

\* Расширенный текст доклада, зачитанного в Институте философии РАН 12 февраля 2004 г. на Заседании, посвященном 200-летию со дня смерти Канта.

Во-вторых, знаменательно следующее: осознавая себя человеком эпохи Просвещения и не сомневаясь в ее исторических достоинствах, Кант вместе с тем занимает отстраненно-критическую позицию по отношению к наличному просветительству. Он позволяет себе говорить об истинном и неистинном просвещении и ставит самостоятельность мышления (требование *sapere aude*) выше бытующих стандартов разумности. В центре кантовской трактовки Просвещения как эпохи оказывается понятие *совершеннолетия*. Истинное просвещение невозможно без нравственного и духовно-психического усилия самих просвещаемых, – без их готовности отказаться от известных удобств, которые доставляет подопечное состояние недорослей<sup>3</sup>.

И наконец, третье, пожалуй, самое существенное для выбранной мною темы. Кант очень далек от того, чтобы видеть завершение Просвещения либо в утверждении безрелигиозной (атеистической) культуры, либо в достижении “высшего синтеза” знания и веры, о котором грезили представители современных ему пантеистических и мистико-пантеистических учений. Проект Просвещения замыкается у Канта на идеал *взаимодополнительности* (комплементарности) веры и знания, которая подлежит бесконечному критико-аналитическому уточнению, восстановлению и обновлению<sup>4</sup>.

Идея взаимодополнительности знания и веры дает, мне кажется, ключ для правильной расшифровки знаменитого эпистемологического кредо Канта, сформулированного во втором предисловии к “Критике чистого разума”: “Мне пришлось ограничить (по-немецки *aufheben* – снять, устранить) знание, чтобы освободить место для веры”.

Применительно к теме “Кант и его эпоха” эту труднопереводимую формулу следует, мне думается, трактовать так: необходимо устранить (и регулярно устранять) самоуверенность рационального знания, чтобы вера получила возможность ожить и упрочиться в своем собственном существе (в своей *essentia*).

Надежда на такое оживление и упрочение (на “религиозное возрождение”, если говорить языком современной идейной полемики) вдохновляла Канта при написании “Религии в пределах только разума”.

На мой взгляд, эта работа представляет собой не что иное, как проект новой реформации, выполненный с крайней теологической сдержанностью<sup>5</sup>. Кант продумывает предпосылки взросления и совершеннолетия западного христианства. С культурно-исторической точки зрения, он предлагает эразмианскую реформацию Лютеровой церкви, поскольку последняя закоснела под патерналистской (“отчески-деспотической”) опекой монархов и князей. В итоге, как это ни удивительно, она уже ни в чем не уступает папству по части почитания бога для недорослей, – *индугентного бога* (таково удивительное по выразительности *кантовское понятие*). Начало воз-

рождающего взросления христианина – условие его возможности – Кант видит в безоговорочном признании формулы, которая смотрится как резюме всех Эразмовых размышлений над злополучным позднесредневековым понятием “добрых дел”<sup>6</sup>. Вот эта формула: “Прежде всего я принимаю следующее положение как правило, не нуждающееся ни в каких доказательствах: все, что кроме доброго образа жизни человек предполагает делать, чтобы быть угодным Богу, есть только религиозная иллюзия и лжеслужение Богу [...] Если человек хоть в чем-либо самом малейшем удаляется от данной максимы, то лжеслужение Богу (суеверие) больше уже не имеет никаких границ”<sup>7</sup>.

Лимитирующий разум, упоминаемый в названии кантовского сочинения, – это практический разум. Ни о каком ограничении религиозной веры со стороны разума теоретического (познающего) речи не идет. Религия в пределах только разума то и дело именуется просто “моральной религией”. И пожалуй, самое существенное состоит в том, что лимит морали мыслится Кантом как единственное ограничение, которое не гасит, а напротив, инспирирует самостоятельную и спонтанную веру. Имморальная религиозность слабеет после каждой неудовлетворенной молитвы, конечно же, касавшейся посясторонних, насущных интересов и горестей. Но религиозность, определяющим мотивом которой стало бы, как того желает Кант, беспристрастное и тем не менее страдательно-действенное (“пассионарное”) ожидание *потусторонней нравственной справедливости*, способна не просто не снашиваться, но крепнуть и даже прирастать в тяжких жизненных испытаниях. Социально-зрелые чувства: горечь и возмущение по поводу *незаслуженного несчастья многих и многих*, – питают веру в трансцендентной устремленности, только ей одной свойственной.

\* \* \*

В работах Э. Дюркгейма, Э. Трельча и М. Вебера эпоха Просвещения была впервые аттестована как *эпоха секуляризации*. С XVIII в. набирает полную силу “процесс сужения сферы воздействия религии и церкви, ослабления их влияния на все области жизни общества, на сознание, поведение, быт и стиль жизни большого числа людей”<sup>8</sup>.

Кант не просто проницательный свидетель, но и влиятельный участник данного процесса. Немецкая церковь и само сознание немецкого воцерковленного христианина были такими, что ключевая формула Канта: “Религия основывается на морали, а не мораль на религии”<sup>9</sup>, – не могла иметь в Германии никакого иного эффекта, кроме секуляристского. То же следует сказать и об этикотеологии Канта, и о его кабинетных реформаторских устремлениях. Весь этот комплекс трансцендентально-критических идей был быстро за-



действован в немецкой либеральной теологии и в дальнейшем (надо сказать, достаточно убедительно) трактовался в качестве “стартовой площадки” идейного движения, которое вело от Ф. Шлейермахера к Д. Штраусу и от Штрауса – к антропотеисту Л. Фейербаху.

Вместе с тем ни при какой степени психоаналитической подозрительности и дотошности невозможно доказать наличие у Канта какой-либо секуляристской преднамеренности. Автор “Религии в пределах только разума” принадлежал к тем немногим представителям просветительской культуры, которые воспринимали процесс секуляризации с глубокой тревогой.

Как же видел Кант этот процесс, и в чем коренилась его встревоженность?

\* \* \*

В Европе XVII–XVIII вв. впервые в истории складывается то, что иногда называют “большим обществом”. Благодаря развитию рынка, великим географическим открытиям и книгопечатанию, благодаря *миграциям, обусловленным религиозными гонениями*, человек вырывается из круга *традиционных локальностей* (таких, как моя община, моя корпорация, мой город, мое сословие, моя страна). Его общение все чаще оказывается общением не столько с ближними, сколько с “дальними”, – с представителями чуждых, экзотических, а иногда и возмущающих его культур, верований и обычаев. Этот новый опыт приводит к *кризису традиционной нравственности*, которую можно определить как нравственность *авторитарно-предписательную и патриархальную*.

Моральные поучения сельской общины, средневековой корпорации или средневековой католической церкви покоились на авторитете предания, на вере в непогрешимость суждений, которые однажды высказали легендарные предки. Однако как агент “большого общества” человек неизбежно проникается сомнением в безусловности этих предписаний: он уже не может не задумываться над тем, что авторитетов в мире много и что легендарные предки были такими же людьми, как и ныне живущие представители человеческого рода.

Может быть, ярче всего этот кризис представлен в судьбе *церковного нравственного авторитета*.

Основное выражение секуляризации в XVII–XVIII вв. (а я осмелюсь утверждать – даже и сегодня) вовсе не в том, что люди делают атеистами или теологическими скептиками. Человек Нового времени очень редко сомневается в существовании Бога, в богоустроенности мира, в бессмертии души и неизбежности последнего суда над грешными людьми. Вместе с тем он чувствует все большую неуверенность, когда пытается понять, а что же, собственно, Бог *заповедал* людям, и соответственно – по какому закону он будет их судить.

В средние века этот вопрос имел ясный ответ: закон Божий – это нормативные тексты Писания, разъясняемые *преданием* (т.е. толкованием святых учителей церкви, постановлениями соборов, непогрешимыми решениями пап и суждениями титулованных богословов). Реформация подорвала эту догматическую ясность, ибо поставила под подозрение святость предания (т.е. всю патриархальную, авторитарно-предписательную компоненту существующей религии). Десятки тысяч людей должны были согласиться с тем, что мнения соборов, пап и ученых теологов не имеют безусловной обязующей силы. Ею обладает только первоначальный и подлинный текст Писания, который именно поэтому открыт для *свободной экзегетики*, – для персонального, аргументированного толкования любого из христиан.

Первые реформаторы были убеждены, что режим свободной экзегетики достаточно быстро обеспечит новое добровольное единомыслие в трактовке священных заветов. Что же случилось в действительности? – свободная экзегетика повела к полной нравственно-конфессиональной анархии. Появились десятки абсолютно несовместимых друг с другом изъяснений того, что же понимает под “обязательным”, “нравственным” Бог-законодатель<sup>10</sup>. Человек, которому довелось бы объехать Западную Европу где-нибудь в середине XVII столетия, удостоверился бы в том, что люди, искренне считающие себя христианами, исповедуют множество совершенно несовместимых друг с другом нравственных кодексов и что на кодексах этих лежит явственная печать субъективных (иногда – корыстно групповых, “собираательно эгоистических”) интересов.

Приверженцы так называемого протестантского антиномизма доходили до крайней буквалистики в понимании раннереформационного принципа *sola fide* (“спасение только верой”) и настаивали, что христианин, вполне убежденный в прочности своей веры, ничего более делать не должен. Как святой по благодати, он впредь может позволить себе и праздность, и прельщение, и даже преступление. Представители крайнего пуританства, напротив, были уверены, что даже малое прегрешение (например, однажды допущенное чревоугодие) грозит человеку духовной гибелью. Проповедники методизма доходили до того, что видели примету небесной избранности во всякой (даже нечистоплотной) деловой удаче, а примету проклятия – в бедности и нищете. Радикальные анабаптисты, напротив, славословили бедность и пролетарство, в богатстве же (пусть даже честно нажитом) усматривали верное провозвестие проклятия и ада. При этом как те, так и другие достаточно правдоподобно обосновывали свои суждения ссылками на Писание<sup>11</sup>.

Человек, который однажды увидел и испытал на себе воздействие этого взаимоагрессивного множества нравственно-конфессиональных кодексов, уже не мог отделаться от впечатления, что в христианском мире *нет больше ничего безусловного и общезначимого*

го, – ничего, что можно было бы отнести к надвременности, постоянству и повсеместному присутствию Божьей воли.

Но раз так, то в мире вообще нет нравственной явленности Бога. Бог еще жив как творец и судия, но мертв как законодатель, а это значит, что путь спасения в конце затемнен и человек завис над бездной нормативного неведения (над бездной аномии).

Чтобы понять моралистов XVII–XVIII столетий, надо вдуматься в отчаянный смысл этого переживания, которое в тех или иных формах должны были испытывать все люди, не опустившиеся до фанатичной сектантской самоуверенности.

Потеря безусловных норм и ориентиров – это еще и кризис самоидентификации. Не имея святынь, человек в конце концов не может понять, для чего он живет, а потому не может разобраться с вопросом, кто он. Наступает расстройство целеполагания, а это страшнее, чем не найти средств для достижения поставленных целей.

Такова масштабная – на несколько веков простирающаяся – социокультурная ситуация, внутри которой находился Кант.

Позволю себе констатацию, которая не встретила мне ни в одной кантоведческой работе, хотя именно она, на мой взгляд, сразу проливает свет на основной замысел трансцендентально-критической этики.

Во всех своих этических сочинениях Кант обращается к человеку, который верит в Бога, живет в ожидании неминуемого Божьего суда, но не имеет отчетливого представления о законе, по которому его на этом суде будут судить.

Кант действует, руководствуясь *философской верой* в то, что закон правильной жизни, авторитетные источники которого засорены и отравлены, тем не менее может быть все-таки усмотрен людьми. Для этого Бог наделил их двумя способностями, которых лишены все другие существа, а именно – совестью и разумом. Совесть человека непротиворечива, но ее элементарные и базисные критерии достаточно надежны для установления того, что следует считать нравственно-должным. Разум человека чаще всего ориентирован на утилитарно-прагматическое его применение, однако у него есть и иная, более высокая функция. Кант называет ее законодательной: разум способен усматривать и задавать нормы согласного, обоюдодоверительного человеческого сосуществования. Совесть и законодательствующий разум должны сойтись в деле требовательной самооценки человеческого поведения, в работе судящей морально-практической рефлексии. Человек, совершивший беспощадный совестно-разумный суд над самим собой и подчинивший свое поведение соответствующим вердиктам, может считать себя приуроченным и для суда Божьего.

Образ мысли, который я только что обрисовал, по строгому счету, не является сугубо кантовским. Он восходит к эпохе борьбы за веротерпимость и отстаивается такими мыслителями, как Эразм

Роттердамский, Себастьян Кастеллион, Мишель Монтень, Пьер Бейль и Гуго Гроций. Особый интерес в этой плеяде, к сожалению, по сей день плохо известной у нас в России, вызывает Гуго Гроций. Голландский дипломат, как никто другой знакомый с бедствиями, порождаемыми несходствами и конфликтами обычаев, нравов, вероисповеданий, он исключительно высоко оценивает немногие элементарные очевидности, которые разделяют все без исключения люди. Как высшее из разумных существ, с очевидностями этими не может не считаться и Бог. Сколь бы велико ни было могущество Всевышнего, он не может сделать так, чтобы квадрат гипотенузы не равнялся сумме квадратов катетов; чтобы целое было меньше части, а бывшее сделалось небывшим. Это представление о рациональных очевидностях, обязательных даже для божественного разума, Гроций распространяет и на этические суждения. Бог не может желать, чтобы кто-либо верил по принуждению, не может одобрять лицемерное и подневольное богопочитание, не может снисходительно относиться к актам явной несправедливости и к нарушению договоров. И наоборот, Бог не может не признавать достоинства за тем, что по строгом размышлении должно вызвать уважение у всех без исключения людей.

Кант в своей этике наследует этим рассуждениям Гроция. Существенное различие состоит, однако, в том, что всеобщезаключительные нравственные очевидности для Канта – это не изобретения, не искусственные установления *ratio*, а скорее “данности”, “факты” нашего образа мысли, которые лишь выявляются благодаря рефлексивной и судящей активности разума. Значительную часть кантовской этики можно отнести к разряду особой “судебно-аналитической” феноменологии, отвечающей на вопрос: в чем мы, даже при крайнем нашем нежелании, не можем тем не менее себе не признаться.

Чем глубже каждый из людей погрузится в сознание своей ответственности и вины, тем яснее предстанет ему этическое единство всего рода людского, раздираемого конфликтами верований и нравов. При этом, как ни парадоксально, взаимопонимание будет поначалу достигаться не на уровне простейших нравственных содержаний, а на достаточно высоком уровне формальной этической культуры.

Кант разрабатывает учение, исключительно чуткое к рефлексивным, формально-интенциональным различиям. Он настаивает, что как бы ни толковалось добро и зло, но все на свете понимают, что добро ради добра выше добра, делаемого по расчету (в крайнем выражении это будет знаменитый кантовский принцип: поступать “по долгу”, а не просто “сообразно долгу”).

Достоинством общепонятности обладает и утверждение, что доброе намерение, даже если оно не завершилось благим результатом, достойно безусловного одобрения, тогда как благой результат, ока-

завшийся непредвиденным, окольным следствием недоброго умысла, ни в коем случае не может быть поставлен в заслугу. В том же смысле Кант соглашается с П. Бейлем, утверждавшим, что со строго этической точки зрения человек, который хотел только ранить, но убил, менее виновен, чем тот, который собирался убить, но по стечению обстоятельств всего лишь ранил. В том же смысле предвращает И.Г. Песталоцци, по мнению которого вор менее преступен, чем человек, который внушает своим детям мысль о допустимости воровства.

Понимание этих различий и формально-интенциональных предпочтений Кант называет “моральным образом мысли” и считает, что последний един для людей всех культур, всех обычаев и вероисповеданий, всех исторических типов совести. Очевидности “морального образа мысли” *универсальны*, но как раз поэтому должны признаваться и Богом, каким бы ни представляли его себе приверженцы различных конфессий и деноминаций. В выявлении и упрочении “морального образа мыслей” Кант видит внутренний идеальный заклон от имморализма, который распространяется в обществе в эпоху секуляризации.

Но не только в нем одном.

Кант упорно работает и над проблемой нерелексивных критериев универсальности. Здесь он опирается на традицию политической антропологии, представленную учениями Гоббса и Локка.

Позиция Канта в этом вопросе, в сущности говоря, удивительно проста: люди могут исповедовать разные представления о добре и было бы безумием насильственно облагораживать и унифицировать эти представления. И все-таки вполне допустимо властью нашего внутреннего суда обуздывать и лимитировать по крайней мере такие нравы, которые очевидным образом противоречат элементарным предпосылкам гражданского мира, грозя опрокинуть общество в состояние “войны всех против всех” – в варианте индивидуальных или групповых раздоров.

Прежде чем сделать следующий кантоведческий шаг, я должен еще раз вернуться к общей характеристике эпохи и акцентировать вот какое обстоятельство. Легко предположить, что анархия нравов и норм, которая оказалась следствием секуляризации западноевропейского сознания, непременно должна была обернуться политической анархией, разбродом, криминальным беспределом. В действительности дело обстояло по-иному. XVII–XVIII столетия были временем расцвета абсолютных монархий, еще невиданно сильной и жесткой государственной власти, которая независимо от каких-либо нравственных целей (по мотивам экономическим и военно-политическим) водворяла порядок среди населения.

Этот процесс с неизбежностью должен был вести к идеологическому проекту благотворной *морально-полицейской власти*. Раз авторитеты, державшиеся духовной силой, подорваны, пусть почтени-

ем пользуется сильная рука. Раз закон Божий затерялся во множестве конфликтующих друг с другом толкований, пусть указы государей сделаются для подданных его подобием. Раз потускнела власть отцов, пусть монархи станут отцами народов и родительской розгой превратят нации в дружные семьи. Доктрины *политического патернализма* росли как на дрожжах: в Испании идею отеческого правления отстаивал крупнейший юридический авторитет Ф. Суарес, в Англии – Р. Филмер, чья апология монархии прямо так и называлась “Патриарх”, во Франции – известный представитель политического богословия Ж. Боссюэ.

Доктрина политического патернализма с самого начала тяготела к сакрализации государственной власти (содержала в себе компоненту цезарепапизма, если воспользоваться словарем русской религиозной философии)<sup>12</sup>.

Нельзя не признать, что на ранних стадиях развития абсолютизма (во Франции, например, это вторая половина XVII в.) идеология морально-полицейской власти оказалась эффективной и обеспечила известное моральное оздоровление общества. Однако ко времени, когда Кант приступил к обдумыванию своей этической теории, от этого благого эффекта не осталось и следа. Институты абсолютной монархии (ее административно-правительственная машина, ее суды, армия, фискальные службы, а главное – двор) сделались главным прибежищем всяческого имморализма – начиная с коррупции, кончая садистки-рафинированным образом мысли.

Не менее показательным был и другой, если угодно, параллельный процесс.

Легко допустить, что anomia, вызванная процессом секуляризации, породит массу неуверенных, закомплексованных людей, пребывающих в состоянии перманентной усталости от жизни. Нет, уже к середине XVII в. в самых разных слоях населения стал активно заявлять о себе крайне самоуверенный образ мысли, который Кант обозначит как *этику себялюбия*, а XIX в. не без иронии будет именовать “разумным эгоизмом”. Ключевыми словами, в которых выражал себя этот образ мысли, были “выживание”, “самосохранение”, “счастье”, “удовольствие”, “благополучие”, “польза”, “выгода”. В проблемном поле кантовской этики “разумный эгоизм” правильнее всего обозначить как *эвдемонистически-утилитарный* умственный склад. В современном языке ему более всего отвечало бы слово *прагматический* (в расхожем его употреблении).

Хочу особо подчеркнуть следующее.

Этика себялюбия – это стихийно складывающееся массовое умонастроение, которое – что чрезвычайно существенно – невозможно жестко привязать ни к какому особому классу или сословию. Оно заражает все общественные слои, исключая разве что исторически не пробудившееся крестьянство. Оно существенно отличается от предпринимательской этики, имеющей нравственно-религиоз-

ные истоки. Оно не совпадает и с простой реабилитацией эвдемонистического начала, которую осуществляла элитарная ренессансная культура.

В расхожей этике себялюбия самосохранение не просто восстанавливалось в правах, но сакрализировалось, превращалось в своего рода “сверхзадачу” – в такую цель, которая оправдывает любые средства. Возникал своеобразный человекобожеский культ счастья и удовольствия<sup>13</sup>.

Нельзя отрицать, что где-то в середине XVII в. эвдемонистически-утилитарный образ мысли способствовал преодолению резиньяции, до которой масса людей была доведена чудовищностью религиозных войн. Однако ко времени Канта этика себялюбия вступает в фазу кризиса и упадка. Она вырождается в конъюнктурное сознание, носитель которого все чаще ищет счастья, удовольствия и выгоды не от природы, а из рук власти. Не трудно показать, что философия “разумного эгоизма” (позднепросветительские учения Гельвеция, Гольбаха, Бентама) сплошь и рядом идеологически упрочивала это сознание. Но, пожалуй, более существенно, что в лице таких представителей, как Дидро и Руссо, она как бы диалектически документировала *противоречия* эвдемонистически-утилитарного образа мысли.

Идеология морально-полицейской власти и этика себялюбия на первый взгляд кажутся концепциями-антиподами. На деле, повторяю, в их эволюции наблюдается удивительный параллелизм. Культ себялюбия встречается с цезарепапистским культом отеческой мирской власти и притом так, что между ними устанавливаются самые профанические, самые пошлые отношения, – тщательно расписанный порядок *повеления и расчетливой покорности*.

\* \* \*

В XIX, да и в XX столетии Канта нередко изображали как глашатая и чуть ли не изобретателя императивизма, – как моралиста, который возмечтал наводнить мир множеством педантичных предписаний. На самом деле Кант *жил в эпоху императивизма*, а подлинный пафос его этики – это пафос рационально-критического *ограничения* господствующего императивизма.

Режимы абсолютной монархии обрушивали на подданных целую лавину императивных предписаний. Они звучали повсюду: из уст церковных проповедников и придворных моралистов, состоявшихся в составлении максим (т.е. обобщенных руководящих правил поведения), из уст высоких чиновников, университетских профессоров и деревенских старост.

При этом нравственные требования в строгом смысле слова ставились на одну доску с пруденциальными правилами, менявшимися ото дня ко дню. И библейские заповеди, и правила благочестия, и да-

же профилактические советы, касающиеся здоровья, преподносились в одном и том же модусе властного повеления и вменялись в долг *лояльности*.

Совершенно фарсовый характер эта практика приняла на родине Канта. Уголовные кодексы немецких княжеств напоминали одновременно и катехизис, и полицейский устав, и наставление по домоводству. Даже “Всеобщий свод прусских законов” (*Allgemeines Preussisches Landrecht*), вступивший в силу во время французской революции и отмеченный печатью просветительских идей, включал в себя сотни мелочных регламентаций. Здесь, например, предписывалось, чтобы мать непременно сама кормила своего ребенка, а отец определял продолжительность кормления новорожденного. Не менее, чем в ста параграфах формулировались запреты и дозволения, касающиеся внебрачного сожителства. Вытравливание плода предотвращалось двадцатью семью параграфами, один из которых гласил: “Всякая особа женского пола [...] должна внимательно следить за своими телесными качествами и регулярно повторяющимися необычными состояниями”. Строго расписывались правила добродетельного переезда из города в город, и даже сооружение громоотвода в собственном доме требовало специального разрешения полицейских властей<sup>14</sup>.

Все это было не просто комично, не просто оскорбительно для мало-мальски развитого человека. Нормативная эклектика, соединенная с единообразной безжалостностью угроз, постепенно вела к тому, что действительно безусловные требования, типа “не убий”, “не воруй”, “не лги”, делались для человека ничуть не более священными, чем, скажем, новый налог на соль.

Но самое печальное заключалось в том, что регулярная морально-полицейская опека превращала страх перед наказанием в основной мотив нравственного поступка. Она поддерживала благонравие лишь в той мере, в какой делала язык приманок и устрашений единственно понятным нравственным языком.

Такова была *абсолютистская императивная культура*, перед лицом которой Кант-философ искал выхода из морального кризиса, обусловленного секуляризацией. Три тенденции этой культуры в особенности ему претили.

Во-первых, ее *гетерогенность*, или, просто говоря, эклектичность, когда под эгидой единого государева авторитета, в обличии всеобщности, подданным навязывалось множество искусно пролоббированных особых повелительных требований, проникнутых духом группового эгоизма (сословного, корпоративного, конфессионального). Ответом на эту гетерогенность стала у Канта идея универсальных обязанностей, имеющих силу везде, во всякое время, – очевидных для каждого человека и даже “для всякого разумного существа”.

Во-вторых, Канту претила *гетерономия* многочисленных повелений, предъявляемых члену общества.



В кантовской этике выражение “гетерономия” имеет двоякий смысл. Первый – это чужемотивность поступка, когда какое-нибудь дело делается не ради него самого, а ради привходящего мотива (например, из корысти или из страха перед наказанием).

Другое (буквальное) значение понятия “гетерономия” – это “чужезаконность”. Речь идет о навязывании правил без внутреннего согласия тех, кто принимает их к исполнению, или о том, что мы сегодня называем *авторитаризмом*. Таков доминирующий аспект кантовской трактовки гетерономии, к сожалению, недостаточно хорошо понятый многими толкователями его текстов. Этика Канта последовательно антиавторитарна, и важнейшим выражением этого антиавторитаризма является высокая оценка “автономии” (букв. самозаконности) человеческого поведения. Никакое повеление не имеет морального значения, если человек не может дать на него разумно-совестного согласия.

Наконец, третье, что тревожит Канта – это достаточно методичная *эксплуатация* абсолютистской культурой *эвдемонистически-утилитарного образа мысли*. Государство пытается морализовать подданных через технику приманок и остросток, в *расчете на расчетливость*, искусно обыгрывая оккультное и стратегическое устремление индивида к выгоде, счастью и удовольствию.

Тема эксплуатации эвдемонистически-утилитарного образа мысли (тема утилизуемого утилитариста) образует подспудный, эзотерический, но чрезвычайно существенный слой трансцендентальной этики. В своей книге о Канте я пытался показать, что именно здесь следует искать последнюю разгадку его ригоризма<sup>15</sup>.

Итак, принципиальная новизна кантовского императивизма определялась тремя основными измерениями, а именно: универсализмом, высокой оценкой автономии и ригоризмом, защищающим от утилитаризации. Проработка каждой из этих установок была сложной самостоятельной задачей. Но принципиальная возможность их решения обеспечивалась, как говорится, одним ударом, похожим на разрубание гордиева узла.

Что же это был за удар? Каким способом была переосмыслена вся тема императивизма?

Над массой гетерогенных, гетерономных, утилитарно признаваемых императивов Кант ставит императив совершенно особого рода – “один-единственный категорический императив”. Это не была максима, т.е. еще одно руководящее правило практического поведения. Это был *императив-критерий*, с помощью которого все другие повеления, уже бытующие в обществе, должны были пройти проверку на строго моральное достоинство.

Здесь необходимо сразу пояснить следующее. Кант (чего не понимал, например, Шопенгауэр) никогда не претендовал на создание некой новой морали. Он исходил из того, что подлинная –

строгая и совершенная – нравственность всегда уже присутствует в сознании. Ее надо только извлечь из синкретичных суждений о должном, – выплавить из них, как металл выплавляют из руды. Соответственно, разум, на который при этом полагается Кант, – это вовсе не конструктор новой нравственности, а скорее контролер и селектор исторически выработанных нравов. Конечно, можно утверждать, что у Канта (как и в просвещении вообще) нравственная традиция выносятся на суд разума. Но мы выразились бы очень некорректно, если бы сказали, что Кант ставит авторитет разума на место авторитета традиции. Практический разум не включает в себе никаких особых откровений. Он слишком бессодержателен, чтобы быть авторитетом. Он предлагает лишь известную процедуру, если угодно, досужую и незаинтересованную игру ума, хотя требует, чтобы ее результат был принят всерьез и безоговорочно.

\* \* \*

Я не стану утруждать вас изложением теории категорического императива (рассказом о его отношении к двум другим типам повеления – гипотетическому и ассерторическому, о трех его формулах, о нравственном законе как нормативном базисе “причинности посредством свободы” и т.д.). Мне хотелось бы обратить ваше внимание вот на какую моралистически существенную сторону проблемы.

Кант – повторю это еще раз – никогда не намеревался осчастливить мир каким-либо новаторским катехизисом. То, что он предложил, непосредственно представляло собой всего лишь формальный принцип, который в предельно краткой транскрипции мог бы звучать так: “Поступай универсализируемо”, или “Следуй только универсализируемым максимам”.

Однако демонстрируя на примерах (продуманно выбранных примерах), что это, собственно, означает, Кант все-таки предъявил современникам и потомкам и известный нравственный кодекс. Я довольно много работал над соответствующими текстами и осмелюсь сформулировать четыре основные статьи этого кодекса:

1. Возведи в добровольный зарок два правила-запрета, скрывающие в себе целые блоки, целые комплексы максим:

а) “не вводи в заблуждение”;

б) “никогда не относись к человеку только как к средству”.

2. Опираясь на эти базисные запреты и в меру дарованных тебе способностей исполняй позитивную заповедь человеколюбия. Осуществляй человеколюбие в форме тактичного и корректного доброжелательства, т.е. так, чтобы твое сострадание никогда не приходило в противоречие с уважением к человеку как “цели самой по себе”.

3. Совершенствуй себя как индивидуальность, развивая свои способности и задатки, не поддаваясь распущенности и лени, подчиняя отдельные поступки единой стратегии поступания.

4. Не сотвори себе кумира из самосохранения, счастья и благополучия.

Вот, собственно, все, что выпадает из теории категорического императива в моральное поучение – в “катехизический осадок”. Это совсем немного, – это *minimum moralia*, как назовет одну из своих публикаций о Канте Т.В. Адорно. И все-таки Кант уверен, что любой человек, который сделал бы все от него зависящее для исполнения только что очерченного кодекса, имел бы право называться нравственно достойным. Он имел бы его даже тогда, когда ему очень многое не удалось на деле, когда за ним всего лишь доброе намерение, не реализованное из-за недостатка сил или средств. И Кант твердо надеется на то, что человек этот может не страшиться Судного дня и уповать на встречу не с гневным, а с милосердным Богом.

Тут, однако, у придирчивого слушателя и читателя (особенно если он осведомлен в теологии или хотя бы в религиоведении) может возникнуть череда безжалостных вопросов.

Не идет ли речь просто о том, что Кант обязует Всевышнего судить людей в соответствии с категорическим императивом, который им, Кантом, впервые усмотрен и установлен? Не конкурирует ли его нравственный закон с тем, что именуется Законом в христианстве и других религиях откровения? А уж если это так, то не является ли весь отклик Канта на вызов эпохи секуляризации одним из самых дерзких примеров самообожествления, или, что то же, – секуляристского человекобожия.

С уверенностью говорю, что ответ на эти вопросы может быть только отрицательным. В одном из своих сочинений А. Шопенгауэр (видимо, припомнив оперетту И. Штрауса-сына “Летучая мышь”) говорил, что Кант-этик напоминает ему человека, который целый вечер ухаживал за дамой в маске и мечтал одержать над ней победу, а когда маска была снята, обнаружил под нею свою собственную жену. Маска – это формулы категорического императива и декларация автономии религии по отношению к морали; жена под маской – давно знакомые библейские заповеди, – “скрижали”, закон, как его понимают религии откровения<sup>16</sup>.

Шопенгауэр понял Канта лучше, чем многие другие его толкователи. Вот только юмор Шопенгауэра, десятилетиями приводивший в восторг профессоров декадентско-модернистской чеканки, достоин был лучшего применения. То, что Шопенгауэр вышучивал, следовало поставить в заслугу Канту. *Minimum moralia*, отвечавший понятию категорического императива, ни в чем не противоречил “второй Божьей скрижали”, т.е. заповедям “не убий”, “не прелюбодействуй”, “не кради”, “не лжесвидетельствуй”, “не посягай на чу-

жое”. Было великим делом по-новому изъяснить эти требования в эпоху, когда разумный аргумент сделался единственно доходчивым аргументом, – в контексте уже неустранимого признания персонально ответственного действия и столь же неустранимого интереса к элементарным этическим предпосылкам гражданского сообщества.

Если Кант что-либо и добавил к богооткровенному закону, так это не сомнительные моральные новшества, которые попытаются пророчески возвестить сам Шопенгауэр, Ницше или Г. Зиммель. Это простейшие очевидности *правосознания*, но опять же введенные по религиозно-нравственным мотивам, подобным тем, которые когда-то побудили Мартина Лютера выступить с первыми манифестами свободы совести.

\* \* \*

Кантовская теория категорического императива не ограничивается проблематикой универсального нравственного закона. Она включает в себя также и универсальный правовой принцип: “равенство в свободе по всеобщему закону”. В статье “О поговорке: может быть, это и верно в теории, но не годится для практики” он фигурирует в качестве индикативного высказывания. Но в “Метафизике нравов” предъясняется как “категорический императив права”: “Всеобщий правовой закон гласит: поступай только так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого по всеобщему закону”<sup>17</sup>. Кант декларирует эту формулу как выводную по отношению к категорическому императиву нравственности, хотя не демонстрирует самой дедукции. В кантоведении XIX–XX вв. соответствующая логическая процедура проделана неоднократно, причем применительно к каждой из трех формул категорического императива.

Я обращаю на это внимание, чтобы зафиксировать следующее фундаментальное обстоятельство: строгое право для Канта нормологически едино с универсальной нравственностью. Как и эта последняя, оно “сверхсоциально”, “предгосударственно” и не поддается редукции к соображениям общественной целесообразности, как бы она ни понималась. Во всех контекстах, где правомерно утверждение “*нравственность от Бога*”, следует признать правомерной и декларацию “*от Бога – право и равноправие*”.

Так же как и в случае с категорическим императивом нравственности, возможно выявление минимального нормативного кодекса, отвечающего категорическому императиву права (кодекса правовой этики). Кантовские тексты позволяют включить в него следующие основные статьи:

1. Будь лояльным подданным, который “строго легально” исполняет требования существующего (позитивного) закона, т.е. под-

чиняется предписаниям власти, но не покорствуется ей, как дети покорствуют родителю.

2. Во всех случаях, где ты в силу обстоятельств сам оказываешься в положении человека власти, так или иначе распоряжающегося другими людьми, неукоснительно следуй императиву справедливости.

3. Уважай чужое право и никогда не оставайся равнодушным к его нарушению.

Эти требования правовой этики примыкают к статьям *minimum moralia* и не отличаются от них по типу экзистенциального признания. Для верующего человека, готовящего себя к Судному дню, они равнозначны с заповедями “не вводи в заблуждение” и “никогда не относись к другому только как к средству”.

В Канте как мыслителе, отвечающем на вызов эпохи секуляризации, восхищает попытка обратить пассионарность веры, еще сохраняющуюся в его современниках, на утверждение и поддержку правового начала. – Не спасется тот, кто закрывает глаза на произвол и неправье (немецкое *Unrecht*).

Кант не пользуется понятием “правовая этика”, хотя учение о категорическом императиве чревато его смыслом<sup>18</sup>.

В словаре Канта нет понятия, которое могло бы служить аналогом русского слова “правозащитник”. Между тем аналог этот запрашивается всем ходом кантовского морально-правового рассуждения. Агент граждански-политической активности, каким он предстает в статье “О поговорке...”, – это участник терпеливого неповиновения актам властного произвола<sup>19</sup>, то бишь правозащитник в точном смысле слова. Он возлагает себе на плечи самый тяжкий крест, возможный в системе вечно несовершенного гражданского общежития.

Деятельное уважение к чужому праву обрекает на такой образ жизни, который немислим без ригоризма, т.е. уважения к нравственному закону вообще. Последнее же образует, если угодно, экзистенциальное ядро кантовского этического ответа на вызов эпохи секуляризации.

То, что я говорил выше о стимулировании веры через морально-практическую лимитацию существующей религии, сделает, я думаю, не столь уж парадоксальным и следующее утверждение: уважение к нравственному закону у Канта – это установка, в которой пассионарная энергия веры не просто затрачивается, но и генерируется. Правозащитное движение, если оно достаточно широко и политически чисто, может оказаться одним из главных очагов этого процесса. Разумеется, подобное утверждение уже ни в коем случае не является переложением кантовских мыслей. Оно стоит под знаком девиза, который когда-то сформулировал Ф. Шеллинг: “Я не собирался ни переписывать того, что написал Кант, ни дознаваться, что, собственно, Кант хотел сказать своей философией. Я желал выявить, что он, по моему разумению, должен был хотеть, коль скоро в его философии есть внутренняя связь”<sup>20</sup>.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Пристрастная критичность русской религиозной мысли в отношении Канта была блестяще обсуждена в статье А.В. Ахутина “София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)” (Вопр. философии. 1990, № 1). Агрессивный критицизм советского кантоведения еще ждет своих исследователей и толкователей.
- <sup>2</sup> См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 33.
- <sup>3</sup> Понятие “совершеннолетие” позволило А.А. Гусейнову обрисовать тему “Кант и его эпоха” с помощью такой метафоры: “Стадии общественного развития нередко сравниваются с этапами индивидуальной жизни. Если воспользоваться этой аналогией, то можно сказать, что этика Канта приходится на период европейской истории, сопоставимый с периодом человеческой зрелости, когда индивид освобождается от родительской опеки и становится вполне самостоятельным” (*Гусейнов А.А.* Этика доброй воли // *Кант И.* Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 5).
- <sup>4</sup> Модель взаимодополнительности существенна для понимания многих аспектов и разделов кантовского учения. В отношении комплементарности находятся здесь детерминизм и телеология, нравственная и правовая норма, позитивное и “строгое” право (“новое естественное право” в смысле Локка). К замыслу диалектических “высших синтезов” Кант – в отличие от всех других представителей немецкого классического идеализма – относится чрезвычайно осмотрительно, как бы подозревая, что в подавляющем большинстве случаев они окажутся “дурными синкрезисами”, гибридными и суррогатными умственными образованиями. “Высшие синтезы” знания и веры вызывают у него особые опасения. Я выразился бы слишком сильно, если бы стал утверждать, будто Кант предвидел, сколь многие химеры “верознания” породит многовековой век Просвещения. Вместе с тем можно с уверенностью утверждать, что из всех философий Нового времени учения Юма и Канта в наибольшей степени предупреждали о возможности буйного роста в XIX и XX столетиях разного рода “псевдорелигий” и “наукософий”: историософии, этнософии, антропософии и т.д.
- <sup>5</sup> Сдержанность и тактичность Канта объясняются не просто тем, что он находился в условиях суровой подцензурности. Сам склад трансцендентально-критической мысли не позволял ему непрошенно и самозванно определять философию в “служанки богословия”.
- <sup>6</sup> См.: *Huizinga J.* *Erasmus and the Age of Reformation.* N.Y., 1957. P. 47–61.
- <sup>7</sup> *Кант И.* Религия в пределах только разума. СПб., 1908. С. 179, 181. Рассуждая в духе Эразма, Кант возрождает и дух молодого Лютера, – важнейший мотив его сермонов 1518–1519 гг.: *Богу неугодна угодливость.* Худшим лжеслужением Кант считает попытку “добывать каким-то проницательством милости высочайшего существа” (цит. по предисловию К. Форлендера, см.: Там же. С. VIII). Развивая данную тему, он, однако, приходит уже не к Лютеру покаянному самоуничтожению грешника, а к догреховному моральному самоуважению, в котором слышится отголосок ренессансного титанизма: “Склоняя колени или падать ниц даже с целью показать свое преклонение перед силами небесными противно человеческому достоинству” (*Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 2. С. 375). Кантианец молится стоя, сокрушаясь в недостатке нравственной силы и эффективности, но вместе с тем сохраняя позу автономии (самозаконности), которую он отстаивает по отношению к господствующему мнению, мирской власти, да и ко всему эмпирическому устроению Вселенной.

<sup>8</sup> *Гараджа В.И.* Секуляризация // Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 512.

<sup>9</sup> *Кант И.* Религия в пределах только разума. С. IV.

<sup>10</sup> Причины утверждения нравственно-конфессиональной анархии с наибольшей наглядностью выявило анабаптистское движение, которое марксистская историография долгое время именовала “народной реформацией” (в противовес “всего лишь бюргерской” реформации Лютера, Цвингли и Кальвина). Анабаптизм обнаружил:

а) недостаток, а то и полное отсутствие в низах общества дискуссионной культуры;

б) массовое тяготение к тому, чтобы трактовать св. Писание в аспекте не столько сотериологии и экклезиологии, сколько прямого обличения существующего общественного порядка, социально-исторических гаданий и построения земного рая;

в) массовую убежденность в незавершенности божественного откровения (надежду на скорое появление Третьего, или Вечного Завета, который заменит сложную композицию Ветхого и Нового Завета в христианской Библии);

г) массовую веру в экстраординарные формы субъективного откровения (вещи сны и пророческие наития), противопоставлявшиеся разумно толкуемому Писанию как “дух” “букве”. См. об этом: *Митрохин Л.Н.* Баптизм: История и современность. СПб., 1997. С. 124–147; *Ревункова Н.В.* Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. М., 1989. Гл. III; *Зоц В.А.* Томас Мюнцер: Борец за справедливость Господню // От Лютера до Вайцзекара. М., 1994. С. 66–68).

<sup>11</sup> С конца XVI столетия проблематика “поликультурного мира”, о которой мы так много говорим сегодня, переживалась в Западной Европе как проблематика “полिकонфессионального христианского региона”. Напряженность конфликтов была предельной: религиозный раскол открыл возможности для обострения и укрупнения позднефеодальной междоусобицы (борьба католической Лиги и протестантской Унии); нетерпимость и ксенофобия обрели такое оружие, как цинично-безжалостные армии наемников. Западная Европа проходила через полосу религиозных войн, превосходивших все прежние войны по жестокости обоюдных массовых расправ, а также по ущербу, который был нанесен народному быту, хозяйству и культуре. См. об этом: *Философия эпохи ранних буржуазных революций.* М., 1983. С. 206–208.

<sup>12</sup> Особенно ощутимой эта тенденция была в странах Северной Европы: в Англии, Швеции, Дании, Пруссии (с 1703 г., после устранения патриаршества Петром I, – также и в России), где монархи трактовались как главы национальных церквей.

Нельзя не отметить, что прямое подчинение церкви государству – это самое внушительное политическое выражение секуляризации (см.: *Гараджа В.И.* Указ. соч. С. 513). И наоборот, требование отделения церкви от государства приобретает антисекуляристский смысл, коль скоро такое подчинение налицо. Последнее важно принять во внимание, анализируя и оценивая такие формулы Канта, как автономия морали по отношению к религии и ограничение религии очевидностями морально-практического разума. Немецкая либеральная теология использовала данные формулы (обычно аттестуемые как “секулярные”) в борьбе с монархическим и княжеским диктатом над церковной жизнью.

<sup>13</sup> Феномен человекобожия, антропотеизма, важнейший для эпохи секуляризации, Кантом не рассматривается. Вместе с тем можно сказать, что некоторые кантовские тексты антиципируют смысл этого понятия. Такова, например,

первая часть “Религии в пределах только разума” (“Об изначально злом в человеческой природе”), сперва отдельно опубликованная. Этика себялюбия подведена здесь под понятие “радикального зла”, которое в теологической традиции непременно предполагает компоненту гордыни и самообожествления (см.: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 102–110).

- <sup>14</sup> См.: *Кленнер Г.* Философско-правовое просвещение в Берлине в годы Великой французской революции // Историко-философский ежегодник '91. М., 1991. С. 208.
- <sup>15</sup> См.: *Соловьев Э.Ю. И.* Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992. С. 68–69.
- <sup>16</sup> См.: *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 4. С. 132–133.
- <sup>17</sup> *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 140.
- <sup>18</sup> См. об этом: *Höffe O.* Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne. Frankfurt a. M., 1990. S. 102.
- <sup>19</sup> См. об этом: *Философия Канта и современность.* М., 1974. С. 223–224.
- <sup>20</sup> *Schelling F.W.J.* Sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1860. Abt. 1, Bd. 6. S. 108.

## О “КОПЕРНИКАНСКОМ ПЕРЕВОРОТЕ” КАНТА И НЕКОТОРЫХ ПРЕДРАССУДКАХ КАНТОВЕДЕНИЯ

*В.А. Жучков*

Наблюдая за некоторой суетой, связанной с подготовкой юбилейных дат Иммануила Канта, один из моих близких коллег-приятелей задал мне не лишенный ехидства вопрос: скажите, а что нового можно еще сказать о Канте, чего уже не было бы сказано за двести лет после его кончины? Поначалу моя кантианская душа возмутилась и огорчилась за “непросвещенного” приятеля, однако начав гневную отповедь, я вдруг понял, что найти не то что убедительный, но и сколько-нибудь вразумительный ответ на этот каверзный вопрос не так уж и просто. В самом деле, что нового и интересного можно еще обнаружить у Канта? Не пора ли “завязывать” с бесконечным его “препарированием”?

Впрочем, не только запоздалое намерение дать “достойную отповедь” приятелю спровоцировало меня к написанию данной статьи. Мною двигало и давнее желание высказать то “чувство глубокого неудовлетворения”, которое у меня частенько возникает, когда я что-то читаю о Канте или пытаюсь написать о нем сам. Думаю, что подобное чувство знакомо многим из тех, кто знаком с текстами Канта и многочисленными писаниями о нем: между ними всегда чувствуется какой-то зазор и даже разрыв. На любой странице Канта присутствует что-то важное и существенное, как правило, остающееся чем-то ускользающим, не схваченным в работах о нем.



Не хочу вдаваться в романтически возвышенную болтовню о таинственных глубинах или высотах кантовских творений и о тщетности усилий их постичь и сколько-нибудь адекватно выразить, что на самом деле далеко не так: история кантоведения знает немало больших достижений, не говоря уже о том, что после Канта не найдется, пожалуй, мыслителя, который “не заметил” бы или прошел мимо его наследия.

Чувство неудовлетворения и даже некоторой досады вызывает скорее то, что кантовской философии выпала редкостная “честь” быть понятой превратно, становиться объектом односторонних, поверхностных интерпретаций, намеренных или непреднамеренных искажений и т.п. Некоторые из них возникли уже при жизни Канта и кочуя в литературе о нем вот уже более 200 лет, обрели характер устойчивых предрассудков, традиционных стереотипов, “само собой разумеющихся” догм, многие из которых и по сей день остаются не только популярными, но и нередко определяющими восприятие кантовской философии и отношение к ней у не очень подготовленного читателя.

К числу такого рода предрассудков относится прежде всего устойчивое мнение о противоречивости кантовской философии. Оно не лишено определенных оснований, поскольку и в самом деле многие вопросы и принципы своей философии Кант зачастую формулировал не только не вполне адекватно, но и весьма двусмысленно и неоднозначно. Это относится даже к таким основополагающим принципам его философии, как идея коперниканского переворота, различение явлений и вещи в себе или самой по себе и т.д. Такого рода неоднозначность отчасти может быть отнесена на счет “субъективного фактора”: неточности кантовского языка, “разболтанности” терминологии и т.п., однако основную ее причину следует искать все-таки в содержании и сущности самих обсуждаемых им вопросов.

Иначе говоря, противоречия кантовской философии следует рассматривать как попытки найти наиболее адекватную форму для выражения специфики философского мышления и способа решения его основных вопросов. Осуществленное им противопоставление непознаваемой вещи в себе явлениям опыта имело своей целью не ограничение человеческого разума и познания, а с точностью до наоборот: единственно доступным способом философского познания непознаваемого, обретения знания о неизвестном, посредством которого оно только и может обнаружить в качестве своего предмета бесконечность и неисчерпаемость как объективного мира, так и самого разума.

Традиционная же критика ее противоречивости и непоследовательности нередко свидетельствует о их принципиальном непонимании не только этой фундаментальной особенности философии Канта, но и самого предмета философского мышления, существа ос-

нового философского вопроса. Поэтому в каком-то смысле пред-  
рассудком по поводу кантовской философии неизбежно оказывае-  
тся любая из ее трактовок, претендующая на непротиворечивое и од-  
нозначное ее понимание, но именно поэтому критически относясь к  
наиболее претенциозным и одиозным из них, следует иметь в виду и  
их принципиальную неизбежность и даже закономерность их воз-  
никновения как в прошлом, так и в будущем. По этой же самой при-  
чине следует считать своего рода предрассудком и мнение относи-  
тельно “исчерпанности” кантовского наследия, связанного, на мой  
взгляд, с не вполне верным представлением о самом существе фило-  
софского мышления и предмете его познания.

Разумеется, все сказанное выше имеет сугубо предположитель-  
ный характер и должно быть подкреплено тщательным анализом  
текстов и всей логики кантовских рассуждений, поэтому здесь я ог-  
раничусь лишь общей постановкой вопроса и остановлюсь на от-  
дельных моментах.

\* \* \*

На мой взгляд, кантовскую философию в целом можно было бы оп-  
ределить как агностический дуализм, под которым я имею в виду от-  
нюдь не эклектический и негативный способ постановки и решения  
той проблемы, которая в истории философской мысли традиционно  
формулировалась в виде основного или главного философского во-  
проса, претерпевшего множество вариантов его постановки и реше-  
ния. Разумеется, история философской мысли не может быть реду-  
цирована к данному вопросу, как это имело место в нашем недавнем  
прошлом, но его столь же невозможно и изъять из ее реальной исто-  
рии. Тем более, не хочу вступать здесь и в полемику с модным се-  
годня мнением, будто этот вопрос вообще утратил всякий смысл и  
остался достоянием “устаревшего” классического способа философ-  
ствования или “типа рациональности”.

Именно Канту с его идеей коперниканского переворота и необ-  
ходимости различения вещей в себе и явлений принадлежит, на мой  
взгляд, еще не вполне понятая и оцененная заслуга не только в пре-  
одолении традиционных способов постановки и решения этого во-  
проса, но и в попытке найти принципиально новый к нему подход,  
весьма последовательный по аргументации и позитивный по своей  
теоретической и мировоззренческой значимости.

Определенное подтверждение этому можно найти уже на пер-  
вых страницах Предисловия к первому изданию “Критики чистого  
разума”, где Кант говорит о “странной судьбе” разума в области ме-  
тафизического или философского познания. Пытаясь решить ос-  
новные вопросы такого познания, разум неизбежно “погружается во  
мрак и противоречия”, а философия становится ареной бесконеч-  
ных споров, свидетельствующих о каких-то скрытых ошибках фило-

софского познания, которые разум не может, однако, обнаружить<sup>1</sup>. Тем не менее кантовская критика вовсе не была отказом от решения этих вопросов или отрицанием их значимости как “бессмысленных”, но была направлена на обнаружение источников ошибочных их решений, причину которых он усматривал в притязаниях догматически-мечтательных авторов доказать “простую природу души или необходимость начала мира”<sup>2</sup>.

Разумеется, кантовские слова о том, что своей критикой он пытается “подрезать корни материализма, фатализма, атеизма... и, наконец, идеализма и скептицизма”<sup>3</sup> можно трактовать как всего лишь декларацию о намерении, тем не менее, они достаточно красноречиво указывают на то, что задачей своей философии он считал критику традиционных – эмпирических и рационалистических, материалистических и идеалистических или, в его терминологии, скептических и догматических – способов постановки и решения основных вопросов философского познания. Целью же своего “критического пути” он усматривал именно в их “успешном” решении, способном “доставить полное удовлетворение человеческому разуму”, принести ему “положительную и весьма существенную пользу”<sup>4</sup>. На достижение этой цели и была направлена его попытка осуществить радикальную перемену в метафизике, в самом способе или методе философского мышления, т.е. произвести в них переворот, “аналогичный первоначальной мысли Коперника”.

Основную идею этого переворота Кант формулирует следующим образом: “Не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием” (“die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniss richten”). Такую установку он и противопоставляет традиционной, прежде всего эмпирицистской, трактовке познания, согласно которой “всякие наши знания должны сообразовываться с предметами”<sup>5</sup>. Однако если понимать эти кантовские слова буквально, то они звучат несколько странно и довольно двусмысленно.

Даже с последовательно идеалистической точки зрения они остаются не вполне ясными, поскольку речь идет вовсе не о создании предметов познанием, а именно об их “сообразовании” с последним. Поэтому уяснение сущности коперниканского переворота Канта оказывается в прямой зависимости от того содержания, какое он вкладывает в понятия “сообразование”, “предмет” и “знания” (или

---

<sup>1</sup> См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1963–1966. Т. 3. С. 76, А–VII–VIII; ср.: С. 86, В–XIV.

<sup>2</sup> Там же. С. 76–77, В–XIII–XIV.

<sup>3</sup> Там же. С. 96–98, 286–289; 450–451, В–XXXII–XXXV, С. 274, 279, 519.

<sup>4</sup> Там же. С. 92, 695, В–XXI.

<sup>5</sup> Там же. С. 87, В–XVI.

“познания”). Начиная с Х. Файхингера и других так называемых кантофилологов, многочисленные текстологи и комментаторы самым внимательным образом проанализировали данные высказывания Канта, однако все усилия установить их точное и однозначное содержание оказались если и не совсем напрасными, то и не очень утешительными. Дело не только в том, что в разных прижизненных изданиях “Критики...” в этих высказываниях имеются заметные расхождения, но и в том, что на языке оригинала используемые Кантом понятия имеют весьма различное содержание и смысл.

В самом деле, немецкое выражение “richten sich nach” означает “считаться”, “направляться”, “руководствоваться”, “подлаживаться”, “следовать”, т.е. не совсем то, что в русскоязычных изданиях переводится как “сообразовываться” или даже “соответствовать”<sup>6</sup>. Еще труднее определить точное значение слова “Erkenntniss” (познание), поскольку в немецком языке оно хотя и отличается от слова “Wissen” (знание), но в обыденном или разговорном языке зачастую употребляется как синоним понятию “знание”, тогда как у Канта оно связано с обозначением принципиально разных аспектов его теории опыта или гносеологии. А именно, речь идет о различии между познанием как именно *процессом* получения знания, с одной стороны, и “познанием” как знанием, т.е. данностью некоего уже существующего знания как конечного результата или *продукта* познания как деятельности. Кант далеко не всегда проводит сколько-нибудь строгое и четкое различие этих двух аспектов, тогда как именно от этого зависит содержание идеи “сообразования предметов с познанием”, равно как и диапазон ее возможных толкований – вплоть до принципиально противоположных.

Основные трудности сфокусированы, однако, в кантовском понятии “предмет”. Для обоснования идеи коперниканского переворота или “проверки правильности” предлагаемого им изменения в методе мышления, Кант различает явления и вещи в себе или сами по себе, рассматривая первые в качестве “предметов чувств и рассудка для опыта”, а вторые – как предметы, которые “мы только мыслим и которые [существуют] только для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума”. С нашим познанием предметы сообразуются только как явления опыта, каковым оно и ограничено, вещь же в себе не познается, но только мыслится разумом за границами опыта и есть его “возможная мысль” о безусловном<sup>7</sup>.

Однако проводимое таким образом различие вещей в себе и явлений носит весьма абстрактный и двусмысленный характер и скорее запутывает, нежели проясняет сущность идеи “сообразования предметов с познанием”. Более того, по существу оно служит

---

<sup>6</sup> См.: Критика чистого разума / Пер. Н. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. яз. М.: Наука, 1998. С. 35.

<sup>7</sup> См.: Кант И. Соч. Т. 3. С. 88–89, В–XVIII–XIX.

всего лишь устранению противоречия между предметами как явлениями “для опыта”, и предметами как мыслимым “изолированным разумом” понятием безусловного. Именно это и позволяет, согласно Канту, без противоречия утверждать “о человеческой душе, что ее воля свободна”, т.е. не есть только явление, подчиненное априорным и необходимым законам нашего знания. Но тем самым понятие “предмета” не только обретает совершенно новое – субъективное – значение “человеческой души”, но и придает совершенно иной смысл самой идее коперниканского переворота: из способа постановки и решения основной проблемы теории познания она превращается в средство для “спасения” свободы воли как основания морального закона и возможности практического применения разума<sup>8</sup>.

Иными словами, вместо решения вопроса, каким же образом предметы в качестве явлений могут сообразовываться с “нашими знаниями”, Кант переходит к вопросу об ограниченности этого знания сферой опыта, за пределами которого остается всего лишь... “пустое место”, которое может быть “заполнено практическими данными разума”<sup>9</sup>. Именно в этом пункте и заложены предпосылки для трактовки кантовского критицизма как агностицизма и дуалистического противопоставления теоретического и практического разума за счет “сужения” познающего разума в целях его практического “расширения”, т.е. допущения Бога, свободы и бессмертия<sup>10</sup>.

В итоге коперниканское изменение в способе мышления сводится всего лишь к дуалистическому противопоставлению явлений для опыта и вещей в себе, которое в свою очередь оказывается различием всего лишь субъективных способов рассмотрения “одних и тех же предметов” с точки зрения рассудка и разума. Но тем самым понятие безусловного, в силу его внеопытного и недоступного познанию характера, обладает всего лишь логической, но вовсе не реальной возможностью, а потому остается субъективной мыслью, а точнее иллюзорной идеей разума, которая не имеет никакой объективной значимости и является лишь выражением прекрасногодушного кантовского идеализма, его благородного намерения избежать полного фатализма и “спасти” свободу воли.

Более того, при таком подходе понятие явления как предмета, якобы “сообразующегося с нашим знанием”, превращается в “предмет чувств и рассудка для опыта”, т.е. в сугубо субъективное представление... самого же познания, точнее – всего лишь способом “рассмотрения” или “точкой зрения” познающего субъекта. Тем самым коперниканский переворот в способе мышления сводится к вполне традиционной идеалистической теории познания, согласно которой в предметах природы “разум видит” только то, что сам в них и “вло-

---

<sup>8</sup> См.: Там же. С. 89–91, 93–95, В–XVIII–XXII, XXV–XXX.

<sup>9</sup> Там же. С. 90, В–XXII.

<sup>10</sup> См.: Там же. С. 92, 95, В–XXIV, XXX.

жил” или “создал по собственному плану”, а все ее “своеобразие” состоит лишь в ограничении нашего знания областью субъективных явлений опыта<sup>11</sup>.

Однако такой результат, а именно иллюзорный характер свободы и идеализм в понимании познания, никак не мог удовлетворить Канта. Более того, попытки именно такой трактовки его философии у первых рецензентов и критиков вызвали у него решительный протест. Отчасти по этой причине во втором издании “Критики”, где собственно Кант впервые и сформулировал идею коперниканского переворота, он заметно усилил именно те аспекты своей теории опыта, которые были прямо направлены против ее идеалистической трактовки. Прежде всего это касается понятия вещи в себе, которую он рассматривает не только в качестве всего лишь мыслимой и оцениваемой в качестве безусловной идеи разума или непознаваемой “стороны предмета”, но и прямо говорит о ее действительном существовании. Более того, понятие безусловного оказывается не только идеей разума, но мыслью о некоей необусловленной причине, которую “разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах в себе в дополнение ко всему обусловленному”<sup>12</sup>. Не менее важно и то, что безусловное рассматривается уже в связи не только с проблемой свободы воли, но и с обусловленным рядом явлений: “Ведь в противном случае, – подчеркивает Кант, – мы пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что является”<sup>13</sup>.

Еще более определенно Кант говорит об этом в “Прологеменах”, указывая на особый характер нашей чувственности, в соответствии с которым она “подвергается воздействию предметов, самих по себе ей неизвестных и совершенно отличных от явлений”, а также заявляет, что допуская явления, рассудок (именно рассудок, а отнюдь не разум! – В.Ж.), тем самым признает и “существование вещей в себе”<sup>14</sup>. Самое же важное состоит в том, что в учении о чувственном познании и соответственно во всей своей теории опыта Кант трактует ощущения или “материю явлений” именно как обусловленный результат причинного воздействия (аффицирования) на нашу душу со стороны вещи в себе<sup>15</sup>.

Однако именно такого рода утверждения Канта и стали поводом для его обвинений в противоречивости и догматизме. И в самом деле, они явно противоречат трактовке вещи в себе как всего лишь идеи разума о безусловном и вступают в конфликт с самой критической установкой Канта: допущение действительного существования

---

<sup>11</sup> См.: Там же. С. 85–86, В–XII–XIV.

<sup>12</sup> Там же. С. 89, 141, В–XVIII, С. 55.

<sup>13</sup> Там же. С. 89, 93, В–XVII, XXVI–XXVII.

<sup>14</sup> Там же. Т. 4, ч. 1. С. 134, 138.

<sup>15</sup> См.: Там же. Т. 3. С. 127, 201–202, В–33–34, 146–147.

вещи в себе имеет некоторый привкус догматического постулата, применение же к ней категории причинности противоречит ограничению значимости последней явлениями опыта, а в конечном итоге – принципу непознаваемости вещи в себе. По этому поводу в литературе о Канте было высказано множество упреков и гневных слов, а из попыток “преодоления” этой его “догматической непоследовательности” в известном смысле и возник весь послекантовский немецкий классический идеализм. Острая же критика указанного противоречия не только продолжается по сей день, но и сама обрела характер устойчивого предрассудка.

Ниже мы вернемся к этому вопросу, пока же остановимся на одном весьма принципиальном моменте кантовского понимания вещи в себе, который, на мой взгляд, не привлек должного внимания кантоведов и критиков Канта. Причину этого, по всей видимости, следует искать в том, что для традиционного идеализма “костью в горле” был вопрос о внешнем мире или объективной реальности, тогда понятие души или разума казалось бесспорным, не требующим доказательств, а потому как бы и не “догматическим”. Материалистические же критики Канта связывали его идеализм не с понятием души, а с понятиями умопостигаемых сущностей – Бога, бессмертия души и ноуменальной свободы, которые он хотя и критикует как необоснованные и недоказуемые идеи разума, но тем не менее и не отвергает совсем.

Мы уже отмечали, что в кантовском различении вещей в себе и явлений заметную, если не первостепенную роль играет понимание вещи в себе именно как человеческой души, что и стало для Канта предпосылкой для обоснования возможности идеи свободы и практического применения разума, но отнюдь не для решения той познавательной проблемы, которая поначалу и составляла задачу его коперниканского переворота. В учении же о чувственном познании мысль Канта о необходимости рассмотрения вещи вообще (*Ding überhaupt*) или вещи в себе (*Sache an sich selbst*) в двояком значении обретает принципиально иное содержание, а именно: она становится понятием о человеческой душе, но уже не с точки зрения свободы воли или способности желания как основания или предпосылки практического применения разума, а в качестве предпосылки именно чувственного познания<sup>16</sup>.

В учении о чувственности душа как вещь в себе также оказывается не только действительно существующей, но и рассматривается в качестве источника ощущений, эмпирического содержания априорной формы созерцания или материи явлений внутреннего чувства и опыта. Самое же главное состоит, однако, в том, что душа как вещь в себе понимается им и не только как источник содержания внутреннего чувства, но и как причина, которая “воздейству-

---

<sup>16</sup> Там же. С. 94, В–XXII.

ет на себя своей собственной деятельностью, а именно полаганием своих представлений”<sup>17</sup>. И именно это – субъективное и деятельное понимание души как вещи в себе лежит в основе, в самом ядре или сердцевине кантовского понятия трансцендентального или ноуменального субъекта, а точнее – самого чистого разума, который, собственно говоря, и является основным предметом кантовской критики.

Критики кантовского догматизма по каким-то причинам “не заметили” этого, пожалуй, самого догматического предрассудка его философии, а именно понятия души как вещи в себе, существование которой никак не может быть доказано, но лишь догматически постулируется. Но именно этот постулат призван играть роль “сверхчувственного субстрата” или “носителя” всех априорных способностей и форм (чувственности, рассудка, воображения, диалектического разума, морального закона, способности суждения и т.п.), выступать в качестве основания всех способов применения разума: теоретического или познавательного, практического или нравственного, эстетического или телеологического и т.д. Мы уже не говорим о том, что и свое положительное решение третьей космологической антиномии чистого разума, в котором обосновывается возможность идеи свободы, Кант осуществляет именно потому, что уже в учении о чувственном познании он допустил понятие души в качестве вещи в себе.

Таким образом, вся критическая философия Канта базируется на двух исходных предпосылках, а именно признании существования двух вещей в себе – объективной и субъективной. Доказать их реальность или существование вне нашего познания, согласно Канту, невозможно, однако и без них нельзя понять и обосновать ни возможности опыта или необходимого знания, ни возможности идеи свободы. Согласно объективной логике кантовских построений идея свободы всего лишь воспроизводит уже изначально допущенную предпосылку чувственного познания, т.е. понятие “души”, “воздействующей на самое себя своей собственной деятельностью”.

Именно в этом Кант и усматривает подтверждение своей первоначальной, аналогичной коперниканской, гипотезы, понятия которой должны быть подвергнуты испытанию, подтверждены или опровергнуты экспериментом. И только на основании результатов этого эксперимента, т.е. всей критики чистого разума, всего хода обоснования возможности опыта и идеи свободы, он и считает возможным не только устранить противоречие разума с самим собой, но и решить вопрос о существовании вещи в себе в обоих ее значениях, а также об аподиктической, а не только гипотетической правдивости обоих этих понятий<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Там же. С. 135–143, 150, В–45–58, 67–68.

<sup>18</sup> Там же. С. 88–91, В–XVIII–XIX, XXII.



Можно сколько угодно критиковать тавтологический характер кантовского обоснования идеи свободы, его противоречивый и в чем-то догматический способ допущения существования вещи в себе в обоих ее значениях, а также способ ее введения в систему критики посредством не очень удачного понятия причинности или туманного понятия аффицирования. Однако вся эта критика имеет значение лишь по отношению к той искусственной и не вполне адекватной формы, в которой Кант представил результаты своего философского или трансцендентально-критического анализа и осмысления реального научного знания, его структуры, формы и содержания, его необходимых предпосылок, условий возможности и т.п.

Именно такого рода глубоко продуманный и тщательно проведенный философско-рефлексивный анализ научного знания, а не одно лишь экспериментальное “испытание а priori допущенных понятий и основоположений разума”, привело Канта к необходимости предположения о действительности вещей в себе в обоих – объективном и субъективном – значениях этого понятия. Впрочем, следует сказать, что по сути дела не только “Критика чистого разума”, но и “Критика практического разума” и “Критика способности суждения”, т.е. его учение о познании, морали и искусстве, иначе говоря, его критическая философия в целом и возникла в результате философского осмысления этих реальных феноменов человеческой культуры как действительных продуктов различных способов человеческой деятельности вообще.

Мы не имеем здесь возможности сколько-нибудь подробно останавливаться на этом вопросе. Для нас в данном случае важнее отметить то обстоятельство, что указывая на гипотетический или предположительный характер своих утверждений о действительности вещи в себе, Кант пытается избежать догматизма, т.е. бездоказательного постулирования их реального существования. Но не менее важно и то, что говоря об их непознаваемости, Кант вовсе не стремится к агностическому ограничению научного знания или бессилия познающего разума, а тем более, к спасению религиозной веры.

Принципиальным моментом является то, что неоднократно указывая на способность разума отыскивать законы опыта и посредством них “без конца расширять свои прочные и ясные знания”, проникать “внутрь природы”, Кант тем не менее заявляет, что “если даже вся природа раскрылась бы перед нами, мы никогда не были бы в состоянии ответить на трансцендентальные вопросы, выходящие за пределы природы”<sup>19</sup>. Иначе говоря, Кант вполне четко указывает на принципиальные границы между научным знанием и философским мышлением, проблемами эмпирического и теоретического

---

<sup>19</sup> Там же. С. 326, 436, 577, В–334, С. 496, 708.

познания в науке, с одной стороны, и проблемами собственно трансцендентально-критическими, которые и составляют предмет или содержание основного вопроса философии.

Понятие вещи в себе в обоих ее значениях и составляет собственный предмет философского мышления, но именно в качестве таковых они, согласно Канту, не могут быть ни доказаны, ни познаны, хотя и должны быть предположены, допущены и приняты как необходимые предпосылки научного знания и познавательной деятельности человека. Собственно говоря, именно это мы и имеем в виду, пытаясь определить критическую философию Канта как агностицистский дуализм, своеобразие которого в том и состоит, что в нем отсутствует догматическое постулирование существования бытия и сознания как двух самостоятельных субстанций, как и столь же догматического, материалистического или идеалистического “выведения” одного из другого.

Вместе с тем такая установка принципиально исключает как скептико-агностицистские выводы эмпирицистского понимания познания, так и догматической трактовки его сущности в рационалистической метафизике, предлагая совершенно новые пути и методы обоснования возможности научного знания и познания. Кантовский агностицизм был направлен исключительно против притязаний философского мышления на достижение абсолютного, т.е. метафизического и догматического знания о мире в целом или о человеке как таковом, тем не менее в качестве гипотетических понятий о непознаваемой вещи в себе они могут и должны быть приняты и включены в состав философского мышления и его основного вопроса.

Таким образом их непознаваемый характер определяется особым характером этих философских категорий, а именно: признанием их бесконечного содержания, которое принципиально не может быть доступным никакому конкретному, относительному, а потому и всегда конечному и ограниченному знанию и познанию, по отношению к которому они выступают как необходимые предпосылки. Более того, именно на этих предпосылках основываются критические построения Канта во всех трех его “Критиках”, т.е. вся его философская система, анализ которой выходит за рамки данной статьи.

По моему мнению, агностицистский дуализм как учение о двух необходимых, но не познаваемых предпосылках философского мышления и принципиально нового подхода к решению его основных вопросов и составляет основание или ядро всей критической философии Канта, которая в свою очередь возникла как результат философского осмысления не только научного знания, но и результатов других форм деятельности человека, точнее – достижений всей культурно-исторической деятельности человечества.

Именно в этом контексте следует рассматривать и адекватно понять главный вывод кантовской философии, согласно которому

только человек является высшей ценностью и конечной целью всего сущего, а его существование “имеет в себе самом высшую цель”<sup>20</sup>. Один из предрассудков в трактовке этого вывода состоит в том, что обычно в нем усматривают выражение всего лишь прекраснородушно-морализаторского идеализма кантовской философии, однако этот вывод был сделан Кантом на основании тщательного и трезвого анализа человеческой культуры, в результате философского осмысления того факта, что человек как разумное, свободное и нравственно ответственное существо является единственным творцом культуры, а потому и должен рассматриваться как ее высшая ценность и конечная цель.

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ КАНТА И ВОЛЬФИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ

*В.В. Васильев*

### ВВЕДЕНИЕ

Известно, что Кант ставил перед собой задачу глобального преобразования метафизики. Любым априорным высказываниям о бытии, считал он, должно предшествовать исследование их правомерности. В противном случае мы впадаем в догматизм. Выявление условий априорных синтетических суждений (т.е. независимых от опыта знаний о вещах) значительно сужает традиционные представления о предметной области чистого знания. А priori можно познавать лишь явления, сверхопытные же предметы недоступны для познания. Таким образом, метафизика как система априорного понятийного синтетического познания может реализоваться только в качестве “общего учения о природе”.

За этими критическими формулировками Канта, фиксирующими итоги его трансцендентальной философии, легко потерять из виду реальный исторический контекст кантовской реформы. Конечно, Кант писал, что он критикует не конкретные системы метафизики, а сам чистый разум. Но понятно и то, что лектор университета, не один десяток лет читавший метафизику по латинским учебникам вольфианцев (в основном А.Г. Баумгартена, а также Ф.Х. Баумейстера), не мог избежать конкретизации понятия догматической мысли.

И действительно, догматизм материализуется для Канта в образе классика немецкого Просвещения и первого настоящего схоласта

---

<sup>20</sup> Там же. Т. 5. С. 469.

новоевропейской философии Хр. Вольфа. Кант многократно возобновлял эту оценку. К примеру, в “историческом” разделе “Критики чистого разума” Кант называет Вольфа образцовым представителем “догматического метода”, противопоставляя его систематическому скептику Юму<sup>1</sup>. В черновых набросках Канта мы встречаем, например, такие пассажи: “Вольф был искусником разума, он пользовался им и вовсе не занимался исследованием источников. Догматично, не критично”<sup>2</sup>, “Вольф – чистый догматик и математический ум”<sup>3</sup> и т.п. Интересно, правда, что суровые оценки Канта не опирались на знание источников. В его личной библиотеке не было главных метафизических трудов Вольфа, и вообще непонятно, читал ли их Кант, или судил о Вольфе по сведениям из вторых рук. Ясно лишь, что если бы он был хорошо знаком с работами самого Вольфа, он был бы не столь категоричен в трактовке Вольфа как догматика. Ведь догматизм, по Канту, это философия, не задающаяся вопросом о возможности априорного синтетического познания. Но ведь именно вопросы о возможности Вольф считал специфическим делом философии<sup>4</sup>. Другое дело, что он не конкретизировал их в кантовском ключе. Но все же Вольф далеко не так догматичен, как может показаться при чтении кантовских рассуждений о нем. Хотя он, конечно, больший оптимист в оценке возможностей человеческого познания. Но в любом случае лучшим параметром для оценки реальных достижений Канта на фоне вольфовской метафизики следует считать не “ограничительные” следствия кантовского проекта трансцендентальной философии, а ее позитивную программу, из которой данные следствия и выводятся. Ядром позитивной программы Канта является его философия субъекта – так условно можно называть весь комплекс идей немецкого мыслителя, охватывающих проблему конституирования предметности априорными познавательными способностями человека и обосновывающих возможность и границы априорного синтетического познания из чистого рассудка. Сопоставление кантовского и вольфовского учения о субъекте тем более удобно, что Кант резко критикует философскую психологию Вольфа и вольфианцев – так что все его новации будут видны как на ладони.

---

<sup>1</sup> А 856 / В 884 (здесь и далее: А – первое издание “Критики чистого разума”, В – второе).

<sup>2</sup> *Kant I. Gesammelte Schriften: (Akademie-Ausgabe)*. B., 1900. – Bd. 18. S. 14. (Далее: AA 18: 14).

<sup>3</sup> *Ibid.* S. 21.

<sup>4</sup> См., например: *Wolff Chr. Der vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerkungen, und zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben heraus gegeben von Christian Wolffen. Andere Aufl. Frankfurt a. M., 1727. S. 441.*

Впрочем, в данной статье я не собираюсь поддерживать идею разрыва традиции. Напротив, я постараюсь доказать, что кантовскую философию субъекта, по крайней мере в исходном пункте ее зарождения, надо рассматривать не как преодоление вольфовской психологии, а скорее как синтез ее различных отраслей. И этот синтез открыл новые и весьма привлекательные перспективы для философской психологии и трансцендентализма в целом.

Но вначале посмотрим на “официальную” позицию Канта по этому вопросу. Кант прекрасно знает, что в вольфовской школе принято различать “эмпирическую” и “рациональную” психологию. Ему, однако, не нравится ни то, ни другое. Эмпирической психологии не место в философии именно из-за ее эмпиричности: философия должна быть строгой априорной дисциплиной. Эмпирическая психология может показать, какими способностями мы обладаем, но не объяснить, по какому праву мы пользуемся ими. В отличие от эмпирической психологии, рациональная психология, напротив, сверх всякой меры удалена от опытного знания. Она занимается такими вопросами, в которых разум бессилен. Она хочет определить сущность души, узнать ее будущее состояние, понять, как происходит взаимодействие души и тела и т.п.

Кант, однако, не считает, что эмпирическая и рациональная психология исчерпывают все возможные виды философского учения о сознании. Вместо них Кант предлагает построить трансцендентальную философию субъекта, которая будет лишена недостатков упомянутых выше психологических дисциплин.

Чтобы разобраться в кантовской оценке рациональной и эмпирической психологии, а также определить степень независимости его собственной психологической программы, надо, во-первых, уточнить трактовку интересующих нас психологических дисциплин “автором идеи”, т.е. Хр. Вольфом, во-вторых, более внимательно взглянуть на кантовскую критику вольфовской психологии. Затем надо поговорить об основаниях собственной кантовской программы трансцендентальной психологии<sup>5</sup>. Лишь после этого можно будет оценить реальный вес кантовских слов о разрыве с традиционной философской психологией.

---

<sup>5</sup> Этот термин используется здесь не в кантовском смысле. Кант употреблял его как синоним “рациональной психологии”, а собственную философию субъекта вообще не ассоциировал с психологией. Поскольку, однако, в ней идет речь о познавательных и других способностях человека в плане их возможности обеспечивать априорное синтетическое познание, т.е. в трансцендентальном аспекте, термин “трансцендентальная психология” вполне может быть использован для ее характеристики. Некоторые кантоведы уже употребляли его в этом смысле. См., например, влиятельную работу: *Kitcher P. Kant's Transcendental Psychology*. N.Y., 1990.

## РАЦИОНАЛЬНАЯ И ЭМПИРИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ В ФИЛОСОФИИ Хр. ВОЛЬФА

В изначальном варианте вольфовской системы, как она представлена в его “Разумных мыслях о Боге, мире и человеческой душе, а также обо всех вещах вообще” термины “рациональная” и “эмпирическая психология” вообще не встречаются<sup>6</sup>. Тем не менее само разделение науки о душе уже осуществлено. Вольф разводит по различным главам “учение о душе вообще” и “учение о сущности души”. Первое из них впоследствии получило название “эмпирической психологии”, второе – “рациональной”. “Учение о душе вообще” основано на внутреннем опыте. Это – дескриптивная наука, не имеющая практически никаких объяснительных функций. Главная задача эмпирической психологии – описать душевные способности человека. Речь при этом идет не только о познавательных способностях, но также и о волевых. Еще одна задача эмпирической психологии – констатация параллелизма душевных и телесных состояний, опять-таки не касаясь объяснения его возможности<sup>7</sup>. Рациональная психология служит, по Вольфу, своеобразной надстройкой над эмпирической. Она опирается на данные опытного учения о душе и пытается решить вопрос о возможности того или иного положения дел. Самый заметный пример – психофизический параллелизм. Рациональная психология показывает, что он возможен лишь при допущении предустановленной гармонии между душой и телом (могут быть и другие решения, но Вольф их отвергает). Другой пример – сведение многообразия душевных сил к единой первоспособности. Редукционистская задача вообще является объединяющей целью всего рационального учения о душе в философии Вольфа. Базисом для ее решения, конечно, служат эмпирические данные о количестве и составе душевных сил, полученные в эмпирической психологии. Впрочем, рациональная психология затрагивает и другие проблемы, обнаруживая здесь меньшую зависимость от эмпирической. Прежде всего это вопрос сущности души как субстанции, а также о ее бессмертии.

Правда и здесь не обходится без использования результатов эмпирической психологии. Скажем, только с ее помощью можно отличить нетленность от бессмертия. Нетленностью, по мнению Вольфа, обладают все субстанциальные элементы бытия, так что в этом

<sup>6</sup> Они появляются у Вольфа в заглавии его латинских трактатов о душе 1730-х годов, не без влияния его ученика Л.Ф. Тюммига, употребившего их в своих “*Institutiones philosophiae Wolfianae*” (1725–1726).

<sup>7</sup> См.: *Wolff Chr. Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. 3. Aufl. Halle, 1725. S. 323–324.

плане ничего специфического доказывать не надо, а вот бессмертна лишь душа в силу сохранения личности через удержание непрерывности ее сознания. А феномен сознания и памяти описывается в эмпирической психологии.

Ученики Вольфа в основном поддерживали указанное “разделение труда” между эмпирической и рациональной психологией. Стоит, однако, отметить позицию А.Г. Баумгартена, который смещает акценты и трактует рациональную психологию как учение о душе, построенное на основе общих понятий о ней (а не на основе данных эмпирической психологии, как у Вольфа и других, например, у того же Баумейстера)<sup>8</sup>. Дело в том, что, как сейчас будет показано, Кант близок именно к такому пониманию рациональной психологии, которое демонстрирует Баумгартен. Более того, похоже, что позицию Баумгартена Кант истолковал как общее мнение вольфианской психологии.

## II

### КАНТОВСКОЕ ПОНИМАНИЕ ЭМПИРИЧЕСКОЙ И РАЦИОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Прежде всего надо уточнить, что позиция Канта в этом вопросе не была однородной. Она менялась с течением времени. Кант не всегда был “критическим” философом. В докритический период он достаточно спокойно относился к рациональной психологии. Эмпирическую, правда, он всегда считал гостьей метафизики, но с этим мог бы согласиться и сам Вольф. Впрочем, в кантовской трактовке эмпирической психологии не было однозначности. На уровне дефиниций он часто повторял, что эмпирическая психология не может выявлять необходимые формы психической жизни, так как опыт, на котором она основана, не может давать всеобщности и необходимости. Кроме того, Кант отрицал возможность широкого применения математики к изучению психических процессов и оспаривал перспективность экспериментальных методик в этой сфере<sup>9</sup>. Однако в кантовских лекциях по эмпирической психологии вырисовывается иной образ этой дисциплины. Здесь, на основе интроспекции, Кант эксплицирует именно сущностные формы психической жизни и дает определения основным познавательным, чувственным и волевым способностям души. Эти определения он использовал и при построении своей трансцендентальной философии.

Возвращаясь к рациональной психологии, отметим, что, несмотря на благожелательное отношение к ряду ее положений в ранний

---

<sup>8</sup> См.: *Baumgarten A.G. Metaphysica*. 4 ed. Halae, 1757. P. 173.

<sup>9</sup> AA 4: 471.

период, Кант уже в 60-е годы сомневался в достаточности вольфовских доказательств нематериальности души, исходящих из тезиса о ее простоте. Дело в том, что просты и части материи. Соответственно, вещь может быть простой и материальной. В конце 60-х годов Кант отказался от концепции материи, допускавшей наличие у нее простых частей, и традиционная аргументация вновь обрела для него силу. Еще в лекциях Канта по метафизике конца 70-х годов мы видим, что он придерживается многих базисных положений вольфовского учения о душе. Правда, уже здесь заметна тенденция трактовать рациональную психологию в качестве дисциплины, независимой от эмпирического учения о душе. Характерно, к примеру, что редукционистская программа сведения душевных сил к первоспособности души (предполагающая широкое использование результатов внутреннего опыта) переносится Кантом из рациональной в эмпирическую психологию<sup>10</sup>. Вопрос об основах соответствия психического и физического по-прежнему трактуется Кантом как одна из задач рационального учения о душе, хотя и рассматривается мимоходом. Ситуация еще более усугубляется в “Критике чистого разума” (1781). Под давлением систематики “Критики” Кант ограничивает задачи рациональной психологии четырьмя основными пунктами: о субстанциальности души, о ее простоте, тождестве и возможном отношении с внешними предметами. Правда, он пытается показать, что другие проблемы этой науки производны от перечисленных главных тезисов. Но теперь Кант не соглашается с этими тезисами, а оспаривает их. Он считает, что главной ошибкой рациональной психологии является смешение Я как чистого единства самознания (apperцепции) с субъектом как субстанцией<sup>11</sup>. Об этом субъекте у нас не может быть никакого знания. Попытки перенести свойства единства апперцепции, например простоту и тождество, на субъект сам по себе нарушают главный запрет критической философии, говорящий о невозможности познания предметов, находящихся за пределами возможного опыта.

### III

## ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ КАНТОВСКОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА

Ограничение человеческого знания предметами возможного опыта – следствие тщательного изучения Кантом вопроса о возможности априорного синтетического познания. В рамках этого исследования Кант решает двуединую задачу. С одной стороны, он пока-

---

<sup>10</sup> AA 28: 261–262.

<sup>11</sup> A 402.



зывает, что априорное синтетическое познание возможно относительно явлений, с другой – что оно невозможно по отношению к вещам самим по себе. Вывод о возможности априорного синтетического познания предопределен, по мнению Канта, существованием конкретных примеров подобных познаний, например в математике или чистом естествознании. Однако “для чистоты эксперимента” Канту надо доказать возможность таких познаний, не опираясь на эти факты, т.е. а priori. Философия должна быть строгой наукой, а всякая эмпиричность снижает уровень познавательной достоверности. В “Критике чистого разума” Кант решает указанную проблему обоснования возможности априорного познания в “Трансцендентальной дедукции категорий” – самом сложном и запутанном отделе этого трактата. Именно в положениях дедукции следует искать основы кантовского трансцендентализма.

Дедукция далась Канту очень непросто. Он работал над ней почти все “десятилетие молчания”, предшествовавшее появлению “Критики чистого разума”. Поворотным пунктом оказался 1775 год. В этот период Кант нащупал основные нити дедукции. Он придумал удивительно интересный способ доказательства возможности априорного познания предметов. Чтобы проиллюстрировать его, возьмем в качестве образца излюбленный пример самого Канта – понятие причины. Нам нужно показать истинность положения “всякое изменение (или “существование”, “событие”) имеет причину”. Прямое доказательство не только затруднительно, но даже, как показал Юм в “Трактате о человеческой природе” (Кант знал об этом от И.Г. Гамана), просто невозможно. Всегда можно отчетливо представить себе беспричинное событие, а это означает, что принцип причинности не интуитивен, равно как и не может быть предметом демонстрации. Кант согласен с этим, но считает, что в юмовском случае речь идет об общем законе причинности. Из этого следует, что не исключена ситуация, когда значимость этого закона можно показать для какой-то особой группы предметов, скажем для предметов возможного опыта. Но понимание этого обстоятельства лишь создает атмосферу для возможного доказательства, мало помогая в его конкретных поисках. И все же Кант довел эти поиски до конца<sup>12</sup>.

1) Первым делом Кант показал, что без рассудочного закона причинности мы не можем мыслить объективной связи в последовательности представлений<sup>13</sup>. Кант доказывал это тем, что субъективная последовательность представлений в восприятии сама по себе не

---

<sup>12</sup> Следует, правда, иметь в виду, что доказательство Канта не собрано в его рукописях в какой-то единый аргумент, и его приходится реконструировать, причем предложенный ниже вариант реконструкции не является единственно возможным. В качестве альтернативы см.: *Carl W. Der schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*. Göttingen, 1989. S. 199–100.

<sup>13</sup> См.: AA 17: 648.

гарантирует реальной последовательности. В “Критике чистого разума” он иллюстрировал это примером с последовательным восприятием крыши и фундамента дома, которые, разумеется, реально существуют, а не сменяют друг друга. Размышляя о критериях установления реальной, т.е. не субъективной, а объективной последовательности, Кант обратил внимание, что в случаях, подобных восприятию крыши и фундамента, всегда возможна обратная последовательность. То есть можно или воспринимать сначала крышу, а потом фундамент, или сначала фундамент, а потом крышу. В ситуациях с объективной последовательностью такой обратный ход должен быть невозможен. Это означает, что порядок смены представлений должен быть жестко закреплен. Такое закрепление делает его необходимым. Но необходимая связь последовательных представлений привносит в них каузальные отношения<sup>14</sup>. Поэтому Кант и считает, что понятие причины является условием мыслимости объективной последовательности представлений. Отметим, правда, что приведенный аргумент, изложенный Кантом в разделе “Аналогии опыта” “Критики чистого разума”<sup>15</sup>, не является прозрачным, и с времен Шопенгауэра он был предметом острой критики. Не вдаваясь в ее детали, отметим, что даже если кантовские рассуждения не вполне убедительны, тезис, высказываемый им, сохраняет всю свою силу и может быть доказан простой феноменологической демонстрацией примерно такого вида. Кант говорит об объективности в представлениях. Объективным мы считаем то, что существует независимо от нас. Но почему мы уверены, что предмет, который мы созерцали некоторое время тому назад, продолжает существование по завершении акта восприятия (т.е. является объектом)? Присмотревшись к этой уверенности, мы обнаружим, что она наличествует не всегда, а лишь в случае отсутствия “в окрестности” предмета причин, вызывающих его уничтожение. А как быть с возможностью беспричинного уничтожения? Ясно, что она просто исключается. В противном случае веры в самостоятельное существование предметов возникнуть не может. Иными словами, каузальная вера является необходимым условием экзистенциальной. Говоря языком Канта, основоположение о причинности является необходимым условием возможности опыта как объективного знания о предметах чувств. Поскольку явления не существуют вне восприятия, мы вынуждены предметно истолковывать объективируемые представления, т.е. мы вынуждены приписывать их или, точнее, их источник “трансцендентальному предмету” или “трансцендентальному объекту” как вещи в себе.

2) Второй пункт кантовской “первоначальной дедукции” внешне никак не связан с первым. Здесь утверждается, что все наши

---

<sup>14</sup> Ведь причина есть событие, с необходимостью влекущее за собой другое событие, действие.

<sup>15</sup> См.: А 189–211 / В 232–256.

возможные восприятия с необходимостью относятся к Я, от которого неотделимо численное тождество. Это значит, что все наши представления синтезируются в едином сознании субъекта. Синтез, считает Кант, всегда происходит по правилам<sup>16</sup>. Определить эти правила помогает следующий тезис кантовской дедукции периода 1775 г.

3) Я есть вещь в себе. Мы можем созерцать это единое Я, являющееся фоном любого акта восприятия, при помощи особого, “первоначального” созерцания<sup>17</sup>. В 1775 г. Кант называет это самосозерцание апперцепцией<sup>18</sup>.

Суммирование этих посылок приводит к следующим результатам. Все наши возможные представления относятся к Я. Но мы знаем, что понятие причины является необходимым условием трактовки последовательности представлений в качестве объективной, т.е. существующей независимо от нас и, значит, имеющей отношение к вещам самим по себе как таковым. Поскольку Я, согласно трактовке Канта 1775 г., есть пример или образец подобной вещи в себе<sup>19</sup>, то условием отнесения представлений к Я, т.е. условием их восприятия, оказывается синтез (уже не мысленный, как в суждениях, а реальный) этих представлений сообразно закону причинности. Поэтому еще до всякого опыта мы можем сказать, что все предметы нашего возможного опыта (т.е. восприятия) будут подчинены каузальным законам. Круг завершен. На конкретном примере показана возможность априорного синтетического познания, правда, ограниченного миром предметов потенциального и актуального восприятия. Аналогичные доводы можно привести и относительно всех других категорий.

Теперь самое время психологически истолковать шаги кантовской дедукции. Первый шаг, очевидно, имеет прямое отношение к эмпирической психологии. Мы не можем эффективно решить задачу определения условий конституирования в сознании представления об объективности, не эксплицируя действия наших познавательных способностей (а именно чувственности, рассудка, ассоциативного воображения и др.), сведения о которых мы можем получить только из внутреннего опыта. Второй шаг тоже может быть интерпретирован в терминах эмпирической психологии. Прямая рефлексия открывает нам единое Я и показывает необходимость синтеза многообразного в восприятии.

Но третья посылка относится к сфере рациональной психологии. Кант говорит о сущности души и предметно истолковывает Я как вещь в себе. Оставаясь на уровне эмпирической психологии,

---

<sup>16</sup> См.: АА 17: 656.

<sup>17</sup> См.: АА 29: 15.

<sup>18</sup> См.: АА 17: 647.

<sup>19</sup> См.: АА 17: 646.

можно сказать лишь, что от представления о Я неотделимо представление о единстве и численном тождестве, но нельзя утверждать, что интроспекция открывает нам субстанциальность Я, т. е. позволяет усмотреть независимость существования Я от акта самосознания и внутреннего чувства. Только в этом случае единое Я может быть названо вещью в себе. Но ведь не исключен вариант, что это единство есть не более чем результат деятельности тех или иных способностей и что оно не имеет предметного статуса. В “Критике чистого разума” Кант, собственно, это и утверждает, подчеркивая, что единство апперцепции есть лишь форма мышления<sup>20</sup>. Сама возможность изменения трактовки статуса Я при сохранении исходных интроспективных данных подтверждает, что этот вопрос носит интерпретационный характер и должен быть отнесен к сфере рациональной психологии.

Таким образом, хотя неправильно было бы говорить, что Кант использовал вольфианские идеи, не сообщая им каких-либо изменений (он серьезно модифицировал их), но кантовская дедукция категорий в своих истоках по существу базировалась на синтезе идей эмпирического и рационального учений о душе, восходящего к контекстам вольфовской или вольфианской психологии.

Как уже отмечалось, в “Критике чистого разума” Кант уже не трактует Я как вещь в себе. Теперь он четко отличает Я как единство апперцепции от “абсолютного субъекта”. И хотя в первом издании “Критики” мы еще в изобилии встречаем чисто эмпирико-психологические компоненты трансцендентальной дедукции, во втором издании исчезают и они. Теперь кантовская трансцендентально-психологическая программа действительно обрела независимость от традиционной психологии вольфовской школы. Но вместе с этим приобретением она во многом утратила доказательность. Ведь при отсутствии тезиса о Я как вещи в себе трудно или почти невозможно найти связующее звено между положением о том, что категории являются условиями мыслимости объективности (т. е. отнесения представлений к вещам в себе), и утверждением, что все восприятия объединяются в Я по априорным правилам. Только этот тезис позволял прямо перевернуть вывод о категориях на Я и трактовать первые в качестве условий синтеза многообразного в реальном восприятии. В “Критике” Кант пробует альтернативные варианты связи вышеупомянутых положений или вообще иные пути достижения своей главной цели, но все они, как показали современные исследования структуры кантовских доказательств, содержат какие-то лакуны<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> См.: А 350 В 422.

<sup>21</sup> См., например, Guyer P. Kant and the Claims of Knowledge. N.Y., 1987. P. 118; Thöle B. Kant und das Problem der Gesetzmässigkeit der Natur. N.Y., 1991. S. 261.

В итоге мы получаем довольно интересную картину. Главный вопрос критической философии (в ее теоретическом аспекте) – “как возможны априорные синтетические суждения (познания)” – получает решение в учении о категориях как априорных формах возможного опыта. Это учение выражает суть “коперниканского переворота”, совершенного Кантом в философии. Одним из итогов последнего стало ограничение человеческого познания сферой возможного опыта. Но мы видели, что сам этот переворот был возможен лишь при допущении сверхчувственного познания нашего собственного Я. Попытка Канта отрицать подобное познание в “Критике чистого разума” и одновременно удерживать “коперниканскую” позицию выглядит, таким образом, попыткой одновременно усидеть на двух стульях. Радикальный негативизм относительно возможности сверхчувственного познания (который может быть обоснован независимо от вопроса о возможности априорных синтетических познаний), и сам Кант предлагал подобное обоснование, базирующееся на тезисе о том, что всякое знание должно содержать созерцания и понятия, а созерцания у человека, по мнению Канта, всегда только чувственные) должен был бы привести его к отказу от допущения возможности априорных синтетических познаний, по крайней мере дискурсивных. Он должен был бы рассматривать положения типа “всякое событие имеет причину” как чисто регулятивные. А это сделало бы излишним его учение о познавательных способностях в их трансцендентальном аспекте и по крайней мере отчасти лишило бы “Критику чистого разума” ее психологического облика. В таком направлении и предлагали реформировать кантовскую философию неокантианцы, а также некоторые современные аналитические философы<sup>22</sup>. Вместе с тем неправильно думать, что это единственный способ избавить кантовскую систему от противоречий. В действительности Кант вполне мог совмещать тезис о возможности априорных синтетических познаний и его ограничительных следствий и положение о познаваемости Я как вещи в себе – если бы он признал самосознание Я интеллектуальным созерцанием. Дело в том, что упомянутые ограничительные следствия главного критического вопроса наступают лишь при предположении, что у нас нет интеллектуальных созерцаний, и их допущение не отрицает выводов, полученных при его рассмотрении. Кант отказался от тезиса о реальности такого самосозерцания отчасти под воздействием ограничительного “духа системы”. Но главным мотивом, вероятно, послужил ряд конкретных соображений. В частности, Канту, быть может, показалось, что признание Я вещью в себе сделает ноуменальными и акциденции Я, т.е. представления, которые, однако, подчинены темпоральным законам и,

---

<sup>22</sup> К примеру, П. Стросон в знаменитой работе “Пределы смысла” (The Bounds of Sense. С., 1966).

стало быть, относятся к области явлений<sup>23</sup>. Едва ли, впрочем, этот довод безупречен. Акциденциями Я являются скорее пространство и время, а не содержащиеся в них представления, и при этом нелепо говорить, что пространство и время находятся в пространстве и времени, т.е. феноменальны. В любом случае, однако, Кант не имел достаточных оснований для трактовки самосознания именно как интеллектуального созерцания. Он должен был бы оставить вопрос о статусе самосознания неопределенным. Но тогда его трансцендентальная дедукция все равно потеряла бы доказательность. Одним словом, самое ядро критической философии Канта не могло быть сформировано без определенных догматических допущений в области рациональной психологии. И в этом свете совсем не удивительно, что многие последователи Канта тяготели к созданию нового варианта метафизического учения о духе. Они эксплицитовали догматическое вольфианское ядро кантовского трансцендентализма. Особенно показательно в связи с этим, что ключевую роль в трансформации кантовского трансцендентализма в метафизическое учение о духе сыграл К.Л. Рейнгольд, философ, начинавший как вольфианец. Его идеи были подхвачены Фихте и Шеллингом.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В начале данной статьи было заявлено, что использование Кантом идей вольфовской рациональной и эмпирической психологии открывало новые перспективы для философской психологии и трансцендентализма. Одной из таких перспектив стал метафизический субъективизм Фихте и раннего Шеллинга, базирующийся на развитии “коперниканских” интенций Канта. И даже если этот путь вел в тупик, одно из его ответвлений, а именно трансцендентальный подход к эпистемологическим проблемам и проблемам философии сознания оказался необычайно перспективной философской методикой. Сам Кант, правда, ограничивал сферу трансцендентальных изысканий вопросом о возможности априорного синтетического знания. Но через какое-то время выяснилось, что аналогичные вопросы о возможности тех или иных данностей сознания могут быть не менее, или даже более интересными, чем вопрос об априорном познании. Примером подобных трансцендентальных изысканий в широком смысле может быть изучение условий разного рода онтологических установок обычного сознания, от веры в причинность до веры в существование внешнего мира и других Я. Впрочем, такая трактовка трансцендентализма возвращает нас к вольфовскому пониманию задач философии. Уяснение подлинного значения трансцендентальных новаций Канта сближает их с вольфианскими идеями.

---

<sup>23</sup> См.: АА 18: 227.

## РАННИЙ ШЕЛЛИНГ И КАНТ: ПОИСКИ БЕЗУСЛОВНОГО

*П.В. Резвых*

В отношении формирования философии Шеллинга существует множество предрассудков. Общеизвестно, что ранняя философия Шеллинга находится в тесной связи с дискуссиями вокруг Канта. Но логика и внутренний смысл отношения Шеллинга к философии Канта были и остаются не проясненными. Связано это в первую очередь с тем, что за молодым Шеллингом издавна закрепились репутация фихтеанца. Между тем при ближайшем рассмотрении обнаруживается неосновательность этого предрассудка.

Во-первых, такое представление не соответствует фактам. Давно установлено, что в период написания своих первых философских работ, включая “Философские письма о догматизме и критицизме”, Шеллинг был в лучшем случае поверхностно знаком с первым, пропедевтическим сочинением Фихте “О понятии наукоучения, или Так называемой философии”. Сходство терминологии и некоторых аргументов Шеллинга с языком и доводами Фихте – всего лишь указание на общие источники того и другого, прежде всего на дискуссии вокруг Канта, в которых решающую роль сыграли Рейнгольд, Шульце, Якоби, Мендельсон. Знакомство Шеллинга с творчеством Канта и полемикой вокруг первой “Критики” произошло без всякого посредства Фихте еще в Тюбингенском университете, и тогда же, как явствует из переписки Шеллинга и Гегеля, у Шеллинга формируется установка на выяснение первичных оснований кантовского критицизма.

Во-вторых, и это гораздо более важно для нас, сама стратегия шеллинговского истолкования Канта, предложенная в ранних трактатах Шеллинга “О возможности формы философии вообще” и “О Я как принципе философии”, разительно отличается от той, которую предложил Фихте. Для того чтобы это увидеть, обратимся к самим трактатам, в особенности ко второму из них. Стоит внимательнее присмотреться к терминологии и аргументации молодого Шеллинга, и мы увидим, что в своей корректировке кантовского критицизма он с самого начала идет своим путем, отличным от пути, избранного Фихте.

Свой первичный мыслительный импульс Шеллинг емко и точно артикулировал в письмах к Гегелю. “Философия еще не завершила свой путь! – пишет он зимой 1795 г. – Кант дал только результаты. Предпосылки же еще отсутствуют. Но кто в состоянии понять результаты без предпосылок? Сам Кант – может быть. Но что делать

толпе?”<sup>1</sup>. В следующем письме Шеллинг разъясняет Гегелю о каких именно отсутствующих предпосылках идет речь:

“Философия должна исходить из *безусловного*. Теперь возникает вопрос: в чем состоит это безусловное – в Я или в Не-Я? Если этот вопрос будет решен, будет решено все. Для меня высший принцип всякой философии есть чистое, абсолютное Я, т.е. Я, поскольку оно есть только Я, ни в коей мере не обусловлено объектом, но дано посредством *свободы*. Альфой и омегой всякой философии является свобода.

Абсолютное Я охватывает бесконечную сферу абсолютного бытия; в ней образуются *конечные* сферы, которые возникают посредством *ограничения* абсолютной сферы через объект (через сферы *существования*) – теоретическая философия. В этих последних царствует обусловленность, а безусловное ведет здесь к противоречию. Но мы обязаны прорваться через эти границы – это значит, мы должны выйти за пределы конечной сферы и вступить в бесконечную (*практическая философия*). Бесконечная сфера, таким образом, *требует* разрушения конечности и тем самым ведет нас в сверхчувственный мир”<sup>2</sup>.

Этот пассаж из письма к Гегелю представляет собою краткий, в высшей степени концентрированный набросок к трактату “О Я как принципе философии”, над которым Шеллинг работал в то время. В нем намечены три главных концепта, вокруг которых так или иначе выстроены все тексты Шеллинга раннего периода: безусловное, свобода, абсолютное Я.

## 1. ПРОБЛЕМА БЕЗУСЛОВНОГО В “КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА”

Начнем с вопроса о безусловном, из которого должна исходить философия. Чтобы понять смысл шеллинговских размышлений, надо вспомнить, какую роль понятие безусловного играет у самого Канта.

Согласно Канту, знание выражается в априорных синтетических суждениях. Суждения эти выражают единство явлений согласно правилам. Подведение явлений под правила осуществляется рассудком в акте синтеза, т.е. связывания многообразного содержания явлений согласно логическим функциям, выраженным в особых априорных понятиях – категориях. Связь субъекта и предиката в суждении всегда определена в отношении этих функций. Однако для того чтобы такое определение было возможно, необходимо, чтобы и представление о субъекте, и представление о предикате сопровождалось апперцепцией, т.е. представлением “Я мыслю”. Только в этом случае оба представления, выступающие в качестве субъекта и

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. М., 1973. Т. 2. С. 216.

<sup>2</sup> Там же. С. 221–222.



предиката, могут быть осознаны как мои представления. При этом должно сохраняться единство мыслящего Я – ведь только тогда субъекту может осмысленно приписываться предикат. Поэтому логическая форма всякого суждения состоит, согласно Канту, в единстве апперцепции содержащихся в нем понятий. Именно к единству апперцепции отсылает связка “есть” в суждении, которой обозначается “отношение представлений к первоначальной апперцепции и ее необходимое единство” (В 142).

Итак, первым условием всякого знания является единство самознания: “синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней всю трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок” (В 134).

Далее, для эффективной деятельности рассудка необходимо также, чтобы было осуществлено единство самих правил. Сведение правил рассудка к максимально возможному единству – компетенция разума. Логическим инструментом приведения правил рассудка к единству разума служит умозаключение. В умозаключении различные знания соподчиняются друг другу, так что одни оказываются обусловлены другими. Благодаря разуму знание, выработанное рассудком, выстраивается в архитектурно-стройную систему, в которой одни положения строго вытекают из других. По мысли Канта, разум нацелен на поиск как можно более общих оснований для как можно более широкого круга суждений. Цель разума – прийти к самым общим понятиям, содержащим основания для связи всех других понятий друг с другом. Эти понятия Кант называет трансцендентальными идеями. Идеи содержат представление о всеполноте условий для данного обусловленного и выступают как условия систематического единства знания.

Три трансцендентальные идеи образуют крепко спаянное целое, так что смысл понятия безусловного раскрывается в переходе от безусловного категорического синтеза в субъекте (душа) через безусловное гипотетического синтеза членов ряда (мир как целое) к безусловному разделительного синтеза частей в системе (Бог). Идея Бога образует вершину системы трансцендентальных идей. В ее основе, согласно Канту, лежит так называемый трансцендентальный идеал – представление о совокупности всей реальности, по отношению к которому всякое другое представление всесторонне определено. Несколько огрубляя аргументацию Канта, можно даже сказать, что первые две трансцендентальные идеи могут быть выведены из трансцендентального идеала<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> В примечании к главе “Система трансцендентальных идей” Кант, указав на естественность перехода от знания о самом себе (о душе) к познанию мира и через него к познанию первосущности, добавляет, что в систематическом (а не критическом) их изложении порядок должен был бы быть обратным, т.е. от Бога к миру и от мира к душе (см.: В 396).

Смысл учения о трансцендентальном идеале можно кратко суммировать следующим образом. Всякая вещь, согласно Канту, полностью определена по отношению ко всей совокупности возможного. Это значит, что из всех возможных предикатов каждый либо присущ ей, либо нет. Следовательно, в основе всякого суждения о вещи лежит априорное представление о совокупности всего возможного, которое “содержит в себе как бы весь запас материала, откуда могут быть взяты все возможные предикаты вещей” (В 603). Все суждения суть лишь ограничения этой всеполноты возможного; любые предикаты могут быть рассмотрены как результаты последовательности дихотомических делений. Особенностью трансцендентального идеала является то, что он содержит “трансцендентальное утверждение, высказывающее нечто такое, понятие чего уже само по себе выражает бытие и потому называется реальностью (вещностью), так как только на основании этого утверждения и насколько оно простирается, предметы суть нечто (вещи), тогда как противоположное ему отрицание означает только отсутствие, и там, где мыслится только это отрицание, представляется устранение всякой вещи” (В 602–603). Благодаря наличию трансцендентального идеала всякое суждение занимает присущее только ему место в системе всех других суждений. Если трансцендентальное единство апперцепции, согласно приведенным словам Канта, есть “сам рассудок”, то не будет преувеличением сказать, что трансцендентальный идеал есть “сам разум”, т.е. принцип систематического архитектурного единства всего знания.

Итак, у знания есть две априорные предпосылки: трансцендентальное единство апперцепции и трансцендентальный идеал. Первое является условием связи субъекта и предиката во всяком суждении. Второй – условием связи сколь угодно длинного ряда суждений по принципу достаточного основания.

Если теперь поставить вопрос о возможности выведения всех положений кантовской доктрины из единого принципа (что, как известно, прежде Фихте и Шеллинга уже сделал Рейнгольд), то нельзя не заметить, что в пределах границ, установленных самим Кантом, есть только два претендента на роль такого принципа. Нельзя указать никакого дальнейшего основания для трансцендентального единства апперцепции, поскольку само отношение основания к следствию возможно только при предпосылке синтеза апперцепции. Точно так же нельзя возвести к более глубокому основанию и понятие о совокупности всего возможного – в противном случае оно было бы самопротиворечивым. Но двух первопринципов быть не может! Из этой трудной ситуации есть три выхода: либо безусловным является только один из двух претендентов, а другой ему подчинен, либо они тождественны, либо ни один из них не безусловен, а оба отсылают к третьему, подлинно безусловному.

Это – отправная точка шеллинговских размышлений. Каково соотношение между самосознанием и трансцендентальным идеалом? Пытаясь ответить на этот вопрос, мы попадаем в парадоксальную ситуацию. Подчинить одно содержание другому можно только с помощью категорий. Но ни к самосознанию, ни к трансцендентальному идеалу категории неприменимы! Поэтому рассматривать одно из них как основание для другого мы никак не можем. Таким образом, первый вариант мы сразу отклоняем. Однако не следует ли по тем же соображениям отвергнуть и два других варианта? Как без посредства категорий установить, тождественны ли два представления? Как без помощи категорий помыслить отношение обоих представлений к подлинно безусловному?

Размышление над этими вопросами приводит к новому пониманию статуса самих категорий. Они, как мы помним, служат и логическими функциями рассудка в суждении, и операторами связи суждений в умозаключении. Поэтому оба претендента на роль принципа функционируют в качестве таковых именно при посредстве категорий. Безусловное основание знания должно обуславливать все связи в системе знания. Поскольку эти связи в свою очередь обусловлены категориями, то сами категории должны выводиться из безусловного основания, причем это должно быть синтетическое основание. Следовательно, помимо синтеза посредством категорий, на котором основана деятельность рассудка, должен иметь место также некий *докатегориальный синтез*, от которого зависят и из которого выводятся все категории. Об этом Шеллинг прямо заявляет в предисловии к трактату “О Я как принципе философии”: “При более тщательном рассмотрении вещей обнаруживается, что синтез, содержащийся в суждениях, одновременно с синтезом, выраженным в категориях, есть лишь *производный*, и что оба они постигаются лишь благодаря лежащему в их основании более первоначальному синтезу (синтезу множества в единстве сознания), а этот последний сам, в свою очередь, постигается лишь благодаря более высокому абсолютному единству”<sup>4</sup>.

Поскольку все категории выводятся из докатегориального синтеза, он должен содержать в себе основание связи всех категорий друг с другом. С одной стороны, эта связь осуществляется в единстве апперцепции: ведь какие бы категории ни применялись в образовании суждения, апперцепция содержащихся в них понятий

---

<sup>4</sup> Schelling F.W.T. *Sammtliche Werke*. Stuttgart; Augsburg, 1859 (Далее. – SW). S. 154. О докатегориальном синтезе см. анализ ранних трактатов Шеллинга в статье М. Баумгартнера: *Baumgartner M. Das absolute Ich und die Kategorien: Zu Schellings Schrift “Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen” (1795) // Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein. Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling / Hrsg. von J. Jantzen. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1998. S. 83–93.*

должна быть единой. Поскольку в образовании всякого суждения задействованы категории всех четырех групп (количества, качества, отношения, модальности), то именно в единстве апперцепции содержится принцип их соотнесения друг с другом. С другой стороны, та же связь раскрывается в трансцендентальном идеале. Как представление о совокупности всех возможных предикатов, из которой путем ограничения могут быть выведены всесторонние определения всех вещей, он должен содержать в себе принципы этого выведения, т.е. средства предикации. Но это как раз и есть категории!

Так перед нами постепенно вырисовывается комплекс новых вопросов, на которые провоцирует философия Канта и которые в текстах самого Канта ответа не находят. Во-первых, в процессе поиска безусловного основания нашего знания нам становится ясна недостаточность кантовского обоснования системы категорий. Категории не автономны, они производны от какого-то более фундаментального принципа. Во-вторых, обнаруживается принципиальная неясность в вопросе, что это за предшествующий категориям принцип. Понятно только, что это синтетический принцип и что он должен иметь отношение одновременно и к рассудку, и к разуму (поскольку категории имеют значение для обеих способностей). В-третьих, в кантовской системе обнаруживается два разных принципа, претендующих на эту роль (единство самосознания и трансцендентальный идеал). Прояснив соотношение между ними, мы получим ответ на вопрос о высшем основоположении кантовской системы. Тогда перед нами раскроется новая перспектива: мы сможем изложить философию Канта не в критическом ключе, двигаясь от фактически наличного знания к его условиям, а систематически, т.е. начав с безусловного принципа и продвигаясь от него к обусловленным им положениям. Именно таков амбициозный проект молодого Шеллинга.

Но тут возникает новый вопрос: каким образом получить доступ к этому принципу?

В безусловном, как мы помним, выражен первичный докатегориальный синтез. Значит, посредством категорий доступ к нему получить невозможно. Категории же служат для формирования суждений, в которых отношение понятий артикулируется как связь субъекта и предиката; любая дискурсивная операция требует именно применения категорий. Следовательно, безусловное не может быть постигнуто с помощью суждений. Не трудно уяснить, почему структура предикации оказывается непригодной для постижения безусловного. Само различие субъекта и предиката уже предполагает *отношение*, опосредование, а все опосредованное обусловлено. Более того: поскольку понятия, согласно Канту, относятся к представлению о предмете как предикаты возможных суждений (В 94), то безусловное не может быть дано в понятии.

Благодаря этому простому соображению становится ясен главный недостаток кантовского исследования. До безусловного вообще нельзя добраться тем путем, каким его предполагал достичь Кант – через восхождение от данного обусловленного к всеполноте его условий. Если мы помыслим его как единство логического субъекта, оно будет обусловлено предикатами. Если мы помыслим его как полноту ряда, оно будет обусловлено членами ряда. И даже если мы помыслим его как совокупность всей реальности, оно все равно будет обусловлено различными видами реальности, известными нам только из опыта. Всякий раз, пытаюсь *мыслить* безусловное, мы будем помещать его внутрь отношения, основание которого останется от нас сокрытым. Этот парадокс продумал еще Якоби, которым Шеллинг восхищался в своих ранних трактатах. Безусловное, к которому можно прийти – уже обусловлено; подлинно безусловное – то, из которого можно только исходить.

Но для того чтобы поместить принцип на подобающее ему место, т.е. в начало, требуется *непосредственный* доступ к нему. В кантовской философии привилегия непосредственности, как известно, принадлежит *созерцанию*. Созерцание, согласно Канту, может быть либо чувственным (т.е. пассивной восприимчивостью по отношению к воздействию независимого от него объекта), либо интеллектуальным (т.е. спонтанностью, создающей свой собственный объект). Вполне очевидно, что чувственное созерцание никак не может дать нам безусловного – ведь сама возможность этого созерцания, не говоря уже о его содержании, обусловлена воздействующим объектом. Остается только *интеллектуальное созерцание*. Но разве Кант не утверждает чуть не в каждом разделе обеих “Критик” о невозможности интеллектуального созерцания? Как же можно при обосновании системы Канта апеллировать к способности, которую он сам категорически отверг?

Чтобы понять, на каких основаниях Шеллинг реабилитировал интеллектуальное созерцание, нам придется рассмотреть уже затронутые проблемы в новом ракурсе.

## 2. ПРОБЛЕМА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО СОЗЕРЦАНИЯ В “КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА”

Сначала попробуем разобраться в самом понятии интеллектуального созерцания. Кант, как мы помним, четко классифицирует представления по двум основаниям. Представления могут быть пассивно воспринятыми или спонтанно произведенными. Первые называются чувственными, вторые – интеллектуальными. Вместе с тем представление может быть дано сразу непосредственно и целиком, а может дискурсивно составляться из других представлений посредством серии операций. В первом случае мы имеем дело с созерцанием, во

втором – с понятием. Таким образом, под интеллектуальным созерцанием следует понимать способность спонтанно производить некоторое представление непосредственно, т.е. целиком, а не по частям.

Преимущество интеллектуального созерцания в том, что для созерцающего рассудка всякий предмет, будучи мыслим, уже одним актом мышления оказывался бы дан как существующий. Кант настаивает, что наш рассудок подобным преимуществом не обладает. Для удостоверения в существовании чего бы то ни было нам необходимо, кроме понятия, также и указание на связь этого понятия с ощущением, которое дает понятию реальное содержание. Действительность предмета представления никак нельзя извлечь из одной только мысли о нем.

Теперь посмотрим, насколько строго сам Кант соблюдает этот принцип, имея дело с уже выявленными претендентами на роль безусловного.

Сначала присмотримся внимательнее к трансцендентальному единству апперцепции. Как мы помним, представление “Я мыслю” – необходимое условие познания, поскольку только благодаря сохранению единства мыслящего возможно приведение многообразия отдельных впечатлений в связь друг с другом. Но одно только самосознание, говорит Кант, еще не дает никакого многообразия; для этого требуется “отличное от Я созерцание”. “Рассудок, в котором посредством самосознания было бы уже вместе с тем дано и все многообразие, был бы созерцающим рассудком; между тем наш рассудок может только мыслить, а созерцания он должен получать из чувств” (В 135).

Отсюда следует, что актом самосознания только производится понятие о Я, но никак не удостоверяется существование соответствующего ему предмета. Чтобы убедиться в его существовании, нужно созерцание самого себя. Такое созерцание, говорит Кант, дается нам во *внутреннем чувстве*. Таким образом, я дан себе дважды: интеллектуально в апперцепции, чувственно – во внутреннем чувстве. Парадокс же заключается в том, что содержание внутреннего чувства должно соответствовать понятию, произведенному апперцепцией. Однако в представлении “Я мыслю” не содержится ничего, кроме чистой *спонтанности*, в то время как внутреннее чувство, в котором мы *подвергаемся воздействию* со стороны самих себя, нет ничего, кроме пассивной восприимчивости. Поэтому совершенно непонятно, как одно может соответствовать другому.

Если в этом случае буквально следовать требованию Канта, удостовериться в существовании Я будет невозможно. Поэтому для самосознания Кант вынужден сделать исключение. Представление “Я мыслю”, конечно, не содержит *реального* многообразия, но стоит в отношении к *возможному* многообразию, которое дано априори (т.е. до всякого эмпирического созерцания) как форма внутреннего чувства. Существование Я удостоверяется именно этим отно-

шением представления “Я мыслю” к возможному многообразию определений внутреннего чувства. В примечании к § 25 первой Критики Кант так и говорит: «“Я мыслю” выражает акт, которым определяется мое существование. Следовательно, этим самым мое существование уже дано, однако способ, каким я должен определять его, т.е. полагать многообразие, принадлежащее к нему, этим еще не дан. Для этого необходимо созерцание самого себя, которое в своей основе имеет априори данную форму, т.е. время...» (курсив мой. — П.Р.) (В 157). Как же мое существование может быть дано до того, как положено принадлежащее к нему многообразие?

Формулировка Канта настолько замысловата, что читатель не сразу замечает, какую существенную поправку она вносит в первоначальную характеристику трансцендентального единства апперцепции. Ведь вначале Кант настаивал, что “я, как простое представление, еще не дает никакого многообразия”, а теперь оказывается, что одним только актом апперцепции дается отношение самосознания к созерцанию неопределенного многообразия. Но все, что содержит отношение, уже не просто! Таким образом, чисто интеллектуальным актом самосознания производится представление, в котором уже есть минимальное многообразие. Что это, как не скрытая форма признания интеллектуального созерцания, благодаря которому Я апперцепции и Я внутреннего чувства объединяются в некотором третьем Я?

В более явной форме допущение интеллектуального созерцания проговорено в малозаметном примечании к главе о трансцендентальном паралогизме: “Положение *я мыслю* есть, как уже сказано, эмпирическое суждение, содержащее в себе положение: *я существую*. [...] утверждение моего существования... служит выражением неопределенного эмпирического созерцания, т.е. восприятия (стало быть, оно показывает, что в основе этого суждения о существовании уже лежит ощущение, которое, следовательно, принадлежит к чувственности), однако предшествует опыту, который должен определять объект восприятия посредством категорий в отношении времени... Неопределенное восприятие означает здесь только нечто реальное, данное лишь для мышления вообще, следовательно, не как явление и не как вещь сама по себе (ноумен), а только как нечто действительно существующее и обозначаемое в качестве такового в суждении *я мыслю*. Ибо следует заметить, что, называя положение *я мыслю* эмпирическим, я не хочу этим сказать, будто Я в этом суждении есть эмпирическое представление; скорее оно имеет чисто интеллектуальный характер, потому что принадлежит к мышлению вообще” (В 422–423)<sup>5</sup>. Заметим: удостоверение в существовании са-

---

<sup>5</sup> Подробный анализ этого примечания в связи с проблемой интеллектуального созерцания см.: Frank M. Eine Einführung in Schellings Philosophie. Frankfurt a. M., 1995. S. 39–43.

мосознающего Я предшествует всякому определению его предикатов на основе категорий. В акте самосознания наше Я дается нам как существующее прежде того, как мы узнаем, какими свойствами оно обладает, а это возможно только в том случае, если это существование дается непосредственно, т.е. созерцается.

Аналогичная проблема неожиданно вскрывается при анализе кантовского учения о трансцендентальном идеале. Как мы помним, это представление содержит *“трансцендентальное утверждение, высказывающее нечто такое, понятие чего уже само по себе выражает бытие”*. По мысли Канта, всякая предикация может быть истолкована как ограничение первичного утверждения, содержащегося в априорном представлении о совокупности всех возможных предикатов. Однако для того чтобы такое выведение всех суждений из единого основания было возможно, представление о совокупности всего возможного должно не только содержать все предикаты и принципы их соподчинения друг другу, но включать в себя также представление о субъекте предикации, т.е. о неопределенном существующем нечто, лишь ограниченными определениями которого являются те или иные наборы предикатов.

С одной стороны, это существующее нечто предпосылается всякому определению, а потому необходимо мыслится как простое. С другой стороны, оно представляется как то, что может обладать или не обладать теми или иными предикатами. Таким образом, трансцендентальный идеал, подобно самосознанию, представляет собою нечто простое, содержащее в себе, однако, *отношение* к возможному многообразию. При этом отношение высшей реальности к возможному многообразию дается одним только ее понятием. Мысль о всеполноте реальности должна содержать в себе вместе с тем отношение к различным видам реальности. Но ведь определенных видов реальности мы не можем знать априори, а узнаем их только из опыта! Именно поэтому Кант вынужден отказаться от представления о том, что определения всех вещей выводятся из трансцендентального идеала путем ограничения: *“Скорее высшая реальность составляет **основание** возможности всех вещей, а не их **совокупность**, и многообразие вещей зиждется на ограничении не самой первосущности, а полноты ее следствий, к числу которых должна относиться также вся наша чувственность вместе со всей реальностью в явлении, так как она не может входить в идею высшей сущности как составная часть”* (В 607). В трансцендентальном идеале мыслится именно отношение первосущности к полноте ее следствий, причем это отношение должно быть произведено чисто интеллектуальным актом, без всякого обращения к чувственности. Фактически это означает, что в понятии всеполноты реальности эмпирическому созерцанию различных видов реальности негласно предпосылается какое-то иное удостоверение в возможном их многообразии, тоже непосредственное, но никак не могущее быть чувственным.



Конечно, в трансцендентальной диалектике разглядеть такое допущение куда труднее, чем в аналитике. Трансцендентальный идеал, в отличие от самосознания, не связан с чувственным созерцанием напрямую. Поэтому здесь ничто не мешает Канту заявить, что не только утверждать, но даже гипотетически предполагать *существование* особого предмета, соответствующего идее первосущности, мы не имеем никакого права. Но что же означает в таком случае “трансцендентальное утверждение”, о котором он говорит? Кант не дает внятного ответа на этот вопрос. Из его собственной формулировки явствует, что речь идет об акте мышления, посредством которого сразу определяется и все его содержание. Поскольку в трансцендентальной аналитике Кант настаивал на том, что мышление дает только формы связи, а содержание должно поставляться созерцанием, то, хотя объективное существование предмета идеала трансцендентальным утверждением и не дается, нечто родственное созерцанию в нем все-таки есть. Таким образом, между самосознанием и трансцендентальным идеалом обнаруживается глубокая общность. Как мы увидим в дальнейшем, это соображение сыграло огромную роль в формировании философской позиции Шеллинга.

Оглянувшись на пройденный путь, мы увидим, что анализ проблемы интеллектуального созерцания существенно приблизил нас к предполагаемому единому основанию кантовской системы, поиски которого подвигли юного Шеллинга на первые самостоятельные усилия в области философии. Он подводит нас к мысли, что это основание лежит глубже, чем все принципы, сформулированные самим Кантом.

Первую попытку дать этому принципу наименование и прояснить его смысл мы встречаем в уже цитированном письме к Гегелю: “Для меня высший принцип всякой философии есть чистое, абсолютное Я, т.е. Я, поскольку оно есть только Я, ни в коей мере не обусловлено объектом, но дано посредством *свободы*”. “Дано посредством *свободы*” – значит произведено как действительное актом чистой спонтанности. Сущность такого принципа может открыться только в интеллектуальном созерцании. Почему же сам Кант так упорно его отвергал? Потому, что это целиком отвечало *его* задаче: ведь он осуществлял *критическое*, а не систематическое обоснование философии. «Мне хорошо известно, – провокационно заявляет Шеллинг в трактате “О Я как принципе философии”, – что Кант отвергал интеллектуальное созерцание; но мне известно также, где он это делал – в исследовании, где *абсолютное Я* повсюду только *предполагается* и где, исходя из предполагаемых более высоких принципов, определяются только эмпирически-обусловленное Я, а также Не-Я в синтезе с Я»<sup>6</sup>. Теперь настало время от-

---

<sup>6</sup> SW I. S. 181.

крыто провозгласить эти более высокие принципы, раскрыть сокровенный смысл философии Канта и развить ее в настоящую систему. Посмотрим теперь, каким образом Шеллинг попытался превратить в жизнь этот замысел.

### 3. БЕЗУСЛОВНОЕ КАК ОСНОВАНИЕ ЕДИНСТВА ФОРМЫ ЗНАНИЯ

Среди историков философии распространено мнение, что первыйopus Шеллинга был не более чем популярным комментарием к рассуждениям Фихте. Между тем достаточно просто внимательно читать в текст, чтобы понять, насколько несправедлива эта оценка. Проблема поиска единого основания кантовской системы, конечно, была для Фихте и Шеллинга общей. Но она, как мы знаем, активно обсуждалась в немецкой философии и до того, как оба они заявили о себе как мыслители. Шеллинг хорошо ориентировался в этой полемике задолго до знакомства с Фихте. Поэтому нет оснований не доверять словам, с которыми автор “О возможности формы философии” обращается к читателю, заверяя, что к изложенным в нем мыслям он пришел «уже в результате изучения самой “Критики чистого разума”, в которой с самого начала ему ничто не казалось более темным и трудным, нежели попытка обосновать форму всякой философии, нигде не выдвигая принципа, посредством которого была бы обоснована не только сама праформа, лежащая в основе всех отдельных форм, но также и необходимая связь таковой с отдельными, зависимыми от нее формами»<sup>7</sup>. Среди авторов, укрепивших его в этих мыслях, Шеллинг называет Энезидема (за этим псевдонимом, как мы помним, скрывался Шульце), Рейнгольда и Маймона, а о сочинении Фихте здесь говорится, что оно лишь впервые окончательно подвигло автора полностью развить собственные мысли на ту же тему. Итак, к постановке проблемы оба философа пришли независимо друг от друга. В решении же ее Шеллинг явно следует собственным путем, развивая тему намного дальше, нежели это сделано в статье Фихте. В некоторых деталях он действительно предвосхищает еще не написанную тогда “Основу общего наукоучения” Фихте, но стратегия сочинения в целом, как мы увидим, разительно отличается от фихтевской.

Исходный вопрос исследования звучит вполне по-кантовски: “Как возможна философия в качестве науки?”. Шеллинг пытается прежде всего прояснить смысл самого вопроса. Для этого надо указать основные признаки науки.

---

<sup>7</sup> SW 1. S. 87. Первые сочинения Шеллинга были изданы на русском языке в 2000 г. в переводе Ивана Фокина. Однако этот перевод настолько плох, что я не нахожу возможным ссылаться на него и предпочитаю давать все цитаты в собственном переводе. Пользуясь случаем, хочу предостеречь заинтересованных читателей от обращения к этому изданию.

У всякой науки должны быть определенная форма и определенное содержание, причем между ними должна быть прочная связь. С точки зрения формы всякая наука представляет собою целое, состоящее из множества обуславливающих друг друга положений. Такое единство возможно лишь тогда, когда все ее положения подчинены одному общему условию. Эта форма подведения множества обусловленных положений под одно общее условие – форма любой науки вообще, независимо от ее содержания. Шеллинг называет ее “*формальной формой*”, в отличие от “*материальной формы*” той или иной конкретной науки, связанной с тем или иным конкретным содержанием. Общее условие, которое связывает в целое отдельные части науки, Шеллинг, как и Фихте, называет *основоположением*. Основоположение той или иной науки нельзя обосновать внутри нее самой; значит, в отношении самой науки ее основоположение должно быть *безусловным*.

Это рассуждение – парафраз кантовской главы “О трансцендентальных идеях”, где речь идет о безусловном. Однако уже следующий шаг Шеллинга – совсем не кантовский. Во-первых, безусловное основоположение может быть только *одно*. Их не может быть два или более: если они объединяются в каком-то третьем, то безусловным окажется именно это третье; если же они совершенно независимы друг от друга, то будут основоположениями не одной, а разных наук. Тем самым Шеллинг сразу берет под прицел учение Канта о трансцендентальных идеях, признающее мыслимость многих безусловных принципов. Во-вторых, если безусловное основоположение обосновывает всю науку в целом, то оно должно быть условием и ее формы, и ее содержания. Этим заявлением ставится под сомнение общее для всей “Критики чистого разума” противопоставление формы и материи знания. И в том, и в другом Шеллинг явно продолжает мысли Рейнгольда.

Все перечисленные критерии, говорит Шеллинг, должны быть применены к философии. Если она хочет быть наукой, то ее высшее основоположение должно определять и всю ее форму, и все ее содержание. Если же она хочет быть *самостоятельной* наукой, не зависящей ни от какой другой (а именно это предполагается кантовским понятием “чистого разума”), то содержание ее основоположения должно быть *всецело безусловным*<sup>8-9</sup>.

Само высшее основоположение философии тоже должно иметь и форму, и содержание. Но если оно – всецело безусловное, то фор-

---

<sup>8-9</sup> Отсюда Шеллинг попутно делает очень радикальный вывод: “...чтобы вообще быть наукой, философия должна обуславливаться *всецело абсолютным* основоположением, которое, если оно ее действительно обосновывает, должно содержать условие всякого содержания и всякой формы” (SW I. S. 92). Это значит, что содержание философии служит основанием для содержания всех прочих наук.

ма и содержание в нем указывают друг на друга и обуславливают друг друга. Значит, философия как наука возможна только при одном допущении: “Существует единый высший абсолютный принцип, посредством которого вместе с содержанием высшего основоположения, то есть вместе с содержанием, которое есть условие всякого другого содержания, необходимо дается и его форма, которая есть условие всякой формы”<sup>10</sup>. Следовательно, в безусловном основоположении должны быть даны не только сами форма и содержание, но и форма необходимой связи того и другого.

Так Шеллинг переформулирует кантовский вопрос. Теперь он выглядит следующим образом: “Существует ли такое безусловное основоположение, в котором форма и содержание с необходимостью обуславливают друг друга?”.

Как же нам найти такое основоположение? Здесь Шеллинг вновь вступает в полемику с трансцендентальной диалектикой Канта: “Должны ли мы восходить от основоположения к основоположению, от условия к условию вплоть до высшего абсолютно категорического основоположения? Однако мы с необходимостью должны были бы начать с дизъюнктивных положений, т.е. каждое основоположение, поскольку оно не определено ни посредством самого себя (иначе оно было бы высшим), ни посредством более высокого основоположения (которое мы еще только хотим найти), было бы совершенно не способно стать высшей точкой регрессивного исследования”<sup>11</sup>. Этот довод нам уже знаком: к безусловному нельзя прийти путем регрессивного синтеза условий, так что Кант совершенно напрасно полагал, будто нашел его в трансцендентальных идеях. Первый признак безусловного основоположения – то, что оно “может быть определено только само через себя, дано только посредством *его собственных признаков*”<sup>12</sup>, а единственный такой признак – абсолютная безусловность. Значит, содержанием безусловного основоположения является “нечто, что изначально положено, чья положенность не определяется ничем вне его, что, стало быть, полагает само себя (посредством абсолютной причинности)”<sup>13</sup>. “Полагает себя” – значит, есть одновременно и полагаемое, и полагающее. “Последнее – не что иное как положенное посредством самого себя изначально Я, [...] ибо Я просто положено, его положенность не определяется ничем вне его, оно полагает само себя (посредством абсолютной причинности), оно положено не потому, что его полагают, а потому, что оно само есть полагающее”<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> SW I. S. 94.

<sup>11</sup> Ibid. S. 95.

<sup>12</sup> Ibid. S. 96.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid. S. 96–97.

Самое удивительное в трактате – именно на этом решающем, казалось бы, пункте Шеллинг почти не задерживается. В отличие от Фихте, он совершенно не озабочен ни тем, чтобы развить и как-то терминологически оформить тезис о самополагании Я, ни тем, чтобы разъяснить, как, собственно, оно может быть дано. Он сразу же переходит к определению *формы*, в которую это содержание могло бы быть облечено. Я, как содержание, должно непосредственно даваться формой, а форма – самим Я. Отсюда вывод: “Я – содержание основоположения, Я есть Я – материальная и формальная форма, взаимно влекущие за собою друг друга”<sup>15</sup>. Совпадение материальной и формальной формы – исключительное свойство высшего безусловного основоположения, именно оно дает положению “Я есть Я” абсолютную очевидность. Эта, одновременно формальная и материальная, форма высшего основоположения “Я есть Я” – *безусловная положенность*, или просто *безусловность*.

То, что следует дальше, структурно очень напоминает принципы наукоучения Фихте: из первого абсолютно безусловного основоположения последовательно выводятся два других, из которых одно непосредственно безусловно только по форме, а другое – только по содержанию. Однако шеллинговский способ их дедукции не похож на тот, который избрал Фихте. В общих чертах ход его рассуждений таков. Поскольку высшее основоположение *безусловно*, оно обуславливает самое себя. Но поскольку оно есть *основоположение* оно должно обуславливать что-то, что не есть оно само<sup>16</sup>. Здесь-то и возникает трудность: как помыслить такое безусловное, которое обуславливает нечто, но при этом само этим нечто не обусловлено?

Шеллинг предлагает весьма замысловатое решение проблемы, основанное на связи формы и содержания в первом основоположении. Если мы возьмем какое-то иное *содержание*, чем само Я, оно непременно будет *формально* дано иным способом, нежели Я. Но Я дано посредством самого себя, значит всякое другое содержание дано не посредством самого себя. Так Шеллинг получает второе основоположение: “*Не-Я не есть Я*”, которое можно развернуть так: все, что содержательно *отличается* от Я, по способу своей данности *противоположно* Я, и, следовательно, обусловлено. Форма этого второго основоположения – *обусловленная положенность*, или просто *обусловленность*.

Напомню, что Фихте в “Основе общего наукоучения” рассуждает совсем по-другому: у него Я с необходимостью должно противопоставлять себе Не-Я, чтобы иметь какую-то определенность. Шеллинг, несомненно, гораздо более последовательно проводит прин-

<sup>15</sup> Ibid. S. 97.

<sup>16</sup> “Если бы Я полагало только само себя, то всякая возможная форма исчерпывалась бы формой безусловности, – это была бы безусловность, которая ничего не обуславливает” (SW I. S. 98).

цип безусловности первого основоположения. Согласно его логике, чтобы Я имело содержание, ему не нужно ни от чего отличаться – оно дает его себе само. А вот любое другое содержание формально возможно только через отличие от Я.

Третье основоположение Шеллинг выводит из первого и второго совсем кратко. Я изначально безусловно; однако то же самое Я обусловливает Не-Я. Как возможно, чтобы Я тем самым не упраздняло себя? Только в том случае, если полагается нечто третье – то, в чем Я и Не-Я положены лишь постольку, поскольку взаимно исключают друг друга. Итак, должно быть нечто, что обусловлено совместно посредством Я и Не-Я, нечто, представляющее собою их “общий продукт”. Шеллинг спешит сразу же определить, что форма третьего основоположения – *обусловленность, определенная через безусловность*. Но каково же его содержание? Здесь нас ожидает главный сюрприз! “Именно это основоположение, – говорит Шеллинг как бы между прочим, – непосредственно обосновывает *теорию сознания и представления...*”. Значит, Я, о котором шла речь в первом основоположении, и сознание – не одно и то же?

Предваряя естественное недоумение читателя, Шеллинг комментирует эту фразу поистине поразительным примечанием: “Я, Не-Я и представление *даны* (субъективно) посредством представления, а последнее – лишь посредством сознания, однако предшествующая дедукция показывает, что они могут быть даны (субъективно) в представлении и, таким образом, в сознании лишь постольку, поскольку сами они прежде (объективно, *независимо от сознания*), положены либо *безусловно* (как Я), либо *обусловленно* (но обусловленно посредством безусловного, а не посредством сознания). Акт, который предстает философу первым (по времени) – это, конечно, акт сознания, однако основанием возможности этого акта должен быть более высокий акт самого человеческого духа”<sup>17</sup>.

Так вот почему подлинный принцип кантовской философии остался невысказанным! Все ее построения осуществлялись в пределах сознания, рефлектирующего над собственными актами. Между тем само сознание, как пытается показать Шеллинг, – уже обусловленность. В тексте трактата никакого обоснования этому заявлению не дается, но реконструировать шеллинговские аргументы нетрудно. То, что он называет основоположением, должно служить основой всех отношений, выраженных в суждениях. Кант исходил из того, что все отношения имеют место в пределах одного сознания; поэтому всякое суждение он рассматривал как подведение данного многообразия под единство апперцепции. Шеллинг же обращает внимание на то, что сама апперцепция тоже представляет собой отношение: в ней одно Я (мыслящее) соотносится с другим Я (созерцающим). Обращенное к самому себе, сознание уже оказывается вну-

---

<sup>17</sup> SW I. S. 101.

тренне раздвоенным. Значит, оно обусловлено чем-то, лежащим в основании отношения двух соотносимых членов. Правда, самосознание – последняя, высшая обусловленность, выше которой – только безусловное. Но как раз поэтому *безусловное никогда не может быть дано актом рефлексии*.

Выдвигая этот тезис, Шеллинг на деле вступает в конфронтацию уже не только с самим Кантом, но и со всеми его критиками, включая Фихте. Ограничение поля трансцендентального исследования рамками самосознания породило пресловутый дуализм формы и содержания, пронизывающий всю первую “Критику”. В силу этого ограничения Кант вынужден был принять различие формы и содержания знания просто как факт, не указывая для их связи друг с другом никакого основания. Однако все последующие попытки указать такое основание остались неудовлетворительными, потому что ни Рейнгольд, ни Маймон, ни Шульце, ни даже Фихте не решились выйти из пределов, положенных рефлексией. Никто из них не отважился на простое предположение: безусловное *основание* знания никак не может быть *предметом* знания, потому что быть предметом уже означает быть обусловленным.

Таким образом, Шеллинг подводит своего читателя к парадоксальному выводу: как единая форма знания, так и все его совокупное содержание проистекают из первичного акта человеческого духа, в котором еще нет никаких различий и который именно поэтому никогда не может быть осознан. Для раннего Фихте, тоже говорившего о “необходимом действии человеческого духа”, которое целиком определяет и форму, и содержание знания такой ход мысли был абсолютно невозможен. Фихте считал полным и адекватным выражением изначального “дела-действия” человеческого духа как раз акт *самосознания*. Шеллинг же в самом начале своего творческого пути избирает принципиально иную стратегию переосмысления Канта.

Но вернемся к основной задаче трактата – обоснованию единой универсальной формы всякой науки. Шеллинг уверенно заявляет, что выведенные им три основоположения “содержат праформу всякой науки, форму *безусловности, обусловленности и обусловленности, определенной через безусловность*”<sup>18</sup>. Даже если это и так, остается непонятным, что они могут прояснить в описании структуры познания, предложенном Кантом. Об этом – вторая половина трактата, где Шеллинг формулирует новые претензии к Канту. На сей раз объектом полемики становится трансцендентальная дедукция категорий.

Логика этой полемики нам уже знакома. В ее основе – требование, чтобы при всяком проведении различия указывалось основание. Как известно, в постановке задачи критики разума Кант исходит из строгого различения аналитических и синтетических сужде-

<sup>18</sup> Ibid. S. 101.

ний. Общий вопрос критической философии “Что я могу знать?” он переформулирует в главный трансцендентальный вопрос “Как возможны синтетические суждения a priori?”. Для философии различие анализа и синтеза – первичное и наиболее общее, поэтому Шеллинг называет его “праформой всей философии”. Между тем Кант берет его в готовом виде, не указывая для различия аналитических и синтетических положений никакого основания. “Откуда это различие аналитических и синтетических суждений, – спрашивает Шеллинг. – Где принцип, в котором эта праформа имеет свое основание?”<sup>19</sup>. Точно так же в готовом виде берет Кант и классификацию видов суждений, лежащую в основе таблицы категорий. Он никак не соотносит эту классификацию с дихотомией аналитических и синтетических суждений. В результате категории – отдельные формы знания – оказываются никак не связаны с его праформой, а потому неясной остается и их связь друг с другом.

Теперь полезно вспомнить, о чем мы говорили в предыдущем разделе: принцип, обосновывающий категории и связующий их друг с другом – это именно безусловный принцип. Вот почему Шеллинг без тени колебаний заявляет, что исчерпывающее объяснение происхождения дихотомии “аналитическое/синтетическое” и ее связи с кантовской таблицей категорий можно извлечь из выдвинутых выше основоположений. При решении этой задачи Шеллинг опирается еще на одно уже известное нам соображение: поскольку категории имеют значение и для рассудка, и для разума, принцип, к которому они возводятся как к основанию, должен иметь отношение и к тому, и к другому. Однако при чтении Канта нельзя не заметить, что при обосновании системы трансцендентальных идей Кант обращается только к одной группе категорий – к категориям отношения. Почему же из всей таблицы Кант именно их выделил как привилегированные?

Ответ Шеллинга не трудно предугадать. Сравнив полученные им основоположения с кантовской таблицей категорий, он сразу обнаруживает, что трем формам основоположений – *безусловности*, *обусловленности* и *обусловленности, определенной через безусловность*, – напрямую могут быть сопоставлены только категории *субстанции*, *причинности* и *общения*. С другой стороны, форма безусловности лежит в основе аналитического знания, форма обусловленности – в основе синтетического; для полного соответствия остается только прибавить к двум формам знания, которые выделил Кант, третью (Шеллинг называет ее “смешанной”)<sup>20</sup>. Таким обра-

---

<sup>19</sup> Ibid. S. 103.

<sup>20</sup> Примечательно, что здесь же Шеллинг указывает, что каждая из форм знания выражена в одном из трех принципов логики (соответственно, в законе противоречия, основания и исключенного третьего). В этом замечании говорится о стремлении Шеллинга реабилитировать раскритикованного Кантом Лейбница.



зом, “формы отношения не только лежат в основе всех остальных, но действительно тождественны с праформой (аналитической, синтетической и смешанной)”<sup>21</sup>.

Не буду подробно останавливаться на том, каким образом Шеллинг пытается вывести из категорий отношения все остальные. Гораздо важнее оценить общий замысел предложенной им перестройки кантовской системы. Главная идея этого проекта – последовательное проведение и в сфере рассудка, и в сфере разума архитектурного принципа, который у Канта в явном виде заявлен только для разума. Из безусловного основоположения выводятся обусловленные, из основоположений извлекаются первичные формы знания (они тождественны основным категориям – категориям отношения), а из первичных форм знания – производные. При этом порядок выведения противоположен кантовскому: не от данного обусловленного к всеполноте его условий, а от абсолютно безусловного ко всему, что им обусловлено. Для наглядности эту структуру можно представить в виде таблицы:

*Дедукция категорий в трактате  
"О возможности формы философии вообще".*

<i>Основоположения</i>	"Я есть Я"	"Не-Я не есть Я"	"Я и Не-Я взаимно определены"(со-знание)
<i>Формы основоположений</i>	Безусловность	Обусловленность	Обусловленность, определенная через безусловность
<i>Характер их безусловности</i>	По форме и содержанию	Непосредственно только по форме	Непосредственно только по содержанию
<i>Формы знания</i>	Аналитическая	Синтетическая	Смешанная
<i>Принципы логики</i>	Закон противоречия	Закон основания	Закон исключенного третьего
<i>Виды суждений</i>	Категорическое	Гипотетическое	Разделительное
<i>Основные категории</i>	Субстанция	Причинность	Общение
<i>Производные категории</i>	Единство Утверждение Возможность	Множество Отрицание Действительность	Целокупность Ограничение Необходимость

<sup>21</sup> SW I. S. 107.

Реализовать свой замысел Шеллингу удастся не без натяжек, но соображения, на которые он опирается при постановке задачи, нельзя не признать вполне законными. Более того, дерзкий проект юного Шеллинга по своей главной идее оказывается гораздо ближе к Канту, чем проект наукоучения Фихте. Замечу, что для Фихте иерархическое построение системы не имеет никакого значения. Уже в трактате “О понятии наукоучения” он формулирует идеал циклического обоснования системы знания: “Основоположение исчерпано, если на нем построена полная система, т.е. если основоположение необходимо приводит ко всем установленным положениям и все установленные положения необходимо снова приводят к нему”<sup>22</sup>. Для Фихте полнота системы удостоверяется тем, что “само основоположение, из которого мы исходим, есть вместе с тем и последний результат”<sup>23</sup>. У раннего Шеллинга мы ничего подобного не находим. Он разделяет с Кантом убеждение, высказанное еще в первой “Критике”: “Человеческий разум по природе своей архитектурен” (В 503).

Интересно, что результатом более последовательного проведения именно этого убеждения становится новое, совершенно не кантовское понимание дедукции категорий. Кант трактовал ее как доказательство правомерности применения категорий к познанию явлений. Шеллинг же предлагает именно чисто спекулятивное их *выведение* из основоположений. Справедливости ради надо признать, что средства такого выведения им совершенно не продуманы, а потому сама дедукция оставляет желать много лучшего с точки зрения убедительности.

Несмотря на то что Шеллинг применяет архитектурный принцип только к форме, высший принцип единства системы знания – абсолютно безусловное основоположение – является одновременно и принципом всякого содержания. Поэтому, чтобы система философии приобрела полноту и законченность, следовало бы тот же архитектурный принцип развить и для совокупного содержания знания. Первым приближением к решению этой задачи является кантовское учение о трансцендентальном идеале, согласно которому безусловное должно содержать весь запас материала, откуда могут быть взяты любые предикаты. Однако теперь и оно требует переработки в свете главного нововведения, сделанного Шеллингом: необходимо увязать концепцию трансцендентального идеала с представлением о безусловном как изначальном акте человеческого духа, который служит предпосылкой самого сознания. Чтобы охарактеризовать содержание абсолютно безусловного основоположения, нужно прояснить характер этого изначального акта.

---

<sup>22</sup> Фихте И.Г. О понятии наукоучения или так называемой философии // Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 37.

<sup>23</sup> Там же.

Не трудно догадаться, что речь пойдет об интеллектуальном созерцании. Объяснение природы высшего акта человеческого духа и раскрытие его содержания образуют теперь для Шеллинга главные ориентиры в процессе переработки философии Канта в настоящую систему. Они определяют своеобразие следующего крупного его сочинения – трактата “О Я как принципе философии, или О безусловном в человеческом знании”, изданного в 1795 г.

#### 4. БЕЗУСЛОВНОЕ КАК ОСНОВАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ ЗНАНИЯ

В предисловии к трактату Шеллинг формулирует свою исходную позицию в отношении Канта. Задача сочинения – “представить результаты критической философии, возведя их к последним принципам всякого знания”<sup>24</sup>. Относительно тех, кто полагает, будто учение Канта не нуждается в усовершенствовании, Шеллинг замечает, что “они, возможно, и постигли букву учения, но не дух своего учителя, если не научились видеть, что весь ход критики чистого разума никак не может быть ходом изложения философии как науки”<sup>25</sup>.

В шеллинговском описании основных недостатков кантовского изложения философии мы без труда узнаем расширенные версии уже знакомых нам соображений. Главный его тезис гласит: само существование априорных форм знания должно быть объяснено из более высоких принципов. Правда, теперь Шеллинг требует такого объяснения не только для категорий, но и для априорных форм чувственности: “Пространство и время, которые суть лишь *формы* созерцания, не могут предшествовать *всякому* синтезу, не предполагая никакой *более высокой* формы синтеза, равно как и *подчиненный*, производный синтез посредством *понятий рассудка* немислим без изначальной формы и без изначального содержания, которое должно лежать в основе *всякого* синтеза, если это действительно синтез”<sup>26</sup>. Стоит обратить внимание, что в этих словах сделан явный акцент на *содержательную* сторону высшего принципа.

Итак, перед нами расширенная версия программы, намеченной в трактате “О возможности формы философии”, причем в ней акцентированы именно те моменты, которые совсем не были разработаны в первом шеллинговском опусе. Посмотрим, каким образом Шеллинг ее осуществляет.

---

<sup>24</sup> SW I. S. 152.

<sup>25</sup> Ibid. S. 153.

<sup>26</sup> Ibid.

#### 4.1. ВЫСШИЙ АКТ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА

Шеллинг вновь начинает с размышлений о первопринципе. Однако на сей раз первопринцип рассматривается не столько как условие формального единства знания, сколько как условие его *реальности*. “Кто хочет нечто знать, хочет вместе с тем, чтобы его знание имело реальность. Знание без реальности – не знание”, – таковы первые слова трактата<sup>27</sup>. Под реальностью здесь подразумевается содержательное наполнение. Всякое знание, помимо формального единства, является знанием *чего-то*. Эта предметность, содержательная определенность знания и есть его *реальность*.

Всякое данное знание находится в каком-то содержательном отношении к другим знаниям: какие-то из них оно исключает, какие-то включает в себя, какие-то в свою очередь исключают или включают его. Помыслив эти отношения как систему, мы сразу увидим, что она построена иерархически: различные содержания подчинены друг другу как основания и следствия. Таким образом, со стороны содержания знание, так же как и в формальном отношении, представляет собою архитектурное целое. Реальность каждого данного знания зависит от реальности других. Но если этот переход от данного содержания к другому, которое служит ему условием, не будет иметь конца, то содержание данного знания будет определено не полностью. Отсюда Шеллинг делает вывод: “Должна существовать последняя точка реальности, на которой все держится, из которой происходит весь состав (Bestand) и вся форма нашего знания... Должно быть нечто, в чем и посредством чего все, что есть, достигает существования, все, что мыслится – реальности, а само мышление – формы единства и неизменности. Это нечто... должно было бы быть завершающим в целостной системе человеческого знания, вместе с тем оно должно было бы властвовать всюду, куда только простирается наше мышление и познание – во всем  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ ’е нашего знания – как первооснова всей реальности”<sup>28</sup>.

Это рассуждение – не что иное как переформулированный тезис Канта о всесторонней определенности всякой вещи. Согласно Канту, реальность (вещность) знания предполагает полную определенность содержания, а для этого требуется безусловное основание. Кант, как мы помним, сразу объявляет, что, поскольку всестороннее определение нельзя “мыслить *in concreto* во всей полноте”, оно основывается на идее чистого разума. Шеллинг же с подобными выводами не спешит. Сначала надо выяснить, каким образом мы получаем представление о последнем основании реальности знания.

Этот вопрос Шеллинг решает в несколько этапов. Прежде всего само понятие высшего принципа познания предполагает, что он не

<sup>27</sup> Ibid. S. 162.

<sup>28</sup> Ibid.

может познаваться на основе чего-то другого. Значит, мысль о нем не отсылает ни к какой другой мысли. Искать безусловное – значит искать то, что обладает реальностью только потому, что мыслится оно само. Безусловное дается совершенно особым образом: “Его утверждение должно содержаться в его мышлении, оно должно посредством мышления производить само себя”<sup>29</sup>. Отсюда первый вывод: “Последнее основание всей реальности есть нечто, что мыслимо только посредством его самого, т.е. посредством его бытия, и мыслится лишь постольку, поскольку оно есть, короче, в котором принцип бытия и принцип мышления совпадают”<sup>30</sup>. Безусловное, говорит Шеллинг, должно “само реализовывать себя”<sup>31</sup>.

В этом первом результате содержится гораздо больше, чем кажется на первый взгляд. С одной стороны, он означает, что безусловное не дается ни в каком объекте, “ибо объект лишь постольку объект, поскольку его реальность определена для него чем-то иным”<sup>32</sup>. С другой стороны, он означает также, что безусловное никак не может быть дано и в понятии. Ведь понятие “вообще есть нечто, охватывающее множество в единстве”<sup>33</sup>, в нем всегда “должно быть нечто высшее, в чем оно получало бы свое единство, и нечто низшее, в чем оно получало бы свое множество”<sup>34</sup>. Оно выражает общее, т.е. отношение рода к видам и индивидам, а любое отношение, как мы знаем, – это уже обусловленность. “Если философия, как мы здесь предполагаем, должна исходить из безусловного, – резюмирует Шеллинг, – то она не может исходить из общего. Ибо общее обусловлено единичным и вообще возможно лишь в отношении к обусловленному (эмпирическому) знанию”<sup>35</sup>. Итак, было бы ошибкой считать безусловное понятием, высшим родом, видами и подвидами которого являются все прочие понятия. Кант же руководствуется в своем представлении о безусловном именно этой ошибочной установкой.

Возникает законный вопрос: если безусловное – не понятие, то каким же образом утверждение его содержится в мышлении? Можно ли мыслить что-то такое, что не содержит многообразия, но вместе с тем благодаря одной только своей мыслимости уже получает некоторое содержание? Есть, говорит Шеллинг, только один мыслительный акт, отвечающий этому описанию, а именно акт, выраженный в следующей формуле: “Я есмь! Мое Я содержит бытие, предшествующее всякому мышлению и представлению. Оно есть, потому что мыслится, и оно мыслится, потому что оно есть; оно есть и

---

<sup>29</sup> Ibid. S. 163.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid. S. 164.

<sup>32</sup> Ibid. S. 165.

<sup>33</sup> Ibid. S. 184.

<sup>34</sup> Ibid. S. 181.

<sup>35</sup> Ibid. S. 184.

оно мыслится лишь постольку, поскольку оно мыслит *само себя*. Оно есть лишь постольку, поскольку само себя мыслит, и оно мыслит себя лишь постольку, поскольку оно есть. Оно *само* производит себя своим мышлением – посредством абсолютной причинности”<sup>36</sup>.

Не трудно заметить, что Шеллинг перевернул формулу Канта: не положение “Я мыслю” *заключает в себе* положение “Я существую”, а наоборот, положение “Я есмь” *предшествует* положению “Я мыслю”. Следовательно, акт, о котором говорит Шеллинг – вовсе не апперцепция: ведь содержание (реальность) апперцепции определяется не самим представлением “Я мыслю”, а многообразием других представлений, которые оно может сопровождать. Чтобы не путать содержание этого акта с содержанием апперцепции, Шеллинг предлагает обозначить его как *абсолютное Я*. Каким же образом оно дается?

Ответ на этот вопрос содержится в § 8: “Я не может быть дано ни в каком понятии. [...] Если бы Я было понятием, то [...] Я было бы всесторонне обусловлено. Поэтому Я может быть определено лишь в созерцании. Но Я есть Я лишь благодаря тому, что оно никогда не может стать объектом, тем самым оно не может быть определяемым ни в каком чувственном созерцании, а значит, определимо лишь в таком созерцании, которое вовсе не созерцает объектов, которое вообще не чувственно, т.е. в интеллектуальном созерцании. [...] *Итак, Я определяется для самого себя просто как Я в интеллектуальном созерцании*”<sup>37</sup>.

Вот он, высший акт человеческого духа, образующий безусловную предпосылку всего знания! Безусловное может быть дано только в нем. Ни мышление, ни эмпирическое восприятие не могут дать к нему доступ, потому что и то и другое уже обусловлено им. “Абсолютное может быть дано лишь посредством абсолютного, и, чтобы быть абсолютным, оно само должно предшествовать всякому мышлению и представлению...”<sup>38</sup>. В этом заключается главная тайна интеллектуального созерцания: мы *сознаем* только его следствия, в то время как само оно всегда остается за пределами сознания. Шеллинг так прямо и говорит: “Это интеллектуальное созерцание [...] не может предстать в сознании, так как сознание предполагает объект, а интеллектуальное созерцание возможно лишь благодаря тому, что не имеет никакого объекта”<sup>39</sup>.

Всякая попытка определить сущность абсолютного Я через самосознание обречена на неудачу. Более того: “Самосознание предполагает опасность потерять Я”<sup>40</sup>. Сознать себя – значит

---

<sup>36</sup> Ibid. S. 167.

<sup>37</sup> Ibid. S. 181.

<sup>38</sup> Ibid. S. 167.

<sup>39</sup> Ibid. S. 181–182.

<sup>40</sup> Ibid. S. 180.

разделиться на сознающее и сознаваемое, сделать себя своим объектом. В безусловном же такого разделения быть не должно. Поэтому, как только начинает действовать механизм рефлексии, первичная данность безусловного ускользает от нас, и мы принимаем за само безусловное то, что лишь непосредственно проистекает из него.

Но если то, что открывается в интеллектуальном созерцании, не содержит никаких различий, то нельзя не спросить: имеет ли еще смысл обозначать его как Я? Не будет ли правильнее назвать его, скажем, “бытием”? Именно так поступил превозносимый Шеллингом Якоби, чьи слова он цитирует в конце § 9: “Высшая заслуга философа-исследователя не в том, чтобы выдвигать абстрактные понятия и сочинять из них системы. Его последняя цель – чистое абсолютное бытие; его величайшее достижение – обнаружить и открыть то, что никогда не дает привести себя к понятию, объяснить, развить, – неустранимое, непосредственное, простое”<sup>41</sup>. Сам Шеллинг, ссылаясь на опыт Платона и того же Якоби, признается: “Я думаю, что абсолютное в нас нельзя заключить ни в какое отдельное слово человеческого языка, и что лишь самостоятельно достигнутое созерцание интеллектуального в нас приходит на помощь ущербности нашего языка”<sup>42</sup>. Тогда почему же он все-таки столь настойчиво возвращается к формуле “абсолютное Я”?

Предварительный ответ на этот вопрос содержится в приведенной характеристике интеллектуального созерцания. Оно, подчеркивает Шеллинг, может быть только самостоятельно достигнуто, приобретено актом чистой спонтанности. Безусловное, которое открывается в таком созерцании, есть “нечто, что удерживает себя собственной силой, а это – не что иное как действительное посредством свободы”<sup>43</sup>. Вот почему никакой другой термин, кроме “Я”, для его обозначения не годится. “Начало и конец всякой философии – *свобода!*”<sup>44</sup>. Таким образом, введение интеллектуального созерцания позволяет Шеллингу отождествить безусловное основание реальности знания со свободой. Обозначение безусловного как абсолютно-го Я должно выразить именно это отождествление. Тем самым указан путь к преодолению раздвоенности теоретического и практического разума. Однако, оставляя в стороне проблематику практического разума, попытаемся прояснить, каким образом абсолютное Я, данное в интеллектуальном созерцании, может служить основанием всего содержания знания.

---

<sup>41</sup> Ibid. S. 186.

<sup>42</sup> Ibid. S. 216.

<sup>43</sup> Ibid. S. 177.

<sup>44</sup> Ibid.

## 4.2. АБСОЛЮТНОЕ Я И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ

Теперь, когда безусловное получило свое адекватное выражение в качестве абсолютного Я, Шеллинг получает возможность по-новому развернуть первоначальный тезис об архитектурном строении знания. “Если Я определяется как безусловное в человеческом знании, – говорит он в § 4, – то целостное содержание всего знания должно подлежать определению через само Я и посредством противоположения по отношению к Я”<sup>45</sup>. Это означает, что актом, который Шеллинг определил как интеллектуальное созерцание, сразу дается все содержание знания как целое. “Завершенная система науки, – продолжает Шеллинг в начале § 6, – исходит из абсолютного Я, исключаящего всякую противоположность. Оно, как единое необусловливаемое, целиком обусловливает всю цепь знания, очерчивает сферу всего мыслимого и властвует во всей системе нашего знания как абсолютная всеохватывающая реальность”<sup>46</sup>. Таким образом, в интеллектуальном созерцании дается, во-первых, все, что вообще может мыслиться, и, во-вторых, все способы связи всех различных мыслимых реальностей друг с другом. Внимательно вчитываясь в эти формулировки, мы замечаем, как в описании абсолютного Я начинают проступать черты чего-то уже знакомого. Не встречали ли мы нечто подобное уже у Канта?

Сомнения окончательно рассеиваются, когда мы добираемся до § 10. “Я содержит все бытие, всю реальность. [...] Мы говорим об абсолютном Я. Оно должно быть совокупностью всей реальности, и вся реальность должна полагаться равной ему, т.е. быть *ego* реальностью. Оно должно содержать данные, абсолютную материю определения всякого бытия, всякой возможной реальности”<sup>47</sup>. Да ведь это почти буквальная цитата из кантовской главы о трансцендентальном идеале! Функции абсолютного Я полностью совпадают с функциями идеала чистого разума! Именно оно, абсолютное Я, представляет собою предпосылку всестороннего определения всякой вещи, содержит “весь запас материала”, откуда все вещи заимствуют определения для своей возможности.

Благодаря сопоставлению абсолютного Я с трансцендентальным идеалом раскрывается новый смысл интеллектуального созерцания. Оно образует глубинное основание того, что Кант в учении о трансцендентальном идеале определил как трансцендентальное утверждение. Напомним, что, согласно Канту, идеал чистого разума содержит изначальное утверждение, по отношению к которому всякое отрицание производно. Возможные предикаты, из которых составляются определения вещей, он предлагает мыслить как ограничения

<sup>45</sup> Ibid. S. 176.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid. S. 186–187.



этого первоначального утверждения. Однако природа его остается у Канта совершенно загадочной. Статус трансцендентального утверждения явно отличается от статуса утверждения логического (т.е. от акта приписывания предиката) – ведь возможные предикаты не предшествуют ему, а должны из него выводиться. Что же тогда оно такое? Шеллинг отвечает: не что иное, как утверждение абсолютного Я, осуществляемое в интеллектуальном созерцании. “Утверждение абсолютного Я никоим образом не есть трансцендентное утверждение. Скорее [...] утверждение абсолютного Я должно быть самым имманентным из всех утверждений, условием всякой философии”<sup>48</sup>. “Я есмь” – это единственное в своем роде утверждение, не требующее для своего определения ничего вне себя, никакого соотнесения с дополнительным ему отрицанием: “Абсолютное Я реализует само себя; чтобы достичь его бытия, мне не нужно выходить за пределы его сферы, и именно этим положение: Я есмь! как единственное, не сравнимое ни с каким иным, отличается от всех экзистенциальных положений”<sup>49</sup>. Никакой другой акт, кроме интеллектуального созерцания, такого чистого утверждения дать не может. В акте интеллектуального созерцания “Я полагает изначально [...] и все полагает равным себе, ничего не противопоставляет”<sup>50</sup>.

Отождествив абсолютное Я и трансцендентальный идеал, Шеллинг устраняет одно принципиальное затруднение кантовского учения об идеале чистого разума. Любой прилежный читатель “Трансцендентальной диалектики” непременно спросит: если представление о совокупности всей реальности содержит только утверждение, то откуда же берется противоположное ему отрицание, благодаря которому возможно всестороннее определение вещи?

Кантовский ответ на этот вопрос поражает своей невнятистью. Кант противопоставляет трансцендентальному утверждению трансцендентальное же отрицание, которым “обозначается небытие само по себе”, так что “там, где мыслится только это отрицание, представляется отсутствие всякой вещи” (В 602–603). Его, говорит Кант, не следует путать с логическим отрицанием, которое представляет собой отрицание определенного положительного содержания (определенного предиката). Именно логическое отрицание служит средством ограничениязначального утверждения и позволяет получать определение всякой вещи из совокупности всей реальности. Поскольку из трансцендентального утверждения логическое отрицание вывести нельзя, то оно, по-видимому, должно каким-то образом вытекать из трансцендентального отрицания. Но как? Как из представления отсутствия всякой вещи получить представление об отношении предиката к субъекту? Этого Кант не может объяснить.

---

<sup>48</sup> Ibid. S. 205.

<sup>49</sup> Ibid. S. 205–206.

<sup>50</sup> Ibid. S. 229.

Шеллинг отвечает на тот же вопрос совершенно иначе. То, что Кант называл трансцендентальным отрицанием, на самом деле обозначает не отсутствие всякой вещи, а представление о “вещи вообще”, поскольку вещь без дальнейших определений, “вещь сама по себе” – это чистая противоположность реальности, т.е. ничто. Такое представление о “вещи вообще” возможно только вместе с интеллектуальным созерцанием, как его противоположность. Если же вещь мыслится с определением, то это определение она может получить только на основании ограничения данного в том же интеллектуальном созерцании первичного субстрата. “Не-Я, – говорит Шеллинг, – не имеет *никакой* реальности до тех пор, пока оно только противоположно Я, т. е. пока оно есть чистое, абсолютное Не-Я; как только ему сообщается реальность, оно должно быть положено в совокупности всей реальности, в Я, т.е. перестать быть *чистым* Не-Я”<sup>51</sup>.

Таким образом, мысля нечто как вещь, мы уже предполагаем, что оно обусловлено абсолютным Я. Все, что отличается от Я, определяется либо негативно (как чистое Не-Я или “вещь сама по себе”), либо через ограничение (как всесторонне определенная вещь). Само представление о вещи как о чем-то, подлежащем определению, возможно только благодаря тому, что ему предшествует интеллектуальное созерцание. “Мы допускаем, что высший синтез, посредством которого теоретический разум пытается разрешить противоборство между Я и Не-Я, есть некий *x*, в котором обе эти реальности, Я и положенное в нем Не-Я, должны быть объединены как в совокупности всей реальности, [...] что теоретический разум оказывается вынужден искать для себя убежища в абсолютной совокупности всей реальности [...], и тем самым упразднить абсолютное Я в качестве совокупности всей реальности. Однако [...] Я никогда не чувствовало бы себя вынужденным разрешать это противоборство с помощью идеи *объективной* совокупности всей реальности, если бы само это противоборство не стало возможным благодаря тому, что Я положено в качестве совокупности всей реальности изначально, до всякого Не-Я”<sup>52</sup>.

Стоит обратить внимание на одну парадоксальную особенность приведенного рассуждения. Истоковывая трансцендентальное утверждение как непосредственное выражение интеллектуального созерцания, Шеллинг тем самым отвечает на вопрос, благодаря чему вообще возможно представление об идеале. Таким образом, к выводу, совершенно неприемлемому для Канта, Шеллинга приводит вполне кантовская установка на поиск *условий возможности* самого представления о содержательном единстве зна-

---

<sup>51</sup> Ibid. S. 189.

<sup>52</sup> Ibid. S. 190.

ния. Не будь интеллектуального созерцания, сама идея архитектурного единства всех возможных предикатов никогда не могла бы возникнуть.

Кант, по мысли Шеллинга, сделал в своем учении о трансцендентальном идеале только одну ошибку. Он совершенно напрасно придал идеалу статус понятия об объекте. Именно из-за этого совокупность всей реальности распалась на простую первосущность и многообразие полноты ее следствий. Стоит только уяснить, что безусловное не может быть дано ни в понятии, ни в объекте, как эта двойственность исчезает.

Итак, теперь нам понятно, каким образом абсолютное Я служит основанием содержания всего знания. Но вместе с прояснением этого вопроса мы неожиданно получаем еще и другой важный результат, касающийся его формальных функций. Не трудно увидеть, что трансцендентальное утверждение является условием возможности логического утверждения. В свою очередь, только благодаря логическому утверждению, т.е. посредством приписывания субъекту предикатов, возможны и сами понятия (все они, согласно Канту, суть предикаты возможных суждений), и формируемое с их помощью представление об объекте как единстве многообразного. Поэтому без интеллектуального созерцания невозможны ни единство понятия, ни единство объекта.

Интеллектуальным созерцанием, по мысли Шеллинга, сразу дается не только все содержание знания, но и все возможные способы его структурного членения. Все, что вообще как-то связано, связано в нем и через его посредство. Абсолютное Я не только охватывает все возможное знание как целое, но и сообщает определенность каждому его элементу. “Только Я есть то, что сообщает всему, что есть, единство и устойчивость, – говорит Шеллинг в § 7; – всякое тождество принадлежит лишь тому, что положено в Я, и притом лишь *постольку, поскольку* оно положено в Я”<sup>53</sup>. Теперь самое время вспомнить, что у Канта основанием единства любого объекта или понятия было единство апперцепции. Шеллинг, как мы видели, подверг эту идею основательной критике, наглядно показав, что единство самосознания, данное посредством рефлексии, не безусловно, но требует для себя основания, которое мы находим, опять же, в абсолютном Я. Таким образом, в интеллектуальном созерцании абсолютного Я соединены две функции, которые в кантовском изложении были распределены между трансцендентальным единством апперцепции и трансцендентальным идеалом. Благодаря этому в абсолютном Я обретают свой общий корень рассудок и разум.

---

<sup>53</sup> Ibid. S. 178.

# БЫЛ ЛИ У И. КАНТА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ?

*А.Н. Круглов*

## I

Апелляция к “кантовскому трансцендентальному субъекту” или сознательная оппозиция к нему уже давно стали обыденным явлением. Далеко не обыденным, однако, является вопрос, а что же подразумевают под этим странным субъектом? И, чтобы ссылка на “трансцендентальный субъект Канта” перестала носить преимущественный характер ремарки для посвященных, стоит и вовсе спросить, а был ли у Канта этот самый трансцендентальный субъект?

Специальных исследований на тему трансцендентального субъекта имеется немало<sup>1</sup>. Однако никакого доходчивого ответа на вопрос, а что же это за субъект, получить в них, как правило, не удастся. О трансцендентальном субъекте рассуждают как о чем-то само собой разумеющемся<sup>2</sup>, прямо как о столах и стульях, деревьях и камнях. Однако если попытаться внимательнее вчитаться в многочисленную литературу, то можно вычленил некоторые свойства и особенности этого пресловутого субъекта. Картина получается приблизительно следующая. Ныне скончавшийся<sup>3</sup> или, в лучшем случае, мутировавший<sup>4</sup> трансцендентальный субъект был введен в философию Кантом; некоторым при этом даже кажется, что сие имеет силу и в отношении понятия трансцендентального как такового.

<sup>1</sup> См., например: *Любутин К.Н.* Философия Канта: проблема трансцендентального субъекта // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1980. Вып. 5. Данная статья отражает общую тенденцию: несмотря на то что автор предлагает даже собственную дефиницию трансцендентального субъекта “по Канту” (см. с. 12), он не приводит ни одного (!) кантовского высказывания, в котором бы встречалось это выражение.

<sup>2</sup> См., например: *Вильданов У.С.* Гносеологический анализ трансцендентальной субъективности. Уфа, 2000. С. 129–130.

<sup>3</sup> См., например: *Apel К.-О.* Intersubjektivität, Sprache und Selbstreflexion: Ein neues Paradigma der Transzendentalphilosophie? // Anknüpfen an Kant: Konzeptionen der Transzendentalphilosophie. / Hrsg. W. Kuhlmann. Würzburg, 2001. S. 64. Сама тема смерти трансцендентального субъекта и искоренения трансцендентального нарциссизма пошла от работ М. Фуко, см.: *Фуко М.* Археология знания. Киев, 1996. С. 199–201; *Он же.* Слова и вещи. СПб., 1994. С. 269; *Niquet M.* Transzendente Argumente: Kant, Strawson und die Aporetik der Detranszendentalisierung. Frankfurt a. M., 1991. См. критику в: *Порус В.Н.* “Конец субъекта” или пострелигиозная культура? // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб., 1999.

<sup>4</sup> См., например: *Apel К.-О.* Transformation der Philosophie. Frankfurt a. M., 1973. Bd. 2. S. 160, 168, 220, 223–224; *Idem.* Diskurs und Verantwortung. Frankfurt a. M., 1988. S. 70–73.

Само трансцендентальное неразрывно связано с субъективным<sup>5</sup>. Более искушенные в истории философии, однако, уверяют, что понятия “трансцендентального я”, “трансцендентального ego”<sup>6</sup> и “трансцендентального субъекта” встречаются не только у Канта, но уже и у Р. Декарта. Разумеется, порой оговариваются, что применительно к Декарту используется кантовский термин<sup>7</sup>. Иногда идут дальше и делают разъяснения, что речь идет о гуссерлевской терминологии, которую тот применил при интерпретации некоторых философов Нового времени, а не о терминах самого Декарта или Канта. Но даже если Декарта и осенили некоторые интуиции, “первым философом, составившим подробное описание трансцендентального ego, должен считаться Кант”<sup>8</sup>.

Синонимом трансцендентального субъекта у Канта (да и у всех остальных) выступают “трансцендентальное Я” и “трансцендентальное ego”<sup>9</sup>, “сознание вообще”<sup>10</sup>, “чистая апперцепция”<sup>11</sup>, в иной редакции – “трансцендентальное единство апперцепции” или чистое “я”<sup>12</sup>. Иные, правда, уточняют, что речь идет не о тождестве, а о том, что трансцендентальный субъект является носителем данной апперцепции или ее единства. Трансцендентальное же единство апперцепции у Канта усматривают в сопровождении суждения “я мыслю” всех представлений<sup>13</sup>. Некоторые практически идентифицируют теоретический или трансцендентальный субъект И.Г. Фихте, его трансцендентальное “Я” с кантовским трансцендентальным субъектом<sup>14</sup>. Иные занимают гораздо более дифференцированную позицию, противопоставляя кантовский трансцендентальный субъект

---

<sup>5</sup> Анализу трансцендентальной субъективности посвящено множество работ, см., например: *Лукьянов А.В.* Идея трансцендентальной субъективности в немецкой классической и в русской философии // Мысль и жизнь: К столетию со дня рождения А.Ф. Лосева. Уфа, 1993; *Калиниченко В.В.* Приключения трансцендентальной субъективности // Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы. М., 1998; *Вильданов У.С.* Указ. соч.; и др. При этом мало кому приходит в голову, что, быть может, трансцендентальное не всегда связано с субъективностью.

<sup>6</sup> Подобное перечисление – далеко не редкость: латинское “ego” звучит помудренее и поученее, чем русский перевод “я”. В самый раз уже писать глубокое исследование на тему о различиях “трансцендентального я” и “трансцендентального ego”.

<sup>7</sup> См.: *Слинин Я.А.* Трансцендентальный субъект: Феноменологическое исследование. СПб., 2001. С. 69.

<sup>8</sup> Там же. С. 70.

<sup>9</sup> См.: Там же. С. 73.

<sup>10</sup> См.: *Суркова Н.Я.* “Трансцендентальный субъект” и проблема его философской концептуализации. Уфа, 2003. С. 46.

<sup>11</sup> См.: Там же. С. 47.

<sup>12</sup> См.: *Шуман А.Н.* Трансцендентальная философия. Минск, 2002. С. 77.

<sup>13</sup> См.: *Суркова Н.Я.* Указ. соч. С. 46.

<sup>14</sup> См.: Там же.

соответствующему субъекту Шеллинга (интеллигенция), Гегеля (различные проявления его трансцендентального субъекта описывается, оказывается, “Феноменология духа”), Шопенгауэра (воля) и Ницше (сверхчеловек)<sup>15</sup>.

Что же означает этот открытый Кантом и имеющий множество синонимов трансцендентальный субъект? Последние по времени ответы таковы: «“рассудок”, обладающая способностью мыслить предмет в качестве трансцендентального объекта, иными словами, достоверного, а не просто истинного объекта, представляет собой трансцендентальный субъект»<sup>16</sup>; «у Канта чистое “я” или “трансцендентальный субъект” полагается в качестве высшего основоположения априорных синтетических суждений»<sup>17</sup>; “понятие трансцендентального субъекта служит у Канта цели разграничения божественного и человеческого духа. Такой субъект оказывается чисто гносеологическим принципом”<sup>18</sup>. Более общий же ответ звучит так: “Трансцендентальный субъект возникает перед нашим взором лишь тогда, когда мы довели процедуру сомнения (в картезианской ли, в гуссерлевской ли редакции) до конца и приобрели феноменологическую установку сознания”<sup>19</sup>.

Чтобы получить более внятный ответ, стоит обратиться к В.С. Соловьеву, который еще в позапрошлом веке писал: “Всякое познание, всякий опыт возможен, очевидно, только под условием единства сознания в познающем, т.е. при постоянном сопровождении самосознания: я мыслю. Этот акт самосознания, обуславливая, таким образом, всякий опыт, должен быть призван первейшим всякого опыта, т.е. трансцендентальным, и как таковой – в отличие от эмпирического сознания, изменчивого и случайного, – получает у Канта вышеприведенное название”<sup>20</sup>. По мнению Соловьева, Кант различал трансцендентального субъекта и субъекта эмпирического, но упоминал об этом вскользь, из-за чего у его последователей возникла ложная интерпретация его учения как эмпирико-психологического. Русский философ подчеркивал: “Необходимо решительно различать актуальное сознание (эмпирического) субъекта, т.е. его условное и перемежающееся мышление, которое никак не может служить основанием ни для собственного, ни для чужого бытия, от трансцендентального субъекта, или пребывающего и универсального ума, которого мышление, своими всеобщими и необходимыми формами и категориями, создает и определяет все предметы и явле-

<sup>15</sup> См.: Шуман А.Н. Указ. соч. С. 144, 149, 271.

<sup>16</sup> Там же. С. 30.

<sup>17</sup> Там же. С. 151.

<sup>18</sup> Суркова Н.Я. Указ. соч. С. 48.

<sup>19</sup> Слинин Я.А. Указ. соч. С. 73.

<sup>20</sup> Соловьев В.С. Кризис западной философии: против позитивистов // Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 28.

ния (а следовательно, и меня самого как явление) совершенно независимо от моих или чьих бы то ни было психологических состояний”<sup>21</sup>. Однако текстуально Соловьев свой тезис не подтвердил, а поэтому остается непонятным, на какие высказывания Канта он опирался, различая у последнего трансцендентального и эмпирического субъекта. Это же относится и к приведенным выше тезисам наших современников.

То, что ныне принято называть “кантовским трансцендентальным субъектом”, Г. Риккерт пытался прояснить при помощи понятия гносеологического субъекта, своеобразно истолковывая кантовское понятие “сознания вообще”. Гносеологический субъект «противоположен всему, что может стать объектом, следовательно, противоположен не только всем телам, но также всем индивидуальным жизням с включением “моей” в “моем сознании»<sup>22</sup>. Этот субъект, который есть “сознание в противоположность содержанию сознания, не может быть теперь назван моим сознанием, а только сознанием вообще”<sup>23</sup>. Если психофизический и психологический субъект индивидуальны, то гносеологический субъект возникает тогда, когда мы причисляем все индивидуальное к объекту и получаем таким образом сверхиндивидуального субъекта. Риккерт подчеркивает, что «материал науки находится в зависимости лишь от гносеологического субъекта и отсюда вытекает, что гносеологический “субъективизм”, утверждающий зависимость материи познания от представляющего субъекта, вовсе не должен упразднить сверхиндивидуальную общеобязательность и необходимость познавания, т.е. его объективность»<sup>24</sup>. К.С. Бакрадзе объясняет различие между кантовским и риккертским понятием “сознания вообще” следующим образом: «В теории Канта понятие “сознания вообще” [...] – это сознание, функции которого – категориальные синтезы, это закономерность, действующая как тождественная в глубине каждого человеческого сознания. Риккертское “сознание вообще” – не совокупность, не единство априорных форм; априорное – вне всякого сознания, оно

---

<sup>21</sup> Соловьев В.С. Кант // В 2 т. Т. 2. С. 472.

Сходную трактовку трансцендентального субъекта как такового см. у М.К. Мамардашвили (*Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1994. С. 10), а также у В.А. Лекторского, проводящего различия между трансцендентальным и коллективным субъектом (*Лекторский В.А.* Субъект, объект, познание. М., 1980, С. 282–283). Напротив, Я.А. Слинин трактует трансцендентального субъекта как личность и усматривает множество трансцендентальных субъектов (*Слинин Я.А.* Указ. соч. С. 83).

<sup>22</sup> Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. Киев, 1904. С. 36.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1904, С. 554–555.

трансцендентно “сознанию вообще”, оно ценно – форма, которая признается как должествование “гносеологическим”, “судящим” сознанием, и это признание каким-то чудом должно оформить содержание, придать содержанию предикат действительности, проще говоря, создать подлинную действительность, мир»<sup>25</sup>.

Ориентируясь в том числе на Риккерта, крайне показательное истолкование трансцендентального субъекта представил польский логик и философ К. Айдукевич: «Термины “сознание вообще”, “трансцендентальный субъект”, вводимые Кантом, не имеют у него – по крайней мере, насколько мне известно – вполне ясного смысла. Трансцендентальный субъект выступает как бы носителем категорий и принципов чистого разума. Помимо этого, он обладает таинственным единством, отражением которого является единство предметов, схватываемое познающим мышлением. Этот персонафицирующий термин “трансцендентальный субъект” и это заключенное в нем единство навязывали позднейшим философам мифологическую концепцию некоей сверхчеловеческой сущности, в которой – подобно единичным предметам в платоновской идее – участвуют индивидуальные психологические человеческие субъекты. В историческом развитии этой концепции отошла в тень загадочная персонафикация трансцендентального субъекта, а на первый план выдвинулась [...] ее функция. Трансцендентальный субъект перестал играть роль сверхиндивидуальной сущности, некоей надличностной духовной субстанции, а распался [...] на комплекс или систему понятий и суждений. Только эти понятия и суждения трансцендентального субъекта являются не психологическими явлениями, но понятиями и суждениями в логическом смысле. Согласно трансцендентальному идеализму действительный мир является, таким образом, только коррелятом определенных суждений в логическом смысле, т.е. идеальных значений определенных предложений, а не чьих-либо [психологических] процессов суждения. С такой концепцией трансцендентального идеализма мы встречаемся у неокантианцев как марбургской, так и баденской школ»<sup>26</sup>.

Если суммировать полученные свойства, то можно дать следующую характеристику трансцендентальному субъекту у Канта:

- трансцендентальное безусловно связано с субъективностью;
- понятие трансцендентального субъекта введено Кантом;

---

<sup>25</sup> *Бакрадзе К.С.* Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. Тбилиси, 1960. С. 353–354. См. также: Grünberg H. Über das Verhältnis von Theoretischem und Praktischem im transzendentalen Subjekt. Eine transzendentalphilosophische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von H. Rickerts Behandlung des Subjektproblems. Leipzig, 1926.

<sup>26</sup> *Айдукевич К.* Проблема трансцендентального идеализма в семантической формулировке // История философии. 2000. № 5. С. 163–164. См. также: *Порус В.Н.* Логическая семантика как инструмент критики трансцендентализма // Там же.



- Кант подробно описал трансцендентальный субъект;
- кантовский трансцендентальный субъект есть вместилище, резервуар априорных форм, универсального;
- трансцендентальный субъект Канта тождествен с трансцендентальной апперцепцией, чистой апперцепцией или с трансцендентальным единством апперцепции либо же является их носителем;
- трансцендентальное же единство апперцепции состоит в суждении “я мыслю”, сопровождающем все наши представления;
- кантовский трансцендентальный субъект есть “сознание вообще”;
- трансцендентальный субъект у Канта противоположен эмпирическому субъекту.

Поскольку мало кто из толкователей кантовского трансцендентального субъекта утруждал себя текстуальными подтверждениями своих тезисов, я возьму на себя их работу и попробую ответить на вопрос, а есть ли в кантовских текстах нечто, соответствующее данным утверждениям. Это исследование носило бы, пожалуй, сухой и буквоедский характер, если бы из приведенных выше характеристик “кантовского трансцендентального субъекта” не делались некоторые далеко идущие выводы. А звучат они приблизительно так: трансцендентальный субъект Канта есть субъект математики и естествознания, он противоположен живой, чувствующей и волящей личности. Низведя человека до трансцендентального субъекта, Кант забыл о человеческой индивидуальности и неповторимости и извратил само понятие человека. Насколько же все эти обвинения справедливы?

## II

Понятие трансцендентального, возникшее задолго до Канта, в своей классической форме означало надкатегориальные характеристики сущего и с субъективностью никак не было связано<sup>27</sup>. Однако подобное можно утверждать не только в отношении Фомы Аквинского или Дунса Скота. И у самого Канта неразрывная связь трансцендентального и субъективного далеко не такая очевидная. Тем, кто в этом сомневается, я бы посоветовал поразмыслить над тем, как можно истолковать, например, утверждения Канта о трансцендентальной идеальности пространства<sup>28</sup>, трансцендентальном примене-

<sup>27</sup> Об этом подробнее см.: *Круглов А.Н.* Трансцендентализм в философии. М., 2000.

<sup>28</sup> См.: *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 53–54. (Далее: КЧР); *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. В 44 S. 58, В 53. Кантовские сочинения на немецком языке за исключением писем и черновых набросков цитируются по изданию В. Вайшеделя: по приведенной там оригинальной пагинации (А – первое издание, В – второе), см.: *Kant I.* Werke in zehn Bänden. Darmstadt, 1983.

нии понятия<sup>29</sup>, непознаваемости трансцендентального объекта<sup>30</sup>, трансцендентальном познании Бога<sup>31</sup>, трансцендентальном совершенстве каждой вещи своего рода<sup>32</sup>, трансцендентальном совершенстве и трансцендентальных критериях возможности всякой вещи<sup>33</sup>, трансцендентальном определении вещи в отношении ее сущности<sup>34</sup>, трансцендентальном свойстве вещи<sup>35</sup> и т.д.

Тем не менее, несмотря на довольно явные следы средневекового значения трансцендентальности у Канта, по всей вероятности, именно он и оказался тем мыслителем, который ввел новое понятие трансцендентального субъекта – по крайней мере, этого нельзя утверждать ни об одном из его значительных предшественников, употреблявших понятие трансцендентального. В связи с этим на сегодняшнем уровне историко-философской науки Канта можно считать первооткрывателем трансцендентального субъекта. Но какое значение вкладывал кенигсбергский мудрец в это понятие?

---

<sup>29</sup> КЧР.С. 187, В 297.

<sup>30</sup> Ibid. S. 64, В 63.

<sup>31</sup> Ibid. S. 493, В 874.

<sup>32</sup> *Kant И.* Критика практического разума // Соч.: В 8 т / Под ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 4. С. 422; *Kant I.* Kritik der praktischen Vernunft. A 70. Сочинения Канта на русском языке за исключением “Критики чистого разума” и черновых набросков будут цитироваться по изданию Гулыги.

<sup>33</sup> Kant’s gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. B., 1928. Bd. XVIII. S. 339, Refl. 5734.

<sup>34</sup> Ibid. S. 340, Refl. 5738.

<sup>35</sup> Ibid. S. 341, Refl. 5741. Русский перевод приведенных набросков см.: *Кант И.* Из рукописного наследия (Материалы к “критике чистого разума”, *Opus postumum*). М., 2000. С. 253–254.

Датировка этих черновых набросков, приводимая Э. Адикесом, вызывает большие сомнения. Все три высказывания несут на себе отчетливый отпечаток вольфианской философии, особенно в ее изложении А.Г. Баумгартеном. С чисто содержательной точки зрения представляется крайне маловероятным, чтобы Кант в период между 1785–1788 гг. (а именно этим периодом датирует Адикес Refl. 5738, 5741), т.е. в эпоху расцвета своего критического творчества, повторял учебные положения “Метафизики” Баумгартена, идущие вразрез с одним из центральных понятий его критической философии. Предположительная датировка Refl. 5734 между 1776 и 1779 гг. представляется гораздо более убедительной.

О приведенных выше значениях трансцендентальности у Канта см. также: *Leisegang H.* Über die Behandlung des scholastischen Satzes: “Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum” und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft // Kant-Studien. 1915 Bd. 20. S. 405, Anm.; *Gideon A.* Der Begriff transzendental in Kants Kritik der reinen Vernunft. Marburg, 1903. S. 142–144. ND: Darmstadt, 1977; *Martin G.* Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie. Köln, 1958. S. 47, 240–241; *Heimsoeth H.* Transzendente Dialektik: Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Bd. 1. B., 1966. S. 11, Anm., 13, Anm.; *Hinske N.* Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant. Stuttgart, 1970. S. 34; и др.

Насколько мне известно, понятие трансцендентального субъекта из всех печатных работ Канта встречается только лишь в “Критике чистого разума”. В ней же данное понятие употреблено всего восемь раз<sup>36</sup>, а один раз – выражение “трансцендентальное понятие субъекта”<sup>37</sup>. Весьма показательны и те разделы, в которых Кант использует данное понятие: шесть из девяти раз “трансцендентальный субъект” присутствует в разделе о паралогизмах чистого разума, причем три раза из них – только в первом, а один раз – только во втором издании. Оставшиеся три раза понятие трансцендентального субъекта можно встретить в обоих первых изданиях в разделе об антиномиях чистого разума. Все это, по крайней мере, внешне совсем не похоже на подробное описание трансцендентального субъекта. Так ли обстоит дело и в содержательном отношении, еще предстоит выяснить.

О трансцендентальном понятии субъекта Кант единственный раз говорит в связи с трансцендентальной (субъективной) реальностью чистых понятий разума<sup>38</sup>. Он выделяет так называемый трансцендентальный паралогизм – заключение “от трансцендентального понятия субъекта, не содержащего в себе ничего многообразного, к абсолютному единству самого этого субъекта”<sup>39</sup>, о котором таким путем нельзя иметь никакого понятия. В первом издании “Критики чистого разума” (1781), все в том же разделе о паралогизме чистого разума Кант, критикуя трансцендентальную психологию, трижды говорит о трансцендентальном субъекте в неустоявшемся значении, которое, равно как и эти три высказывания, исчезнет во втором издании “Критики чистого разума” (1787). По всей видимости, здесь трансцендентальный субъект воспринимается им как некий логический субъект мышления, некое логическое значение Я. Трансцендентальная психология “выдает нам постоянный логический субъект мышления за знание о реальном субъекте присущности, между тем как об этом субъекте мы не имеем и не можем иметь никакого знания; дело в том, что единственно лишь сознание превращает все представления в мысли; поэтому все наши восприятия должны встречаться в нем как в трансцендентальном субъекте, и кроме этого логического значения Я, у нас нет никакого знания о субъекте самом по себе, который служит субстратом и этого трансцендентального субъекта, и всякой мысли”<sup>40</sup>. Весьма примечательно, однако, что Кант напрямую соотносит этого трансцендентального субъекта с субъектом как вещью в себе, а кроме того, особо подчеркивает от-

---

<sup>36</sup> КЧР. С. 519, А 350; С. 521, А 355; С. 243, В 404/А 346; С. 254, В 427; С. 299, примеч., В 506 Anm./А 478 Anm.; С. 306, В 520/А 492; С. 334, В 573/А 545.

<sup>37</sup> Там же. С. 240, В 397–398/А 340.

<sup>38</sup> Там же. С. 239, В 397/А 339.

<sup>39</sup> Там же. С. 240, В 397–398/А 340.

<sup>40</sup> Там же. С. 519, А 350.

существование какого-либо знания о нем и даже самой ее возможности: “Посредством Я, причастного ко всякой мысли, субъект присущности обозначается только трансцендентально, так что мы не замечаем никаких свойств его или вообще ничего не знаем о нем и не понимаем его. Этот субъект обозначает нечто вообще (трансцендентальный субъект), представление о чем во всяком случае должно быть простым именно потому, что оно вовсе не определено, да и вообще ничего нельзя представить себе более просто, чем понятием одного лишь нечто”<sup>41</sup>.

Этот мотив неизвестности трансцендентального субъекта, дополненный нотками его непознаваемости, еще более усилится во втором издании “Критики чистого разума”: “Посредством этого Я, или Он, или Оно (вещь), которое мыслит, представляется не что иное, как трансцендентальный субъект мысли =  $x$ , который познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия”<sup>42</sup>. О крайне редком использовании Кантом понятия трансцендентального субъекта, недостаточном для его “подробного описания”, уже было сказано. Теперь же вполне понятна и содержательная причина сего обстоятельства: о трансцендентальном субъекте можно сказать лишь то, что он есть “нечто”, что он =  $x$ . И если в исчезнувших из второго издания “Критики чистого разума” высказываниях еще проводилась некоторая граница между “трансцендентальным субъектом” как логическим субъектом и субъектом самим по себе как его субстратом, то во втором издании это различие практически стерлось, и Кант стал истолковывать трансцендентального субъекта как субъекта самого по себе, как субстанцию: “Я мыслю самого себя ради некоторого возможного опыта, абстрагируюсь еще от всякого действительного опыта, и заключаю отсюда, что могу сознавать свое существование также вне опыта и вне его эмпирических условий. Следовательно, я смешиваю возможное абстрагирование от моего эмпирически определенного существования с мнимым сознанием возможности обособленного существования моего мыслящего Я и воображаю, будто познаю субстанциальное в себе как трансцендентальный субъект, между тем как [в действительности] я мыслю только единство сознания, лежащее в основе всякого определения как одной лишь формы познания”<sup>43</sup>.

Трактовка трансцендентального субъекта как вещи самой по себе в отличие от явления еще более отчетливо проступает на страницах раздела об антиномиях чистого разума. Здесь Кант, в частности, прямо заявляет, что вопросы трансцендентальной психологии “касаются трансцендентального субъекта всех внутренних явлений, кото-

---

<sup>41</sup> Там же. С. 521, А 355.

<sup>42</sup> Там же. С. 243, В 404/А 346.

<sup>43</sup> Там же. С. 254, В 426–427.

рый сам не есть явление и, следовательно, не дан как предмет и в отношении которого ни одна из категорий не находит условий для своего применения”<sup>44</sup>. Оказывается, что категории не только не вмещаются в трансцендентальном субъекте, но и вовсе к нему неприменимы, ибо он не есть явление. Это же имеет силу, разумеется, и в отношении времени и пространства: “Но само это пространство и время, а вместе с ними и все явления суть сами по себе не вещи, а только представления и не могут существовать вне нашей души; даже внутреннее и чувственное созерцание нашей души (как предмета сознания), определения которой представляются через последовательность различных состояний во времени, также не есть Я в собственном смысле, как оно существует само по себе, или трансцендентальный субъект, а есть лишь явление, данное чувственности этой неизвестной нам сущности. Наличие этого внутреннего явления как вещи, существующей самой по себе в таком виде, нельзя допустить, потому что условием его служит время, которое не может быть определением какой бы то ни было вещи самой по себе”<sup>45</sup>. Согласно кантовскому учению, “внутреннее чувство представляет сознанию даже и нас самих только так, как мы себе являемся, а не как мы существуем сами по себе”<sup>46</sup>. А нас, существующих самих по себе, Кант и называет “трансцендентальным субъектом”. Терминология эта, идущая несколько вразрез с приводимыми самим Кантом в “Критике чистого разума” дефинициями трансцендентального, вполне объяснима, если принять во внимание старое схоластическое значение трансцендентальности, о котором Кант с достоверностью знал. Кстати, сходным образом немецкий мыслитель высказывается и о трансцендентальном объекте<sup>47</sup>.

Тем, кому подобная интерпретация кажется чем-то из ряда вон выходящим, я бы посоветовал обратить внимание на некоторые сочинения мыслителей прошлого, внимательно читавших кантовские тексты. Так, Э. фон Гартман отмечал, что Кант “запрещает трансцендентальное употребление форм созерцания и категорий, т.е. их отношение к трансцендентному, и понимает под “трансцендентальным объектом” (resp. субъектом) такой объект (resp. субъект), который мыслится отнесенным к корреспондирующему ему трансцен-

<sup>44</sup> Там же. С. 299 прим. В 506 Anm./A 478 Anm.

<sup>45</sup> Там же. С. 306–307, В 520/A 492.

<sup>46</sup> Там же. С. 111, В 152.

<sup>47</sup> См.: Там же. С. 308, В 522/A 494; С. 516, А 250; С. 526, А 366; см. об этом также: *Staudinger F.* Zur Durchführung des Transzendentalbegriffes // *Kant-Studien*. 1920. Bd. 24; *Seidl H.* Bemerkungen zu Ding an sich und transzendentalen Gegenstand in Kants Kritik der reinen Vernunft // *Ibid.* 1972. Bd. 63. S. 313; *Allison H.E.* Kant's Concept of the Transcendental Object // *Ibid.* 1968. Bd. 59. S. 182–183; *Honnfelder L.* Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Pierce). Hamburg, 1990. S. 453–454.

дентному, к лежащей в основе его явления вещи в себе”<sup>48</sup>. В другом же месте он выразился еще более отчетливо: “Как трансцендентальный объект должен быть чем-то скрытым за объектом явления, которое только и должно придавать ему (объекту явления. – А.К.) объективную реальность, так и трансцендентальный субъект должен быть скрытым за объектом явления *x*, который придает последнему, однако, свою реальность. Поэтому трансцендентальный субъект, так же как и другой трансцендентальный объект не даны как предметы, поскольку данным может быть только созерцание или явление”<sup>49</sup>.

Из всех приведенных выше высказываний Канта совершенно недвусмысленно следует, что трансцендентальный субъект не является никаким вместилищем и резервуаром априорных форм чувственности и рассудка, которые к нему как вещи в себе вовсе неприменимы. По этой же причине не является он и носителем трансцендентальной или чистой апперцепции или ее единства. Столь же несостоятельно и расхожее убеждение в тождестве кантовского трансцендентального субъекта с трансцендентальной апперцепцией, чистой апперцепцией или с трансцендентальным единством апперцепции. Довольно показательно, что в аналитике понятий, в которой Кант и обсуждает трансцендентальное единство апперцепции, философ ни разу не упомянул трансцендентального субъекта. Вспоминал же он его, напротив, преимущественно в разделе о паралогизмах чистого разума, в которых Кант критикует представления о субстанциальности души.

Что же давало основания исследователям тем не менее утверждать тождество трансцендентального единства апперцепции и трансцендентального субъекта у Канта? Я скажу лишь о двух возможных причинах. Первая состоит в словесном сходстве: в обоих терминах речь идет о трансцендентальном. Однако в таком случае с тем же успехом трансцендентальным субъектом можно назвать и любого преподавателя, рассказывающего студентам о трансцендентальной эстетике, ибо словесное сходство и здесь налицо. Вторая же причина может состоять в превратном понимании самого трансцендентального единства апперцепции как сопровождающего все наши представления суждения “я мыслю”, от которого можно хотя бы прийти к понятию субъекта. Однако помимо того, что вещи самой по себе трудно приписать трансцендентальное единство апперцепции, в подобной интерпретации возникают и иные трудности. Единству апперцепции Кант посвятил § 16–18 “Критики чистого разума”<sup>50</sup>. В § 16<sup>51</sup> Кант говорит как об апперцепции, так и о са-

---

<sup>48</sup> *Hartmann E. v. Kritische Grundlegung des transzendenten Realismus. B., 1875. S. XV.*

<sup>49</sup> *Ibid. S. 30–31.* О понимании трансцендентального субъекта у Канта как “вещи в себе” см. также: *Лекторский В.А.* Указ. соч. С. 99.

<sup>50</sup> Различий в редакции первого и второго издания “Критики чистого разума” я в данной статье касаться не буду.

<sup>51</sup> См.: КЧР. С. 100–102, В 131–136.

мосознании. По всей видимости, для него это – синонимы. Кроме того, он выделяет чистую апперцепцию или первоначальную апперцепцию, единство которой называется им трансцендентальным единством самосознания. Наконец, немецкий философ различает еще аналитическое единство сознания (апперцепции) и синтетическое единство апперцепции. Данное противопоставление<sup>52</sup> свидетельствует, что Кант не всегда делает различие между сознанием и апперцепцией (самосознанием). В § 17 к приведенной терминологии кенигсбергский философ добавляет еще и синтетическое единство апперцепции<sup>53</sup>. Несмотря на всю запутанность терминологии, у Канта, по всей видимости, выделяются два разных единства апперцепции. Одно из них – первоначально-синтетическое единство апперцепции, которое и состоит в сопровождении суждения “я мыслю” всех моих представлений. Именно так и озаглавлен § 16 трансцендентальной аналитики. Вероятно, об этом же единстве речь идет и в § 17 указанного раздела. А вот трансцендентальное единство апперцепции появляется уже в § 18 об объективном единстве самосознания. И состоит оно, в отличие от первоначально-синтетического единства апперцепции, не в суждении “я мыслю”, а в том единстве, “благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте”<sup>54</sup>. И не в трансцендентальном, а в первоначально-синтетическом единстве апперцепции Кант усматривает “высший пункт” применения рассудка, логики и трансцендентальной философии<sup>55</sup>. А это первоначально-синтетическое единство апперцепции не имеет с трансцендентальным субъектом даже словесного сходства.

Если же попытаться найти в кантовских текстах нечто, что соответствует расхожим представлениям о так называемом “кантовском трансцендентальном субъекте”, то ближе всего к ним, пожалуй, стоит понятие “сознания вообще”, о котором идет речь в § 20 “Пролегоменов”<sup>56</sup>. Его можно понять как очищенное от эмпирического и индивидуального сознание, в определенной мере присущее всем инди-

<sup>52</sup> См.: Там же. С. 101 примеч., В 134 Anm.

<sup>53</sup> См.: Там же. С. 102, В 136.

<sup>54</sup> Там же. С. 104, В 139.

<sup>55</sup> См.: Там же. С. 101, примеч., В 134 Anm.

<sup>56</sup> См.: *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука. Т. 4. С. 57, А 81. Об этом кантовском понятии и его дальнейшем развитии см.: *Amrhein H.* Kants Lehre vom “Bewusstsein überhaupt” und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart. 1909. ND: Würzburg, 1966; *Riehl A.* Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig, 1887. Bd. 2 (2). S. 164; *Виндельбанд В.* Что такое философия // *Виндельбанд В.* Избранное: Дух и история. М., 1995. С. 52; *Münch F.* Erlebnis und Geltung: Eine systematische Untersuchung zur Transzendentalphilosophie als Weltanschauung. B., 1913. S. 154; *Husserl E.* Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie / *Husserliana*. Den Haag, 1956. Bd. 7. S. 235; *Selling M.* Studien zur Geschichte der Transzendental-Philosophie. Lund, 1938. S. 63.

видам и делающее возможным априорное познание, любое познание вообще, равно как и опыт. Однако нет никаких оснований отождествлять собственное кантовское понятие трансцендентального субъекта с его же понятием сознания вообще. Кроме того, не стоит упускать из виду, что даже и сконструированный таким образом “трансцендентальный субъект” не так уж резко противоположен субъекту эмпирическому. Так, в метафизическом истолковании пространства Кант, например, замечает, что нельзя представить себе отсутствие пространства<sup>57</sup>. Это, равно как и ряд других рассуждений трудно проинтерпретировать направленными на так называемого “трансцендентального субъекта”. Скорее, речь идет об эмпирическом субъекте в той мере, в какой он совпадает с трансцендентальным.

### III

Имелись ли какие-то исторические предпосылки для тех некорректных толкований трансцендентального субъекта у Канта, о которых шла речь в начале статьи<sup>58</sup>? Во-первых, стоит назвать некоторых представителей неокантианства, которые развивали кантовское понятие сознания вообще. Но еще большее влияние оказал на весьма странную интерпретацию так называемого кантовского “трансцендентального субъекта” Э. Гуссерль и его последователи. Немецкий феноменолог исключительно часто применял термин “трансцендентальный” в отношении философии, феноменологии, логики, идеализма, Я, сознания, субъективности, анализа, редукции, метода, опыта и др., однако так ни разу вразумительно и не объяснил, как же он понимает данный термин. В лучшем случае, Гуссерль заявлял, что трансцендентально-философскими проблемами являются проблемы, произрастающие из соотношения трансцендентального и

<sup>57</sup> КЧР. С. 50–51, В 37–41/А 24–28.

<sup>58</sup> А наиболее корректной из них оказывается интерпретация Соловьева: во-первых, указанием на различие нас как вещи в себе и как явления, во-вторых, пониманием этической подоплеки данной проблематики у Канта. Насколько тонко Соловьев понимал Канта, показывают и некоторые детали его перевода “Прологоменов” на русский язык. Так, понятие “Kausalität der Ursache” (А 151 и др.) русский философ передает как “производительность причины”, “производительную силу причины”, “причину в своей действующей силе” (*Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / Пер. В.С. Соловьева. М., 1993. С. 143). Исправление удачно найденного Соловьевым перевода данных выражений в последующих изданиях на “каузальность причины”, а самого понятия “каузальности” – на “причинность” (см.: *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука, Т. 4. С. 106–107) серьезно затемнило довольно сложное кантовское понятие каузальности. Об этом подробнее см.: *Krouglov A.N.* Die Kausalität im Denken Kants // *Quaestio: Jahrbuch der Geschichte der Philosophie.* Brepols, 2002. Bd. 2: La causalità. Causality. La causalité. Die Kausalität.



трансцендентного, а Я, несущее в себе мир как значимый смысл, является трансцендентальным<sup>59</sup>. Связь же с Кантом он прояснял следующим образом: «Мое заимствование кантовского слова “трансцендентальный” при всей отдаленности от основных предпосылок, ведущих проблем и методов Канта фактически опиралось с самого начала на обоснованное убеждение, согласно которому все смысловые проблемы [...] можно свести к этой основной науке, которую Кант и его последователи теоретически переработали под названием трансцендентальной [науки]»<sup>60</sup>.

Развивая это понимание, Гуссерль подчеркивал, что «словосочетание “трансцендентальная философия” стало со времен Канта употребительным, а именно как всеобщее название для универсальных философий, понятия которых ориентируются на кантовский тип. Я сам употребляю слово “трансцендентальный” в самом широком смысле для [...] такого оригинального мотива, который благодаря Декарту является смыслопридающим во всех нововременных философиях и во всех них приходит [...] к самому себе [...] Это мотив обращаящегося назад вопрошания о последних источниках всех познавательных образований, самоосмысления познающим самого себя и своей познающей жизни [...] это мотив чисто обоснованной из этого источника, окончательно обоснованной универсальной философии. Этот источник имеет название Я-сам со всей моей действительной и возможной познавательной жизнью, в конце концов, со всей моей жизнью вообще. Вся трансцендентальная проблематика кружится вокруг отношения этого моего Я-его – к тому, что, само собой разумеется, для этого полагается: к душе, а затем снова вокруг отношения этого Я и жизни моего сознания – к миру»<sup>61</sup>. Размыв и без того далеко неоднозначное и многослойное понятие трансцендентального у Канта и теснейшим образом связав его с “Я” и субъективностью<sup>62</sup>, Гуссерль, а, в особенности, его последователи стали применять эту терминологию к кантовским текстам, как если бы она принадлежала самому кенигсбергскому философу<sup>63</sup>, что, веро-

<sup>59</sup> См.: *Husserl E. Cartesianische Meditationen // Husserliana. Den Haag, 1950. Bd. 1. S. 65.*

<sup>60</sup> *Husserl E. Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie, S. 230–231.*

<sup>61</sup> *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie // Husserliana. Den Haag, 1954. Bd. 6. S. 100–101. См. также: Husserl E. Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie. S. 281–282.*

<sup>62</sup> М. Хоссенфельдер не без оснований писала о “злоупотреблении” и “насилии” над идеей трансцендентальной философии в феноменологии, см.: *Hossenfelder M. Kants Idee der Transzendentalphilosophie und ihr Mißbrauch in Phänomenologie, Historik und Hermeneutik // Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft, 1781–1981. / Hvsrg. v. I. Heidemann, W. Ritzel. B., 1981.*

<sup>63</sup> Даже в солиднейшем “Историческом словаре философии” статья о трансцендентальном субъекте написана преимущественно на основе послекантовских интерпретаций, хотя и с упоминанием некоторых отклоняющихся от них кантовских значений, см.: *Halbfass W. Subjekt, transzendentales // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsrg. v. J. Ritter, K. Grunder. Basel, 1998. Bd. 10. S. 400.*

ятно, и привело в конце концов к распространенным представлениям о так называемом “трансцендентальном субъекте” у Канта. На собственно же кантовское значение понятий внимание практически не обращалось. А произошло это, вероятно, еще и потому, что Гуссерль пошел по стопам Фихте и Шеллинга, утверждая, что понимает трансцендентальную философию Канта лучше его основателя, и считая, что в своем учении воплощает истинный смысл кантовской философии: «мы должны с самого начала выйти за рамки всех “метафизических” в дурном смысле слова составных частей критики разума (как учение о вещи в себе, учение об *intellectus archetypus*, мифология трансцендентальной апперцепции или “сознания вообще”), которые противоречат феноменологическому трансцендентализму, а поэтому и наиболее глубокому смыслу и праву кантовского трансцендентализма»<sup>64</sup>. Некоторые же последователи Гуссерля проводят, вероятно, некую деструкцию, переписывая историю философии в феноменологическом духе.

В завершение хотелось бы вернуться к обвинениям Канта, выдвигаемым на основе превратно истолкованного трансцендентального субъекта, а именно, что трансцендентальный субъект Канта есть субъект математики и естествознания, противоположный живой, чувствующей и волящей личности, и извращает само понятие человека. Даже если бы трансцендентальный субъект у Канта и характеризовался теми расхожими чертами, которые не находят подтверждения в кантовских текстах, стоит напомнить о знаменитых четырех вопросах Канта из его лекций по логике<sup>65</sup>, которые кочуют из книги в книгу. “Трансцендентальный субъект математики и естествознания” в лучшем случае оказывается частью ответа только лишь на первый вопрос: что я могу знать? Значение дедукции категорий со знаменитыми единствами апперцепции, одного из главных источников некорректных толкований трансцендентального субъекта у Канта, сильно переоценено. Кант действительно подчеркнул ее исключительную важность, глубину и трудоемкость, однако для познания рассудка – одной из познавательных способностей, причем не самой главной<sup>66</sup>. Для ответа на вопрос о человеке необходимо задаться по меньшей мере еще двумя вопросами<sup>67</sup>. И никакой “транс-

---

<sup>64</sup> *Husserl E.* Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie. S. 235; см. также: *Husserl E.* Zur Auseinandersetzung meiner transzendentalen Phänomenologie mit Kants Transzendentalphilosophie // *Husserliana*. Den Haag, 1956. Bd. 7. S. 390.

<sup>65</sup> См.: *Кант И.* Логика. Изд. Г.Б. Йеше, Т. 8. С. 280, А 25; *Кант И.* Письмо Штейдлинду от 4 мая 1793 года // *Кант И.* Соч.: В 8 т. Т. 8. С. 554. *Kant's gesammelte Schriften*. B., 1922. Bd. XI. S. 429.

<sup>66</sup> См.: КЧР. С. 10–11, А XVI.

<sup>67</sup> Можно спорить о том, действительно ли кантовская “Антропология с прагматической точки зрения” является его полноценным ответом на вопрос о человеке – по крайней мере, в этических сочинениях Канта можно усмотреть куда более глубокие антропологические прозрения. Однако вряд ли есть пред-

цендентальный субъект математики и естествознания” никак не вяжется с вопросами: что я должен? – делать и на что я могу надеяться? Кстати, при ответе на второй вопрос на первый план и выходит то самое “волящее”, в отсутствии которого некоторые так упрекают Канта.

У Канта действительно существовало понятие трансцендентального субъекта. Более того, похоже, именно он и явился тем мыслителем, который впервые ввел данный термин. Но только понимал Кант трансцендентальный субъект существенно иначе, нежели это представляется большинству интерпретаторов. И в этом не трудно убедиться, если взглянуть на те немногие кантовские высказывания, в которых мыслитель употребляет данное понятие. Все они, кроме одного, намеренно приведены выше. Последнее же кантовское высказывание о трансцендентальном субъекте в “Критике чистого разума”, пожалуй, лучше всего позволяет понять мотивы именно такого кантовского истолкования трансцендентального субъекта, а равно и человека, ибо в нем идет речь о том, кто же является субъектом человеческой свободы: “Действующий таким образом субъект как *causa phaenomenon* был бы неразрывно связан с природой зависимостью всех своих действий, и только *poenomen* этого субъекта (со всей его причинностью в явлении) содержал бы в себе какие-то условия, которые следовало бы рассматривать как чисто умопостигаемые, если бы мы пожелали подняться от эмпирического предмета к трансцендентальному. Действительно, если мы следуем правилам природы только в том, что может быть причиной среди явлений, то нам нечего беспокоиться о том, какое основание этих явлений и их связи мыслится в трансцендентальном субъекте, который нам эмпирически неизвестен. Это умопостигаемое основание вовсе не затрагивает эмпирических вопросов и касается разве только мышления в чистом рассудке; и хотя результат этого мышления и действия чистого рассудка встречается в явлениях, тем не менее необходимо, чтобы их можно было полностью объяснить из их причины в явлении на основании законов природы, следуя чисто эмпирическому характеру их как высшему основанию для объяснения и не обращая внимания на умопостигаемый характер, составляющий трансцендентальную при-

---

мет для спора в утверждении, что одна “Критика чистого разума” не является всесторонним ответом на вопрос о человеке ни по замыслу, ни по содержанию. Издеваться же над “Антропологией” Канта в духе Н.Ф. Федорова вряд ли справедливо (см.: *Федоров Н.Ф.* Иго Канта // Соч. М., 1982. С. 535–536; *Он же.* Кантизм как сущность германизма // Там же. С. 539). Федоров не учитывает лекционного характера этого кантовского произведения, структура которого к тому же обусловлена разделом о психологии “Метафизики” А.Г. Баумгартена. Об этом подробнее см.: *Hinske N.* Kant und Alexander Gottlieb Baumgarten: Ein leider unerledigtes Thema der Anthropologie Kants // *Aufklärung: Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, 2002. Bd. 14.

чину эмпирического характера и совершенно неизвестный нам, за исключением лишь того, что он указывается эмпирическим характером как своим чувственным знаком<sup>68</sup>. Таким образом, кантовское понятие трансцендентального субъекта вне времени, пространства и категорий, как ноумена или вещи в себе и позволяет утвердить человеческую свободу. И, если я правильно понимаю мысль Канта, именно это и волновало его в первую очередь, а не, сами по себе, важные задачи обоснования чистого естествознания или математики.

Из непознаваемости же трансцендентального субъекта Кант делает еще один крайне важный для человека вывод: “Истинная моральность поступков (заслуга и вина) остается для нас совершенно скрытой, даже в нашем собственном поведении. Свою вменяемость мы можем относить только к эмпирическому характеру. Но что в поступках есть чистый результат свободы и что результат одной лишь природы, а также имеющих не по нашей вине недостатков темперамента или его удачных свойств (*merito fortunae*) – никто не может раскрыть и потому не может судить об этом со всей справедливостью<sup>69</sup>. И именно в свободе и проблемах истинной моральности и коренятся главные свойства и черты трансцендентального субъекта у Канта.

---

<sup>68</sup> КЧР. С. 334, В 573/A 545.

<sup>69</sup> КЧР. С. 337, примеч., В 579 Anm./A 551 Anm. Н. Хинске справедливо указывает на параллели этого высказывания с Евангелием от Матфея (7:1, “не судите, да не судимы будете”). См.: *Хинске Н.* Кантовское разрешение антиномии свободы или неприкосновенное ядро совести // *Вопр. философии.* 2005. № 1.

В.Н. Станкевич в своих письмах к М.А. Бакунину неоднократно жаловался на то, что понимать кантовскую “Критику чистого разума” ему мешает недостаточное знание психологической терминологии. Вынес он от знакомства с кантовскими произведениями не так уж и много (см.: *Станкевич Н.В.* Письма М.А. Бакунину от 4, 7, 12, 15 и 16 ноября 1835 г. // *Переписка Николая Владимировича Станкевича, 1830–1840* / Ред. А. Станкевич. М., 1914. С. 577–589; см. также: *Он же.* Письмо Я.М. Неверову от 10 ноября 1835 г. // Там же. С. 337; *Он же.* Письмо Л.А. Бакуниной от 17 января 1837 г. // Там же. С. 505). Совершенно иначе читал “Критику чистого разума” Л.Н. Толстой. Хранящийся и ныне в Ясной Поляне личный экземпляр этой книги на французском языке дает представление о характере работы Толстого с данным произведением (заметки Канта опубликованы также в: Библиотека Льва Николаевича Толстого в Ясной Поляне: Библиографическое описание. III: Книги на иностранных языках, ч. 1. А–L. Тула, 1999. С. 553–558.). И если в учении об элементах Толстой не оставил практически никаких заметок, то учение о методе русский писатель прочитал крайне внимательно. В отличие от Станкевича и многих других, его интересовала не терминология и не сугубо профессиональные философские тонкости, а экзистенциальная основа и глубинный смысл произведения. Самое удивительное, что, пропустив все головомные трудности “Критики чистого разума”, Толстой тем не менее вычленил ее наиболее глубинные идеи. И приведенное высказывание Канта настолько поразило Толстого, что он включил его в сборник избранных мыслей Канта (см.: *Мысли Иммануила Канта, выбранные Л.Н. Толстым* // Пер. с нем. С.А. Порецкого. М., 1906. С. 48).

# ИДЕИ ЭТИКИ КАТЕГОРИЧЕСКОГО ИМПЕРАТИВА В РОССИЙСКОЙ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX ВЕКА\*

*Н.А. Куценко*

Философия морали в своем развитии в рамках немецкой классической философии называлась не только “практической философией”, она получила и оригинальное наименование “этика категорического императива”, разработка которой присутствует прежде всего в философских системах Канта и Фихте. Поэтому для нашего обзора имеет смысл разделить практическую философию, систематизирующую этику, и методологическую философию, систематизирующую гносеологию. Данное разделение не затрагивает собственно диалектику мыслительного процесса, отраженную в немецкой классической философии (НКФ), а подчеркивает приоритет этического интереса над гносеологическим, поскольку философские системы Канта и Фихте направлены прежде всего на обоснование свободы человеческого выбора как в области осмысления такового, так и в области конкретного действия-поступка.

Внимание к этическим системам Канта и Фихте в Российской империи и, в частности, на Украине, накопившей к началу XIX в. полуторавековой опыт профессионального преподавания философии в Киево-Могилянской академии, было весьма велико. Тезис о незначительном влиянии учения Канта и Фихте на отечественную философскую мысль по сравнению с учением Гегеля и Шеллинга, некогда бытовавший в советской философской литературе, кажется нам не совсем верным и, по всей видимости, он уже себя изжил<sup>1</sup>. Тем более не следует говорить про неприятие их идеализма<sup>2</sup>. Мы считаем своей задачей подтвердить высокую восприимчивость отечественной философской культуры к достижениям НКФ, особенно ее этического среза и считаем, что в обозначенный период важнейшие идеи этики категорического императива легли на благодатную почву профессиональной отечественной философской аудитории, как в университетской, так и в духовно-академической среде, открыв широкие перспективы для размышлений и выстраивания своих оригинальных умозаключений и даже идейных направлений. Собранный материал основан на работе с документами и архивными материалами, редкими коллекционными изданиями середины XIX в., с рукописным наследием преподавателей духовных академий, содержащий богатейшую научную информацию по данному вопросу, и заметим,

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, грант 03-03-00140а.

что только сегодня оно (это наследие) начинает привлекать к себе заинтересованных исследователей. В качестве примера этого в приложении приведены обширные выдержки из весьма показательного сочинения студента Киевской духовной академии (КДА) Серафима Серафимова, относящегося к 30-м годам XIX в., впоследствии его автор стал профессором этой академии, а позже – известным российским архиереем.

Начало знакомства с НКФ в России, в частности на ее южных и юго-западных землях, связано с восприятием этики и гносеологии Канта, которые отечественный читатель воспринял как полный контраст по сравнению с французской философией, поскольку они заменили абстрактный эмпиризм строгой метафизикой. Кроме научных предпосылок “переориентации” на немецкую философскую мысль была и политическая – усиление в Российской империи реакции после французской революции и прихода к власти Наполеона. Но главной причиной была “интернациональная” философская позиция Канта и Фихте, которые стали прямыми продолжателями гуманистических идей французских просветителей, поскольку дали новое теоретическое развитие идее свободы, ставшее интеллектуальным достоянием всего человечества на все времена.

Во французском материализме свобода провозглашалась, поэтому свободная самодеятельность человека рассматривалась не в процессе доказательства и обоснования этой свободы, а как следствие результатов воспитания, влияния среды, чувств и так далее. Для перехода от метафизической к диалектической теории свободы и был так необходим скептицизм Канта. Здесь особо явно просматривается уникальность его значения: каждый, кто размышлял о морали после Канта, в том числе и в духовно-академической среде, должен был выразить свое отношение к соответствующим вопросам, поставленным критической философией, и ответам на них. К тому же содержание Кантовой философии не следует соединять с ее влиянием, как не следует соединять последствия ее восприятия с изучением ее распространения. Для того чтобы провести более или менее глубокий анализ критики православными богословами, занимающимися философской проблематикой, “Критик” Канта и философского наследия других представителей НКФ, необходимо углубиться в самую суть противостояния, а именно – в богословско-догматические баталии ортодоксов с протестантами, но данная тема относится, скорее, к области церковной истории, хотя не чужда и истории философии. Заметим, что сам Иммануил Кант волею судьбы оказался вовлечен в этот “бессмертный” спор, не имеющий победителей, поскольку жизнь его от первых до последних дней прошла в Кёнигсберге, ныне Калининграде, и тем самым история сама оставила нам, россиянам, его прах, как бы символизируя нашу ответственность и преемственность с величайшим наследием философствующей немецкой нации.

Про Канта в России знали задолго до появления его трудов на русском языке. Так в “Биографическом словаре профессоров и преподавателей императорского университета”, вышедшем в Москве в 1855 г., говорится о профессоре Людвиге Мельмане, который “увлекаясь новой философией (философией Канта. – Н.К.), очень свободно и неосторожно высказывал односторонние и ложные свои мысли касательно предметов религиозных, за что в соответствии с указом Университетского начальства в январе 1795 г. был уволен и вынужден покинуть нашу страну”<sup>3</sup>. Учитывая, что на лекциях Мельмана, читаемых на немецком, присутствовало большое количество студентов и публики, напрашивается вывод о возможности знакомства российской интеллигенции с сочинениями Канта на языке оригинала уже с конца XVIII в., а также и с критической литературой о Канте на немецком языке. Напомним, что “Письмо российского путешественника” Н.М. Карамзина, помещенное в 1791 г. в “Московском журнале”, рассказывает и о визите к знаменитому философу Канту. В “Протоколах заседаний конференции императорской Академии наук с 1725 по 1903 год” содержится информация, что в 1794 г. рассматривалось дело об избрании Канта членом Петербургской академии наук<sup>4</sup>. Лекции немецкого профессора Шадена по этике, читаемые в Московском университете в 1795–1797 гг., также основывались на началах критической философии. И все же потребовались десятилетия прежде, чем “журнальная эпопея” Канта, начавшаяся в 1802 г., привела к полному изданию его “Критик”. В литературе встречается несколько точек зрения на появление “русскоязычного” Канта. Э. Радлов в “Очерке развития русской философии” упоминает, что впервые имя Канта услышали в выступлениях профессора Харьковского университета Осиповского, а сочинения немецкого философа были переведены намного позднее. Так, “Критика чистого разума” переведена Владиславлевым в 1870-х годах<sup>5</sup>. В статье В. Чуйко “Русская философия” также говорится, что первым “напал” на Канта Осиповский<sup>6</sup>. В литературе, по мнению Радлова, первым начал писать о Канте профессор Казанского университета А.С. Лубкин. Ему принадлежат “Письма о критической философии”, помещенные в журнале “Северный вестник” за 1805 г.<sup>7</sup>

Мы специально упомянули мнения известных исследователей истории русской философии, поскольку они не совсем верны. Основываясь на их данных, а также на информации в трудах В. Зеньковского, Г. Шпета, архимандрита Гавриила, А. Галича, З. Каменского и других источниках целесообразно предложить один из вариантов появления “русского” Канта.

Журнал “Вестник Европы” (1802. № 6) публикует статью “Кантовская философия во Франции”, автором которой скорее всего был Н.М. Карамзин; в статье рассматривается критика кантовского идеализма. В 1803 г. на Украине, в Николаеве издан первый русский

перевод Канта, который в современной литературе назван “Кантовская основа для метафизики морали”, преподавателя штурманского училища Якова Рубана. В фонде старопечатных изданий Национальной библиотеки Украины (НБУ), поступивших из Киевской духовной академии, в разделе “Сочинения философов” числится экземпляр, зарегистрированный под номером 7420 и носящий несколько иное название: “Кантово основание для метафизики нравов” (Переведено Яковом Рубаном. Николаев, 1803). Ясно, что речь идет об одном и том же произведении. В том же году первое критическое изложение Канта на русском присутствовало в книге К. Шпренгеля в переводе В. Джунковского “Критическое состояние врачебной науки в последнее десятилетие”. В 1805 г. А.С. Лубкин публикует в “Северном вестнике” (№ 8, 9) свои “Письма про критическую философию”, где рассматривает гносеологические взгляды Канта. Его же критика этического учения Канта дана в работе “Очерк логики”, вышедшей в Санкт-Петербурге в 1807 г. В 1804 г. “Санкт-Петербургский журнал” (№ 10) помещает статью К. Виллерса “Иммануил Кант – великий философ и человек”. В 1807 г. выходит “Кантовская философия” в переводе с французского А. Петрова. Журнал “Вестник Европы” в 1808 г. (№ 24) публикует “Письмо к Канту от неизвестного” и “Ответ Канта”. В журнале “Улей” за 1812 г. (№ 14, 15, 16) помещен “Очерк эстетики, взятый из кантовской критики эстетического суждения”. Двумя годами позднее, в 1814 г., выходит книга “Иммануила Канта наблюдение об ощущении прекрасного и величественного”. Наряду с этими сочинениями Канта присутствует и критическая переводная литература. Например, журнал “Мнемозин” публикует статью “Элейская метафизическая школа Одоевского и Кант” из записок госпожи М.Ж. Сталь. Ее же “О знатнейших философах, бывших до и после Канта” публикуется в “Соревнователе просвещения и благотворительности” в (1824. № 9). В большинстве работ присутствует библиография о Канте и его критиках, особенно здесь выделяется “История философских систем” А. Галича, изданная в Санкт-Петербурге в 1818–1819 гг.

Перечисление кантоведческой литературы начала XIX в. свидетельствует о постоянном интересе к философии Канта, а также о различных ее оценках. С усилением влияния немецкой классической философии на культурную жизнь России возрастает интерес к этическому учению Канта. Практическая философия с самого начала оказалась более популярной, чем критическая, поскольку была лишена “тяжелой” гносеологии. Еще раз отметим, что первое произведение Канта на русском было издано на Украине и представляло именно этические воззрения философа. По-настоящему серьезное изучение этики Канта наблюдается после знакомства научной публики с этической системой Фихте, поэтому, рассматривая отношение к этике категорического императива в философских кругах, мы не считаем необходимым особо резко разграничивать этические



учения этих немецких философов, а будем отталкиваться от известной преемственности их этических доктрин. Чтобы быть более конкретными, остановимся на юго-западном и южном регионе – Новороссии и Малороссии. Философские круги указанного периода в данном регионе мы определяем как профессиональные, т.е. имеем в поле зрения деятельность поколения преподавателей философии в высших светских и духовных заведениях: университетах, высшей гимназии, духовной академии, лицеех, которые функционировали в Киеве, Харькове, Нежине, Одессе.

В первой четверти XIX столетия на Украине появляется сеть вновь открытых учебных заведений, в которых философия является обязательным предметом для преподавания. В 1805 г. открывается первый на Украине Харьковский университет (по Уставу 1804 г.), в 1816 г. – лицей в Одессе, в 1820 г. – гимназия высших наук в Нежине, в 1819 г. в Киеве духовное училище, семинария и академия реорганизованы в Киевскую духовную академию, в 1834 г. открыт Киевский университет. Можно говорить, что ведущие преподаватели философии в главных высших учебных заведениях Украины, каждый со своей оригинальной позицией, определяли лицо профессиональной философии этого периода. Вкратце остановимся на характеристике взглядов некоторых из них, имеющих отношение к основной теме статьи, и начнем экскурс с Харьковского университета.

В этом университете непосредственное отношение к философии Канта имели философско-моральный и физико-математический факультеты. Философские взгляды Канта, а затем и Фихте выносились на суд публики в лекциях Йогана-Баптиста Шада, Тимофея Осиповского, Александра Стойковича, Людвиг-Гейнриха Якоба, Петра Любовского. Первым на Украине, а также и в пределах Российской империи, самую сущность новой немецкой философии – диалектические основания всех определяющих сфер человеческой деятельности – выразил в преподавании “живой посланец немецкой философии” Йоган-Баптист Шад<sup>8</sup>. После высылки из Российской империи его взгляды были развиты целой плеядой учеников: Георгием Хлапониным, Петром Ковалевским, Иваном Гриневицем, Александром Галичем, Петром Бразолем, Стефаном Есикорским, Павлом Любовским, Андреем Дудровичем, Игорем Любачинским, Николаем Павловым. Имеет смысл говорить о профессиональной “школе” сторонников Фихте и Шеллинга в Харькове в первой четверти XIX в. Не имея возможности подробно останавливаться на фигуре самого Шада, отметим весьма интересную деталь из истории его пребывания в Харькове.

Фихте, считавший Шада своим сторонником, рекомендовал вместо себя именно его для занятия кафедры в Харьковском университете. Д.И. Багалея пишет об этом в своей работе об истории университета: “Филадельф Васильевич Каразин (сын основателя Харьков-

ского университета. – Н.К.) рассказывает, что у него сохранились письма-ответы к Василию Назаровичу Каразину от Фихте, Гильдебранта, Паусона, Лабанда и других известнейших европейских личностей, откликнувшихся достаточно одобрительно на их приглашение в Харьков<sup>9</sup>. Шад был приглашен лично попечителем Харьковского учебного округа графом Северином Потоцким, во время пребывания последнего за границей, причем познакомил их Гёте<sup>10</sup>. Будучи профессором Харьковского университета с февраля 1804 г., Шад издал на латинском языке несколько учебников и философских работ. Изгнание Шада из Харькова 8 декабря 1816 г. – целая эпопея, заслуживающая отдельного разговора. Основной причиной было “свободомыслие” и очень уж сложная биография. Первое можно проиллюстрировать хотя бы такой цитатой из учебника по “Естественному праву”: “По силе разума человек абсолютно свободен и сам для себя есть закон, а потому может принимать только то законодательство, которое отвечает разуму, и хотя, по собственной воле, может принять закон не совместимый с разумом, то в таком случае он теряет свое достоинство разумного существа”<sup>11</sup>.

В 1813 г. там же, в Харькове, при университете издан первый перевод на русский язык “Яснейшего изложения, в чем состоит сущностная сила новейшей философии...” Фихте. В книге Галактионова и Никандрова отмечается по этому поводу, что Шад был единственным последователем Фихте, а значит перевод принадлежит ему<sup>12</sup>. Заметим, что Шад не владел русским языком, а перевод, по-видимому, принадлежит его ученику Стефану Есикорскому, поскольку в сокращенном виде имя переводчика обозначено “С.Е-ский”<sup>13</sup>. Также учениками Шада И. Гриневичем и П. Ковалевским в 1815 г. были защищены диссертации по кантоведческой тематике, вызвавшие бурные споры. П. Любовский издал два своих труда, в которых основное место уделил “новой философии”: “Краткое руководство к опытному душесловию, исполненное П. Любовским императорского Харьковского университета философии магистром” (1815) и “Опыт логики, исполненный П. Любовским, слободско-украинской гимназии учителем” (1818). Как можно догадаться, Любовский был понижен в звании (от магистра университета до школьного учителя) и отказался от карьеры именно по причине своих философских симпатий к новому направлению в развитии европейской философии, которого отечественная бюрократия от образования в те времена весьма опасалась.

После высылки Шада кафедру философии занял опять-таки его ученик Андрей Иванович Дудрович, защитивший в 1814 г. диссертацию “О врожденном понятии философии и абсолютной ее необходимости” на латинском языке. Ректор Харьковского университета Тимофей Осиповский, ярый оппонент Канта по всем направлениям, постоянно критиковал Дудровича, а также А. Стойковича и других приверженцев “новой” философии, среди которых были и профес-

сора из русских немцев Йоган-Христиан Кронеберг, преподававший классическую филологию, и Л.Г. Якоб, преподававший политэкономии и издавший учебники по логике, прикладной психологии, моральной философии, естественному праву, эстетике, содержавшие идеи этой философии<sup>14</sup>. Итак, в самом начале XIX в. Харьковская школа философии показала свою “европейскость” не только в изучении новейших достижений прогрессивной философской мысли, но и в критическом осмыслении и развитии ее начал с учетом отечественного менталитета.

Одним из наиболее значимых в истории восточных славян очагом философской мысли была Киево-Могилянская, а затем ее преемница – Киевская духовная академия. Философия в этом учебном заведении преподавалась с 1644 г. При переводе статуса академии из общего учебного духовного заведения в специальное высшее духовно-учебное заведение пошли на объединение училища, семинарии и академии в единую структуру, что позволяет говорить о создании системы непрерывного, поступательного духовного образования, как это было, скажем, с гуманитарным образованием в Царскосельском лицее искусств. Результаты не заставили себя ждать. Вновь открытая 23 сентября 1819 г. академия стала достойной преемницей философских традиций Киево-Могилянской академии, впервые представив полный цикл систематического философского образования.

Философию читали по десять часов в неделю на высшей стадии образования. Согласно Устава 1814 г. **уже в семинарии** предполагалось вводить учеников в предмет “споров знатнейших философов, чтобы дать им понятие об истинном духе философии... приучить их к философским исследованиям и ознакомить с наилучшими методами таких исследований”<sup>15</sup>. Совершенно точно о такой системе философского обучения говорил Флоровский: “Духовные семинарии были единственным типом средних школ с серьезным развитием философского элемента”<sup>16</sup>. Преобразование Киевской семинарии в академию с особым акцентом на изучении “науки наук” стало одной из причин, вызвавших тенденцию устремления философского богословия к религиозной философии.

Исследования последних лет показывают, насколько еще не изучена эта тематика. Архивы Киевской духовной академии, к счастью в почти полном виде сохранившиеся в фондах Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского, представляют огромный интерес для историков философии. Научный потенциал Рукописного фонда, как и книжных коллекций духовной академии, до сих пор еще не только не использован, но даже и не описан. Титанический труд П. Лебедева, а до него И. Скворцова, Н. Петрова и других ученых-подвижников, оставивших последующим поколениям каталоги рукописей профессоров и преподавателей КДА, среди которых каталог диссертаций выпускников КДА, а также каталог

архива П.Д. Юркевича, вывезенный его братом после смерти философа из Москвы, ждут своих исследователей<sup>17</sup>. Даже предварительная работа с каталогом П. Лебедева дает огромный материал для историков философии. Архивы КДА содержат не описанные рукописи, имеющие прямое отношение к этическим взглядам Канта и Фихте, как известных авторов (Иннокентия Борисова, Ивана Скворцова и др.), так и ранее не известных широкому кругу профессоров и исследователей (Х. Орды, А. Белюгова, С. Серафимова и др.). В Синодальном архиве также хранится достаточно обширный материал, касающийся содержания философского преподавания в Санкт-Петербургской духовной академии, в последние годы отмечается большой интерес местных исследователей в области истории философии и к неплохо сохранившимся архивам Казанской духовной академии. Таким образом, точка в поднятом нами вопросе не будет поставлена еще долгое время, поскольку пришел черед описания и изучения, введения в научный оборот новых историко-философских источников, дающих исследователям ценные материалы для изучения влияния немецкой классической философии на отечественную культуру.

- <sup>1</sup> См., например: *Шпет Г.* Очерк развития русской философии. Пг., 1922; *Радлов Э.* Очерк истории русской философии. Пг., 1920.
- <sup>2</sup> Такого же мнения придерживаются и авторы коллективных монографий “Кант и философия в России” (М., 1994), “Шеллинг и философия в России XIX века” (СПб., 1999), “Философия Фихте в России” (СПб., 2000) и др.
- <sup>3</sup> Биографический словарь профессоров и преподавателей императорского университета: В 2 ч. М., 1855. Ч. 2. С. 46–47.
- <sup>4</sup> См.: *Каменский З.А.* Кант в русской философии начала XIX века // Вестник истории мировой культуры. 1960. № 1. С. 55.
- <sup>5</sup> См.: *Радлов Э.* Указ. соч. С. 16.
- <sup>6</sup> См.: *Чуйко В.* Русская философия // Киркнер Фр. История философии с древнейшего до нашего времени. М., 1912.
- <sup>7</sup> См.: *Радлов Э.* Указ. соч. С. 15.
- <sup>8</sup> См.: *Шпет Г.* Указ. соч. С. 122.
- <sup>9</sup> *Багалей Д.И.* Опыт истории Харьковского университета (по неизданным материалам): В 2-х т. Харьков, 1894. Т. 1. С. 136.
- <sup>10</sup> См.: Краткий очерк истории Харьковского университета за первые 100 лет его существования Харьков, 1906. С. 33.
- <sup>11</sup> Цит. по: *Лавровский Н.* Эпизод из истории Харьковского университета. С. 46.
- <sup>12</sup> *Галактионов А., Никандров П.* Указ. соч. С. 176.
- <sup>13</sup> См.: *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. С. 73.
- <sup>14</sup> См.: *Радлов Э.* Указ. соч. С. 15.
- <sup>15</sup> Цит. по: *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. М., 1990. С. 278.
- <sup>16</sup> Там же. С. 280.
- <sup>17</sup> См.: *Ткачук М.* Памфил Юркевич и его рукописное наследие // Юркевич П. Из рукописного наследия. Киев, 1999; *Она же.* Киевская академическая философия XIX – начала XX ст.: Методологические проблемы исследования. Киев, 2000. Обе монографии на украинском языке.

СЕМЕСТРОВОЕ СОЧИНЕНИЕ СЕРАФИМА  
СЕРАФИМОВА  
“О КАНТОВОМ НАЧАЛЕ ПРАВСТВЕННОСТИ”.

Печатается по рукописи 327 (муз. 909)  
архива КДА с сокращениями  
и сохранением авторского стиля, л. 1–6

Данное рукописное сочинение критического характера, проверенное профессором И.М. Скворцовым с пометкой “В суждении хорошее направление”, интересно тем, что написанное в 30-х годах, оно могло основываться на знании текстов Канта на трех языках: немецком, русском и латыни. К этому времени, как уже упоминалось, в академической библиотеке существовал русский перевод Я. Рубана, также в архивах Киевской духовной академии имеются литографированные лекции по истории новой философии на латинском языке с переводами оригиналов И.М. Скворцова за 1820 и 1822 г. (л. 340, муз. 232), распространенные среди студентов до перехода преподавания на русский язык при ректорстве Иннокентия Борисова в 1831–1832 гг. и, что вполне естественно, присутствовали оригинальные тексты Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гербарта и др., изданные в Вене, Лейпциге, Берлине, Кёнигсберге, некоторые еще в конце XVIII в. См.: Систематический каталог книг библиотеки КДА, составленный библиотекарем Академии А.С. Крыловским. Сочинения философов № 7263–7600. Киев, 1866.

Л.1... глубокое уважение Канта к нравственному закону было причиною того, что он обратил преимущественное внимание на нравственную сторону человеческого духа и возвысил ее над теоретическою. Это побудило его вооружиться против ложных систем нравственности и отвергнуть все те начала, которые основаны или на понятии о счастии, или на других посторонних побуждениях.

Кантово начало нравственности: **“Поступай так, чтобы правило твоей воли могло быть всеобщим законом”**.

Л.2. Чем больше поступки человека бескорыстны, тем они выше, тем благороднее. И начало нравственности, выражающее и предписывающее подобное бескорыстие, такую любовь к закону как закону, заслуживает похвалу и одобрения.

Л.2 об. Человек есть самостоятельный исполнитель внутреннего закона по одному разумному убеждению в справедливости его требований. Этим, кажется, и ограничивается достоинство Канта начала. Кантово начало определяет одну форму действия, не показывая самого предмета и цели деятельности. Это также крайность.

Л.3. Не более ли мучается человек оттого, что не знает, куда направить свои стремления. Сердце его не знает, на что броситься. Оно... прилепляется к благам мнимым. Гораздо благодетельнее был бы тот нравоучитель, который указал это истинное благо человека... которое удовлетворило бы его сердцу и утолило жажду его богоподобного духа. И тогда определил, какими путями можно достигнуть сего блага.

Л.3 об. Следовательно, надобно указать человеку не только одну форму действия, но и самую цель его...

Итак, предписывать такое начало нравственности... не означает куда должно вести такое действие, это значит отнимать у нравственности всю утешительную сторону ее, значит предписывать холодный стоицизм.

Кант боится определить предмет деятельности... чтобы остаться верным своей системе, по которой практический разум возвышен над всеми способностями человеческими, но и самый Бог – источник разума и всякой нравственности – едва приметен позади его... Кант как бы уверен, что для человека более ничего не нужно, как только действие. Здесь явная односторонность.

Л.4 об. Кант истощает все тонкости умствования, чтобы исключить из круга действий человека самые священные из них – обязанности к Богу... Но против этого вечно будет вооружаться сердце человека. Без этой любви (к Богу) нравственность (по Канту) обращается в чистый эгоизм.

Кант признает идею Бога, годную только для утверждения нравственного чувства, а при самом исполнении закона нужно исполняться любовью и уважением не к Богу, а к закону (практическому разуму). Но не лучше ли прежде утвердиться любовью к Законодателю? Страх Божий, говорит мудрец ничем не меньший Канта, есть начало истинной премудрости и, следовательно, всякой истинной нравственности.

Л.5 об. У Канта [таким образом] все добродетели будут иметь целью угождение практическому разуму, как-бы выше ничего нет... Добродетельный человек по духу Кантова правила легко может перейти к нравственной гордости... но действующий по нашему христианскому правилу, всегда имеет причину смиряться. Так наше начало ведет к смирению – основанию христианской нравственности, а Кантово – к эгоизму.

# ПИСЬМО Д. РУНКЕНА К КАНТУ\*

## Предисловие к публикации

*О.Д. Никитинский, А.А. Россиус*

“Муж, рожденный, чтобы облагодетельствовать писания древних”, *vir ad antiquas litteras iuvandas natus*, – так пишет о Давиде Рункене в предисловии к одному из своих изданий Гомера<sup>1</sup> самый знаменитый филолог следующего за ним поколения Фридрих Август Вольф. Рункен (1723–1798) прославился как один из величайших в XVIII столетии гуманистов и знатоков классической древности. Его работы внесли огромный вклад в изучение и научную реконструкцию многих римских и особенно греческих текстов; среди наиболее известных его трудов следует упомянуть издания и комментарии к греческим грамматикам, Платону и Ксенофону, а также первое издание (1780) вновь обнаруженного в московской рукописи Гомеровского гимна Деметре<sup>2</sup>. Кроме того, Рункен, по-видимому, был последним из великих стилистов латинского языка Нового времени и убежденным сторонником сохранения за латынью роли универсального языка культуры и науки.

Происходивший из семьи преуспевающего померанского бюргера, Рункен в 1737 г. был отдан родителями в лучшую из сравнительно недалеких от дома школ – кёнигсбергскую классическую гимназию, известную как *Collegium Fridericianum*<sup>3</sup>. Здесь одноклассником и ближайшим товарищем его оказался Иммануил Кант; излюбленным занятием друзей стало совместное чтение римских авторов, тем

---

\* На разных этапах работы над этим материалом оба автора пользовались поддержкой Фонда им. Александра фон Гумбольдта (*Alexander von Humboldt-Stiftung*), которому они приносят искреннюю благодарность.

<sup>1</sup> *Kleine Schriften in lateinische und deutsche Sprache von Fr. Aug. Wolf*, Hrsg. D.G. Bernhardy. I. *Scripta Latina*. Halle, 1869. P. 174–175. Более известно посвящение, которым Вольф снабдил свою открывшую гомеровский вопрос эпохальную книгу “*Prolegomena ad Homerum*” (Halle, 1794): Вольф называет здесь Рункена *princeps criticorum*, “князем критиков”. Более 100 лет спустя эти слова еще способны были вызвать ревнивую реплику со стороны другого великого филолога, Виламовица: “...ist das doch etwas dürftig für einen *Princeps criticorum*” (*Wilamowitz-Moellendorff U.v. Geschichte der Philologie*. 1921. S. 40). Физический объем написанного Рункеном действительно был не так велик.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: *Gelzer Th. Zum Codex Mosquensis und zur Sammlung der Homerischen Hymnen*. *Hyperboreus* 1. 1994. 113 und 7.

<sup>3</sup> Школа была основана в 1697 г. Теодором Гером (Theodor Gehr) на началах строгого пиетизма (намек на это мы встречаем и в письме Рункена), однако во время происходившей в 1701 г. в Кёнигсберге коронации курфюрста Бранденбургского в качестве короля Пруссии Фридриха I (1657–1713) была переименована в его честь. Непрерывная и яркая история гимназии (Гердер был среди ее учителей) закончилась только в 1944 г.

более что благополучный Рункен всегда мог позволить себе приобретать лучшие издания этих текстов<sup>4</sup>. Любопытно, что интересы молодых людей в эту пору были скорее противоположны тому, как развились они в дальнейшем. По свидетельству современника, “среди всех соучеников необычайно тесная дружба связывала Канта и Рункена, и это тем понятнее, если иметь в виду, что поведал мне однажды второй из них во время моего визита в Голландию – а именно, сам он, по его словам, питал наибольшую склонность к философии, а Кант – к филологии”<sup>5</sup>. Как складывалась дальнейшая биография Рункена, в общих чертах ясно из его письма; здесь важнее обратиться к самому этому документу, в котором умалчивается больше, чем говорится.

Письмо Рункена не было случайностью и автор, очевидно, придавал ему важное значение, о чем говорит уже то, что письмо это – единственное между давними друзьями<sup>6</sup>. Вместе с тем ни о каких неотложных и даже просто сколько-нибудь конкретных делах речи в нем нет. Чтобы объяснить подобные странности, необходимо восстановить контекст, в котором возник интересующий нас документ. В это самое время, в 1771 г., Рункен вознамерился выманить своего старого друга из провинциального по европейским меркам Кёнигсберга, из пользующегося хорошей репутацией, но далеко не перво-степенного Кёнигсбергского университета “Albertina” в прославленный гуманистической ученостью Лейденский университет, где, как он не без основания полагал, таланты великого философа будут оценены по достоинству и получат подлинное и всеобщее признание. Другие примеры поведения Рункена в аналогичных ситуациях не оставляют сомнений в том, что дело было должным образом подготовлено: решишь Кант приехать в Лейден, там его ждал бы и дом, и профессура. Однако в письме своем Рункен не обмолвился о существовании своего предложения ни единым словом: он предпочитает беседовать с Кантом о высоких предметах и спорить с ним о том, какой язык более всего пригоден для философских сочинений, а не о том, в каком городе он уютнее устроит свою жизнь. Эта задача была возложена на неоднократно упоминаемого в письме Иеронима Вилькеса (Hieronymus Gottfried Wielkes, 1742–?), доброго знакомого Рункена и бывшего ученика Канта. Вилькес, служивший в ту пору домашним учителем молодых князей Льва и Михаила Волконских, значительную часть своего времени проводил в путешествиях с се-

<sup>4</sup> См.: Die Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 29, s. v. Ruhnken (R. Hoche). Leipzig, 1889. S. 616.

<sup>5</sup> Wyttenbach D. Vita Davidis Ruhnkenii. Amsterdam, 1990. P. 10 etc.; cp.: Immanuel Kant in Rede und Gespräch / Hrsg. u. eingel. von R. Malter. Hamburg, 1990. S. 384.

<sup>6</sup> Фр. Ринк прямо утверждает, что других писем, кроме этого послания Рункена и ответа, данного на него Кантом (о чем см. ниже), не было: *Rink F.Th. Ansichten aus Immanuel Kant's Leben. Königsberg, 1805. S. 144.*



мьей воспитанников, что делало его весьма пригодным к роли гонца. Письмо самого Вилькеса, адресованное Канту, приоткрывает тайную сторону замыслов Рункена: “Мы вступили в своего рода заговор против Вас: мы готовы на любые труды, чтобы принудить Вас к приезду”<sup>7</sup>.

Нельзя не оценить удивительный такт, с каким составлено послание Рункена, и великое изящество его плана: единственное, что связывает этот в высшей степени ненавязчивый документ с прагматичной миссией Вилькеса – несколько ссылок на его имя, которые в то же время подтверждают, что Вилькес говорит от лица Рункена. К сожалению, мы не знаем, что отвечал Рункену Кант: его ответное письмо до сих пор не найдено, хотя сам факт его существования доказывается весьма достоверными свидетельствами – в частности, его видел своими глазами биограф Рункена и автор трудов о Канте Фр. Ринк<sup>8</sup>. Остается надеяться, что рано или поздно письмо Канта Рункену будет найдено в фондах лейденских архивов.

Публикуемое ниже по-русски письмо Рункена, хотя и остающееся на сегодняшний день безответным, проливает свет на интеллектуальную обстановку и человеческие связи, среди которых происходило формирование молодого Канта.

\* \* \*

Достославному Канту доброго здравия желает Давид Рункен<sup>9</sup>

Ровно тридцать лет минуло с тех пор, как томило обоих нас суровое, но, глядя назад, благотворное наставничество ревнителей веры<sup>10</sup>. О дарованиях твоих в те годы судили так: всякий предрекал, что ежели твое усердие в учении не будет знать послаблений, тебе суждено достичь наивысших вершин, какие только есть в науках. Есть ли нужда толковать о том, как оправдались самые смелые ожидания? Ты далеко превзошел их, заставив померкнуть блеск славы всех философов, каких явил до сего дня миру не толь-

---

<sup>7</sup> Kant's gesammelte Schriften. Bd. 10. S. 115. Письмо написано Вилькесом в Лейдене 18 марта 1771 г. Подробнее об этом см.: *Nikitinski*. Op. cit. S. 313. Anm. 18.

<sup>8</sup> *Rink F.Th.* Op. cit.

<sup>9</sup> Письмо впервые было опубликовано Фр. Ринком (*Rink Fr.Th.* Tiberius Hemsterhuys und David Ruhnken: Biographischer Abriss ihres Lebens: Für Freunde der Humanität und des Studiums des Alten insbesondere, Königsberg, 1801. S. 267–271); научное издание, текст которого положен в основу предлагаемого ниже перевода, дано в полном академическом собрании сочинений Канта: Kant's gesammelte Schriften / Hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. B., 1900, Bd. 10. S. 112–114. См. также: Helgus *Nikitinski H.(Oleg)*. Ruhnkenii ad Cantium epistula. *Vox Latina* 39. 2003. P. 310–316.

<sup>10</sup> В оригинале – fanaticorum disciplina; Рункен имеет в виду атмосферу pietизма в Collegium Fridericianum.

ко отчий край<sup>11</sup>, но и вся Германия. Тем более отрадно и лестно было мне услышать от общего нашего друга Вилькеса, что воспоминание обо мне даже после столь долгого срока не изгладилось в твоей душе. И я, мой милый Кант, часто и много помышлял о тебе, и верь мне, думал бы еще чаще, если бы дано было мне лицезреть – о чем мечтал я сотни раз! – творения твоего гения. Увы, что пишется по-немецки, к голландцам или не попадает вовсе, или изредка. Общее направление трудов твоих мне известно из ученых журналов, и похвалы, коими их там осыпают, веселят мне сердце. Однако своими глазами видел я только “Рассуждение об очевидности”<sup>12</sup>, которое показывал мне как-то один заезжий прусак. Вообще-то все вы, кто для писаний своих родное наречие предпочитает общему языку всех ученых людей, так же мало печетесь о пользе окружающих, как и о собственной славе<sup>13</sup>. Дошло до меня, что ты высоко ценишь за их философию англичан, и более желал бы признания у них, чем в других просвещенных странах. Для такого выбора есть все основания, и я его одобряю. Почему же не писать тебе по-латыни – ведь в этом деле ты издавна обладаешь великим искусством, – и нация, к коей ты столь благосклонен, ответит тебе взаимностью и будет с благоговением взирать на тебя? Сами голландцы, хотя и презирают тот род философии, к какому ныне обратилась Германия, полагая его варварством, лишенным струящегося из древних источников изящества, твои книги, будь писаны

---

<sup>11</sup> То есть Пруссия, откуда родом были и Кант, и Рункен.

<sup>12</sup> Речь идет о сочинении Канта, название которого по-русски обычно передается как “Исследование очевидности принципов естественной теологии и морали”. Эта работа была написана для объявленного Берлинской академией конкурса, по итогам которого победителем был объявлен одноименный трактат Моисея Мендельсона. В согласии с существовавшей традицией, произведение Канта, признанное вторым по своим достоинствам, было напечатано вместе с занявшим первое место: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage welche die Königl. Academie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763. aufgegeben hat. 1764. Seite 67–99 // Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften, welche den von der Königlichen Academie der Wissenschaften in Berlin auf das Jahr 1763. ausgesetzten Preis erhalten hat, von Moses Mendelssohn aus Berlin. Nebst noch einer Abhandlung über dieselbe Materie, welche die Academie nächst der ersten für die beste gehalten hat. Berlin, bey Haude und Spener, Königl. und der Academie der Wissenschaften Buchhändlern, 1764.* Латинский титул звучит так: *Dissertationes ad quaestionem de Evidentia, etc.* См.: *Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838) / Von A. Warda.* Wiesbaden: Verlag von Heinrich Staadt, 1919. S. 39.

<sup>13</sup> Почти те же мысли и едва ли не теми же словами позднее высказывает Шопенгауэр: “Упразднение латыни в роли всеобщего ученого языка и водворившийся ей на смену местечковый дух национальных литератур сделались истинным бедствием для наук в Европе... Вот почему Кантова философия, на краткий миг просияв однажды, так и застряла в болоте немецкой рассудительности” (*Parerga und Paralipomena. Об учености и ученых.* Гл. 12).

они латынью, несомненно устремились бы читать с жадностью, когда унылую строгость метафизики ты облагородил бы возвышенной ясностью и красотой слога.

Так или иначе, мне радостно было услышать от добрейшего Вилькеса, у которого имя твое не сходит с уст, что ты в добром здравии, преуспел во всех твоих начинаниях и пользуешься любовью и почетом у сограждан. И тебе, смею надеяться, не менее моего любопытно будет узнать из первых уст, как складывалась моя жизнь до сего дня и какова она ныне.

Распровавшись с Кёнигсбергом, я отправился в Саксонию и там два года посвятил упражнению в философии и изящной словесности. Оттуда путь мой лежал в Голландию, чтобы, проведя положенные три года в Лейденской академии, вновь вернуться под отеческий кров. Однако здесь обрел я таких учителей во всех словесных науках, о каких вряд ли мог и мечтать, и уже ни мольбы родителей, ни угрозы не могли оторвать меня от их уроков<sup>14</sup>. Таким образом в Лейдене я оставался целых восемь лет, если не считать года, когда я уезжал в соседнюю Францию, чтобы мой скромный запас знаний пополнить копиями рукописных книг, которыми так богаты парижские библиотеки. Наконец, собрал и я урожай долгих стараний, отданных изучению памятников древности. Правители Лейденской академии удостоили меня вначале звания экстраординарного профессора греческой словесности, а затем и ординарного профессора красноречия и истории; к последнему недавно добавились еще обязанности хранителя библиотеки. Чтобы не пускаться в долгие рассуждения, скажу одно: голландцы так щедро благодетельствовали меня, что я не только легко позабыл о своем домашнем померанском уделе, но и отверг превосходный академический удел Гезнера, который преподносили мне вместе с новыми почестями и званиями геттингенцы<sup>15</sup>. Тем временем я опубликовал немало трудов, посвященных объяснению греческих и латинских авторов; эти работы снискали мне некоторую известность у голландцев и англичан, но в Пруссии, очевидно, никому неведомы. Не вовсе отвратился я и от философии, к коей с юности прилежал с особенным рвением. Прав-

---

<sup>14</sup> Речь идет в первую очередь о знаменитом голландском филологе Тиберии Гемстергейзе (Tiberius Hemsterhuys, 1685–1766), чье имя Рункен впоследствии обессмертил в лучшей своей латинской речи, озаглавленной “Похвала Гемстергейзу” (Elogium Tiberii Hemsterhusii, auctore Davide Ruhnkenio. Lugduni Batavorum, 1789).

<sup>15</sup> Имеется в виду примечательный эпизод 1761 г., когда после смерти известного и авторитетного профессора греческой филологии И.М. Гезнера (Johann Matthias Gesner, 1691–1796) его кафедра в Геттингенском университете была предложена Рункену. Не желавший возвращаться в Германию Рункен ответил отказом, но рекомендовал вместо себя никому тогда еще неизвестного Хр. Г. Гейне (Christian Gottlob Heune, 1729–1812), впоследствии прославившегося на этом самом месте.

да, любовь к древности привела меня к Платону, с суждениями которого я во всем согласен, на себе испытав всецелую истинность того, о чем пишет в одном из писем своих к Гюэ<sup>16</sup> лучший судья в таких вопросах, Лейбниц: “Метафизическое и нравственное учение Платона, которое лишь немногие черпают прямо из источника, священо и правдиво; все, что речет он об идеях и вечных истинах, достойно восхищения”<sup>17</sup>.

Чувствую однако, что сладость беседы с тобою толкает меня к многословию. Одно лишь добавлю, чтобы закончить это письмо. Я прочитал “Замечания о Новом Завете”, сочинение некоего Кипке: хотелось бы мне знать, не наш ли это с тобою школьный товарищ. Его рано созревший талант будил во мне ревнивые чувства: казалось, что со временем обречен он играть первые роли. Однако издавший сии “Замечания” – если хоть что-то я понимаю – едва ли годится и на вторые. О другом нашем соученике, Порше, который с волшебной легкостью творил латинские стихи по образцу древних поэтов, с тех самых пор я ничего не слышал и боюсь, как бы не собрала судьба на нем преждевременную жатву.

Прощай же, знаменитый муж, и твердо помни, что среди поклонников твоих нет такого, кто любил бы тебя более моего. Позаботься и ты о том, чтобы твое ответное послание вскорости достигло меня в подтверждение и укрепление нашей старой дружбы.

Писано в Лейдене 10 марта 1771 от Р.Х.

---

<sup>16</sup> П.-Д. Гюэ (Pierre-Daniel Huet, латинизированная форма Huetius, 1630–1721), французский философ и филолог, один из наиболее выдающихся антикартезианцев (ср. его соч. “Censura philosophiae Cartesianae”, 1689). Подробнее о Гюэ, так же как и о Рункене, см.: De eloquentia Latina saec. XVII et XVIII... auctore Helgo Nikitinski. Neapoli, 2000. P. 97 etc. (Huetius); 31 etc., 203 etc. (Ruhnkenius).

<sup>17</sup> Leibnitz G.W. Sämtliche Schriften und Briefe / Hrsg. v. der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Darmstadt, 1926. Bd. II. S. 467.

## ФИЛОСОФИЯ СПИНОЗЫ В РОССИИ<sup>1</sup>

Первая часть. 1774–1884

*И.С. Кауфман*

Тема данной работы – восприятие философии Спинозы и спинозизма в России – не выходит, казалось бы за рамки историко-философского интереса, и во многих аспектах действительно является исследованием историко-философской литературы о Спинозе, написанной по какому-то стечению обстоятельств на русском языке, хотя вполне могла бы быть опубликованной на других языках. Однако подобно тем философам, рецепция идей которых в российских интеллектуальных традициях всегда привлекала особый интерес – подобно Платону, Августину, шотландской просветительской философии, французскому Просвещению, Юму, Канту, Гегелю, Шеллингу, Ницше, Гуссерлю – обозрение того, как идеи Спинозы воспринимались в российском контексте, способно прояснить какую-то новую особенность российского философского мышления.

Следует сказать несколько вводных слов, почему мы начинаем исследование со времени, условно ограниченного XVIII в. и 70-ми годами XIX в. Помимо очевидных соображений, что нужно начинать с самого начала и т.п., можно еще и процитировать суждение Радлова про развитие историко-философских исследований в России конца XIX и начала XX в.: “Очень много монографий посвящено Спинозе и Лейбницу”<sup>2</sup>. Стоит предположить, что этот расцвет ис-

---

<sup>1</sup> В данной статье принят следующий характер цитирования произведений Спинозы: поскольку в основном цитируется “Этика”, то сокращения указаны только для этого трактата. Eth. – “Этика, доказанная в геометрическом порядке”, I, II, ... – части “Этики”, Def. – Определение, Ax. – Аксиома, P. – Теорема, Dem. – Доказательство, Cor. – Королларий, Sch. – Схолия, Lem. – Лемма, Post. – Постулат, Ap. – Прибавление, Praef. – Предисловие, Int. – Введение, Cap. – Глава, Exр. – Пояснение. TIE – “Трактат об усовершенствовании интеллекта”. TTP – “Богословско-политический трактат”, I, II, ... – номера глав. В скобках также указывается номер тома и страницы по изданию: *Спиноза Б.* Соч.: СПб.: Наука, 1999.

<sup>2</sup> *Радлов Э.Л.* Очерк истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии / Сост. Б.В. Емельянов, К.Н. Любутин. Свердловск, 1991. С. 146.

торико-философской литературы был во многом определен настроением и влиянием прешествующего столетия.

Скорее всего наше исследование не является окончательным и исчерпывающим тему “Спиноза в России”, особенно в том, что касается XVIII и первых десятилетий XIX в. Несомненно, и мы на это особенно надеемся, что какие-то тексты пропущены и более внимательные исследователи укажут на них. Причину же возможных пропусков можно объяснить соображениями библиографического характера. Существует в общей сложности примерно полтора десятка исследований, анализирующих восприятие спинозизма в России, причем периоду, о котором пойдет речь ниже, посвящено вообще одно<sup>3</sup>. Немногим лучше обстоит дело с библиографиями – нам известно, по крайней мере о четырех, на которые мы и опирались: Во-первых, опубликованная в журнале “Под знаменем марксизма” (1926. № 11) библиография переводов и исследований (автор – Я.С. Розанов). Расширенные разделы этой библиографии, касающиеся переводов сочинений Спинозы и исследований авторов-марксистов (включая классиков марксизма) о философии Спинозы, были

---

<sup>3</sup> См.: *Кауфман И.С.* Философия Спинозы в российской историко-философской науке: разработки, опыт исследований, перспективы // Человек – культура – общество. Актуальные проблемы философских, политологических и религиозно-ведческих исследований. М., 2002. Т. 1. С. 132–134; *Майданский А.Д.* Русские спинозисты // Вop. философии, 1998. № 1. С. 79–88; *Новохатько А.Г.* Ильенков и Спиноза // *Evald Ilyenkov's Philosophy revisited* / Ed. V. Oittinen. Helsinki, 2000. P. 293–306; *Maidansky A.* The Russian Spinozists // *Studies in East European Thought*. 2003. Vol. 55, iss. 3; *Maidansky A.* Grundriß der Geschichte des russischen Spinozismus // *Der Russische Gedanke*. 1994. H. 1/2; *Motroschilowa N.W.* Die philosophischen Grundprinzipien Vladimir Solov'evs und die Lehre des Spinoza // *Studia Spinozana*. Wuerzburg: Koenigshausen und Neumann, 1995. Vol. 11. P. 319–341; *Kline G.L.* Les interpretations russes de Spinoza (1796–1862) et leurs sources allemandes // *Spinoza entre Lumieres et Romantisme*. Cahiers de Fontenay. Fontenay-aux-Roses. N 36. P. 361–377; *Metraux A.* Die zerbrochene Psychophysik: Anmerkungen zu Lev Vygotkij's Spinoza-Rezeption // *Studia Spinozana*. Wuerzburg: Koenigshausen und Neumann, (1992) Vol. 8. P. 191–208; *Dachnij A.* Spinoza im Kontext der Existenzphilosophie von Nikolaj Berdiajew und Lew Schestov // Kontexte: Spinoza und die Geschichte der Philosophie / Hrsg. H. Pisavek, M. Walther. Wroclaw, 2001; *Bakker J.* Deborin's materialist interpretation of Spinoza // *Studies in Soviet Thought*. Dordrecht, 1982. T. 24/3. P. 175–183; *Politis H.* Deplorer ou comprendre: le Spinoza de Chestov // *Spinoza au XX<sup>e</sup> siecle* / Ed. O. Bloch. P., 1993. P. 143–157; *Oittinen V.* Ewald Ilyenkows Spinoza-Deutung // *Studia Slavica Finlandensia*. Helsinki, 1994. T. XI; *Kline G.L.* Spinoza in Soviet Philosophy. L.: Routledge and Kegan Paul, 1952). Reed.: Westport: Hyperion Press, 1981; *Holl L.* Zur Spinoza-Rezeption in den Arbeiten E. W. Iljenkows // Freiheit und Notwendigkeit: Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus / (Hrsg.) E. Balibar, H. Seidel, M. Walther. Wuerzburg: Koenigshausen und Neumann, 1994. S. 201–207; *Zapata R.* Spinoza en URSS // *Spinoza au XX<sup>e</sup> siecle*. P. 495–498; *Steila D.* Spinoza // *Steila D.* Genesis and development of Plekchanov's theory of knowledge. Chap. II, § 2. P. 77–82.

включены в книгу Я.С. Розанова “Философско-социологическая литература марксизма за первые десять лет советской власти” (М.: Изд-во Ком. акад., 1928. С. 186–189). Далее существует машинописная библиография, разумеется, включающая новые данные (литературу за прошедшие пять лет), но практически совпадающая с первой по содержанию и построенная по той же структуре, составленная в 1931 г. сотрудниками Ленинградского отделения Коммунистической академии (см.: Литература на русском языке о Спинозе и труды его: Список не исчерпывающий / Биб-ка Ленингр. отд-ния Ком. акад.) включающая более 270 названий (ЦСБ РНБ). На титульном листе этой библиографии указана точная дата, до которой она доведена – 1 мая 1931 г. Почти полная (на середину XX в.) библиография изданных в России работ о Спинозе приведена в книге Дж. Клайна (см.: *Kline G.L. Spinoza in Soviet philosophy*. Примеч. 2). Наконец, библиография Тимофея Дмитриева “XIX–XX centuries Russian literature bibliography about Spinoza” (см.: *Studia Spinozana. Wuerzburg: Koenigshausen und Neumann, 1996. Vol. 10*), включающая 275 единиц. Разумеется, эти библиографии являются очень ценным материалом, но им свойственны пропуски, ошибки, иногда переходящие из одной библиографии в другую, не вполне корректное описание данных. Кроме того, библиографические данные о русском спинозизме можно найти также в рамках общих библиографий в монографиях В.В. Соколова “Философия Спинозы и современность” (М., 1964), И.А. Коников “Материализм Спинозы” (М., 1971) и Г.М. Лившица “Свободомыслие и материалистическая философия в Западной Европе (вторая половина XVII века)” (Минск, 1975). В последней книге также помещен достаточно краткий очерк оценок философии Спинозы в текстах А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского, Г.В. Плеханова, А.В. Луначарского (с. 297–301). Также соответствующие данные можно найти в статьях А.Д. Майданского и в нашей статье “Spinoza studies in Russia” (см.: *North America Spinoza Society Monograph. San Diego: North America Spinoza Society, 2002. Vol. 10*).

Говоря о рецепции и распространении философии Спинозы в русских интеллектуальных традициях, можно сравнить этот феномен с восприятием картезианства. Например, такой замечательный историк философии как А. Абрамов полагал, что проникновение в Россию научных теорий Нового времени, особенно гелиоцентрических концепций, обусловило и известность определенных идей Декарта и картезианства<sup>4</sup>. Еще в большей степени сказанное справед-

---

<sup>4</sup> См.: Абрамов А. Восприятие картезианской философии в русской философской культуре XVII–XIX веков // Встреча с Декартом: Философские чтения, посвященные М.К. Мамардашвили, 1994 г. / Ред. В.А. Кругликов, Ю.П. Сенокосов. М., 1996. С. 75.

ливо относительно Лейбница<sup>5</sup>. Однако случай Спинозы в данном аспекте отличен – несмотря на то что в XX в., особенно в последние десятилетия, тема отношения философии Спинозы и естествознания, в частности “философия науки” Спинозы, часто становится предметом исследования, сказать подобное о XVII–XVIII вв. совершенно невозможно, такой проблемы просто не существовало<sup>6</sup>. Скорее всего, ряд положений философии Спинозы и общие сведения о ней стали известны русским философам благодаря воздействию атеистической, антиатеистической, деистской литературе XVII–XVIII вв., особенно периода Просвещения, в которой были представлены преимущественно французские и немецкие сочинения. Во всяком случае, именно на такого рода влияние указывает большинство разбираемой ниже литературы.

В российской философской литературе философия Спинозы упоминается впервые у Феофана Прокоповича, в его “Рассуждении о безбожии”<sup>7</sup>. Книга вышла впервые в свет только в 1774 г., однако

<sup>5</sup> Там же. С. 78: «В отличие от картезианства, философское наследие Лейбница, переработанное и систематизированное Х. Вольфом, получило в русской философской культуре широчайшее распространение. Такие книги Вольфа как “Логика” и “Метафизика”, а также книги его учеников Баумейстера и Винклера стали основными учебниками по философии в духовных школах России начала XIX века».

<sup>6</sup> Даже если не расширять понятие науки до таких терминов, как “наука политики”, “наука герменевтики”, “наука истолкования Св. Писания” и т.д., связь философии Спинозы с естественно-научной методологией, развитием научных теорий, философией науки заслуживает тщательного изучения. О философии науки Спинозы см.: Spinoza and the sciences / Ed. M. Grene, D. Nails. dordrecht; Boston, 1986. Boston Studies in the Philosophy of Sciences; Vol. 91 (особенно статьи Maüll N., Lécrivain A., Savan D., Matheron A.); Klever W. Anti-falsificationism: Spinoza’s Theory of Experience and Experiments // Spinoza. Issues and Directions / Ed. E. Curley, P.-F. Moreau. Leiden; N.Y., 1990. P. 127–131; *Idem*. Axioms in Spinoza’s Science and Philosophy of Science // “Spinoza’s Epistemology / Ed. E. Curley, W. Klever, F. Mignini. Hannover: Walther and Walther Verlag, 1986. (Studies Spinozana; Vol. 2); *Idem*. The Sphinx: Spinoza reconsidered in three essays. Vrijstad, 2000. P. 16–51; Walther M. Philosophie und/als Wissenschaftstheorie im Denken Spinozas: Einführung in die Thematik // Spinoza und die moderne Wissenschaft / Hrsg. K. Hammacher. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998. S. 11–20; Klever W. Einige von Spinozas naturwissenschaftlichen Prinzipien // *Ibid*. S. 69–90; Orsucci A. Einige Bemerkungen zum Verhältnis von Spinozismus und Naturwissenschaft in der zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts // Freiheit und Notwendigkeit: Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus / Hrsg. v. E. Balibar, H. Seidel, M. Walther. Würzburg, 1994. S. 191–196; Gabbey A. Spinoza’s natural science and methodology // The Cambridge Companion to Spinoza / Ed. D. Garrett. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 142–191. Последнее исследование особенно интересно анализом причин того, почему философия Спинозы почти не упоминается в связи с развитием естествознания и философии науки.

<sup>7</sup> Феофан (Прокопович). Рассуждение о безбожии, сочинение архиепископа Великого Новгорода и Великих Лук. М.: Печатано в Московском университете, 1774. 2-е изд. М.: Вольная типография И. Лопухина, 1784. Сноски даются на оба издания – сначала на первое, затем в скобках – на второе.



написана она была очевидно раньше, поскольку умер Феофан в 1736 г. Таким образом, совсем немного, но все же русская философия и русские авторы успели поучаствовать в первых этапах европейской рецепции Спинозизма, правда, в той ее части, которой было свойственно резкое неприятие философии Спинозы и крайне бедное прочтение его трактатов. Впрочем, возможно первые обращения к философии Спинозы можно отметить и другими, более ранними, датами. Например, Георгу Бернгарду Бильфингеру, служившему в Санкт-Петербурге в качестве члена Императорской Академии наук и профессора логики, метафизики и нравственной философии, принадлежит работа *Notae brevis in Benedicti Spinozae methodum explicandi Scripturam Sanctam* (1725)<sup>8</sup>. Учитывая, что Бильфингер работал в России с 1725 (он прибыл в Санкт-Петербург 31 июля) по 1731 г., можно предположить, что, возможно, Бильфингер частично или полностью написал ее в России. Впрочем, точно на это допущение может ответить только дата появления самого трактата. Также возможно, что определенные сведения могут содержаться в философских лекционных курсах XVIII в. Так, например, согласно авторам книги *Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии*, в первом разделе философского курса 1751 г., написанного Георгием Щербацким, используются сочинения Спинозы<sup>9</sup>. Впрочем, это не удивительно, поскольку этот раздел имеет название *Наставления, составленные для облегчения сравнительного изучения старых и новых философов* и носит, скорее всего, характер исторического введения в философию. К сожалению, в тех фрагментах из курса, которые были опубликованы в книге, имя Спинозы не встречается. В целом же курсы Георгия Щербацкого были построены на принципах философии Декарта<sup>10</sup>. Поэтому текст Прокоповича можно с полным основанием назвать первым пока известным печатным упоминанием учения Спинозы.

Прокопович насчитывает шесть видов атеизма – в основном это древние учения, причем последним из них указан атеизм, который “Венедикта Спинозы основание, есть исповедание единой только во всем мире субстанции, или существа, или природы, прочего же всего разных оныя же природы аффекций или модификаций, т.е. качеств, или деланий признание”<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Панибратцев А.В. Академик Бильфингер и становление профессионального философского образования в России // Христиан Вольф и философия в России / Ред. В.А. Жучков. СПб., 2001. С. 210–211.

<sup>9</sup> См.: Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982. С. 308.

<sup>10</sup> См.: Там же. С. 310–314. О картезианстве Георгия Щербацкого также см.: Абрамов А. Указ. соч. С. 76–78.

<sup>11</sup> Феофан (Прокопович). Указ. соч. С. 5 (7). “Аффекции” обычно в русских переводах Спинозы передаются словом “состояние”, например в переводе Eth. I

Сложность философии Спинозы объясняется Прокоповичем в духе многих авторов XVIII в.: именно этот новый атеист был так коварен, что не открыл своего безбожия ясными и простыми словами, но и из его системы следует обоснование атеизма, поскольку “едину только субстанцию, или существо, или натуру во всем мире признал, и той, сиесть всех вещей собрание, божеством нарек; в особенности же тогож мира части рассуждаемое, аффекция или модификациями, т.е. качествами или деланиями божества такового назвал”<sup>12</sup>. Вывел Спиноза все это из “единых скаредных контрадикций”<sup>13</sup>, поэтому взгляды Спинозы полны разногласий —

“Ибо ежели, по силе системы его, подобает быти Богу, то оному следует материяльному быти, т.е. телесному, и последовательно и душе человеческой умной такожде телесной, что все есть безместно. Еще же по сему подобало бы Богу быти и человеком, и прочими всякими животными, и которья животныя... когда погибают, то то толико и самому Богу теме же бедами подпадати следовало, а сие последнего смеха... достойно. Когда же разсудим человеческого ума и тела множае к злодеяниям, нежели к добродетелям склонение, то от мнения сего суемудрца приходило бы самому божеству такового несовершенство, что страшно и помыслити”<sup>14</sup>.

В отличии от “сцептического” атеизма, согласно учению Спинозы о познании “сомнительства о всех вещах нет, и ясное признается знание; но что разум и чувства наши яснее солнечного света нам представляют, то он последним своим безумием отвергает... Что бо может во всем мире яснее быти, как то, что множество вещей собственное свое единая от другой имеют существо, бытие, различие и разделение?”<sup>15</sup> Отсюда, следуя своим же собственным принципам, Спиноза впал в глубочайшее противоречие и “безместие” — которое Прокопович прочитывает так, что если для Спинозы субстанция включает человека, значит несовершенство человека переходит на субстанцию. Спиноза, по мнению Прокоповича, попытался избежать такого вывода, сказав:

Душу человеческую не самую субстанцией, или натурой, или существом Божиим, но некоторую, а не знаешь какую, онаго существа назвал модификацией, т.е. качеством, либо деланием... И по такому рассуждению Спинозы можно так говорить, что когда человек мыслит, то не он мыслит, но мысль его; ибо когда

---

Def. 5: “Под модусом я понимаю состояние субстанции, иными словами, то, что существует в другом и представляется через другое”. На наш взгляд, термин “affectio” у Спинозы имеет самостоятельное значение, уже хотя бы потому, что общую основу с ним имеет такой термин, как “affectus”.

<sup>12</sup> Там же. С. 11 (15). Упоминание “коварства” Спинозы также не придумано Прокоповичем, а заимствовано у первых критиков Спинозы.

<sup>13</sup> Там же. С. 11 (16).

<sup>14</sup> Там же. С. 11–12 (16).

<sup>15</sup> Там же. С. 12 (17).

человек говорит, то не человек, но разговор. От чего можно всякому и препро-стейшего ума человеку усмотреть какую цену имеет сия неосновательная Спинозы система<sup>16</sup>.

Таким своеобразным заключением Прокопович заканчивает рассмотрение философии Спинозы и вместе с этим завершает и “историческое” описание видов атеизма, переходя, так сказать, к теоретическому исследованию принципов атеизма.

В XVIII в. имя Спинозы единожды упоминается в сочинении М.М. Щербатова *Разговор о бессмертии души* (1788), в ряду тех, кто отрицает бессмертие души:

Весьма мало находится таких, которые не признавали бессмертия души в сравнении с теми, которые сие утверждали, и, koliko я могу упомнить, главнейшие из них суть четыре: Эпикур, Лукреций из древних и Спиноза и Гобес из новых, которые все на единой системе, противной существу вещей, мнение свое утверждали. Они считали одинакость во всем веществовании и токмо разные атомы, разными образами сопряженные, составляли разные существа, в том числе и душу не иное, как атомом или сопряжением атомов почитали. Но безумие сей системы ясно видно: понеже все из атомов составлено и душа самая, атомы суть равно свойственны, следственно, и все есть душа, а потому и выходит, что либо все душа в свете и душа равносвойственная, а токмо имеющая разные образования, или во всем ее нигде нет<sup>17</sup>.

Рассуждения о том, что все вещи, согласно учению Спинозы, одушевлены будет встречаться и позднее (например, у Ковнера). Эти истолкования, явно не соответствуя философии Спинозы, имели целью расположить спинозизм в ряду традиционных видов “древнего” античного атеизма, с тем, чтобы, как и Щербатов, критиковать их вместе, не вдаваясь в подробности каждого из них.

В XIX в. упоминания и даже попытки исследования философской системы Спинозы встречаются в сочинениях целого ряда авторов. В 1809 г. русский читатель мог узнать о некоторых сторонах учения Спинозы из перевода трактата Фенелона *Бытие Бога, доказанное познанием природы и человека*<sup>18</sup>. Этот трактат неоднократно переводился на русский язык, но воззрения Спинозы опровергаются только в данном издании, поскольку содержатся во введении, которое собственно Фенелону не принадлежит – как указано в книге, этот текст является “сочинением издателя подлинника”<sup>19</sup>. В начале введения указаны шесть задач, для которых оно написано, пятое

<sup>16</sup> Там же. С. 12 (17–18).

<sup>17</sup> *Щербатов М.М.* Разговор о бессмертии души // Мысли о душе: Русская метафизика XVIII в. / Сост. Т.В. Артемьева СПб., 1996. С. 283. В данном сборнике произведение Щербатова опубликовано по изданию: *Щербатов М.М.* Соч. СПб., 1898. Т. 2.

<sup>18</sup> См.: *Фенелон, Франсуа де Салиньяк де ла Мот.* Бытие Бога, доказанное познанием природы и человека / Пер. с фр. Дм. Иванова, Г. Слвкв. М., 1809. С. 19–38.

<sup>19</sup> Там же. С. 3.

из которых – показать, что автор трактата, хотя и не упоминает прямо Спинозу и его последователей, “начертал нужные правила для опровержения спинозистов”<sup>20</sup>. Впрочем, стиль этого опровержения вполне отражает позицию Фенелона и многих подобных писателей. Спинозизм, что вполне естественно, учитывая личность и замысел автора, а также в целом соответствующий период рецепции философии Спинозы, рассматривается как атеистическое учение, которое, хотя и носит элемент новизны – а именно “Картезиевы правила” – является повторением старого (в частности, эпикурейского) воззрения, что “нет другого Бога, кроме вселенной, кроме существа целого, всеобщего, вечного и необходимого источника того, что мы видим”<sup>21</sup>. Этот атеизм, однако, противоречив – так Спиноза говорит об атрибутах субстанции, об атрибуте интеллекта, для того, чтобы постараться избежать понимания субстанции как материи, вещества<sup>22</sup>.

Философия Спинозы, по мнению последователя Фенелона, написана непонятным языком, полна темных мест и противоречий (так примером противоречия служит идея о совмещении рассудка и протяженности в одном бытии), которые автор пытается подробнее показать на примере анализа начальных аксиом и положений части первой *Этики*. Необходимо заметить, что русскому читателю здесь пришлось (и приходится) испытывать явные затруднения и некоторый шок, поскольку неточный французский перевод с латинского был “дополнен” непонимающим переводом на русский с французского. Возможно, если бы перевод содержал большее число текстов Спинозы, стоило бы рассмотреть специфику перевода основных идей этого философа – однако имеющийся объем этого не позволяет.

Доказательство “противоречий” спинозизма автор начинает с рассуждения о Eth. I P. 6 (латинское слово “propositio”, вернее французский перевод его на русском передается как “предложение”). Данное “предложение”, в переводе с французского, выглядит так: “Одно существо не может производить другое существо”<sup>23</sup>. Этот тезис, по мнению автора, есть “великое правило Спинозы, на котором основана его вся система”, поскольку “из этого он заключил, чт.е. единое Божество, и что не может быть другого Бога, кроме *всеобщего божества вселенной*”<sup>24</sup>. Поскольку доказательство Eth. I P. 6 полностью основано на Eth. I P. 2, 3, 5, то все они последовательно объявляются абсурдными. Оригинально переводится и Eth. I Ax. 5, которая используется в P. 3 Dem. – “две вещи, ничего общего не име-

---

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же. С. 20–21.

<sup>22</sup> См.: Там же. С. 25.

<sup>23</sup> На самом деле – “Одна субстанция не может производиться другой субстанцией”.

<sup>24</sup> Там же. С. 26–27.

ющие, могут быть понимаемы, одна через другую; следовательно, одна не может быть причиной другой”<sup>25</sup>. (Это доказательство автор приводит не называя его, однако, доказательством, посредством соединения текста Ах. 5 с текстом Р. 3 так, что в результате получился, под названием “положение”, по сути полный текст Eth. I Р. 3 Dem. Современный перевод этого доказательства выглядит так: “Если они [вещи] не имеют между собой ничего общего, то они не могут быть и познаваемы одна через другую (по акс. 5) и, следовательно, одна не может быть причиной другой (по акс. 4).”) Пропавшая частица “не” возможно и повлекла следующие обвинения в двусмысленностях и бездоказательностях, типа “вещи, ничего общего не имеющие, могут быть причиной и действием, поскольку отличие результата от причины, есть действие замысел причины, это подтверждает жизнь” и т.п.<sup>26</sup>

Один раз имя Спинозы названо в трактате А.П. Куницына *Право естественное* (ч. 1–2, 1818, 1820; место, где упоминается этот философ, мы находим в книге 1, часть 2, гл. 2, пар. 48): “Хотя величайшая нелепость есть поставлять силу началом прав, однако ж и сие мнение имело своих защитников, каким был Спиноза и некоторые из новейших французских писателей”<sup>27</sup>.

Философия Спинозы естественно была представлена в таком хорошо известном труде, как *История философских систем, по иностранным указаниям составленная* А.И. Галича<sup>28</sup>. Это изложение (вряд ли его можно назвать оригинальным исследованием) является работой не вполне самостоятельной и во многом компилятивной, повторяющей те оценки философии Спинозы, которые сложились к тому времени в немецкой историко-философской науке. Галич сам пишет, что философию Нового времени он будет извлекать из книг Буле, Вейлера, Теннеману, Сохера. Система Спинозы занимает следующее место в структуре книги: Книга вторая, Часть третья, Период первый. IV: Системы метафизики, параграфы 27–29, и отчасти параграф 30 (с. 39–50). Изложение нельзя назвать очень глубоким и удачным, в основном оно сводится к критике спинозизма, хотя в начале признается, что философия Спинозы являет “самую складную из всех систем древних и новых”<sup>29</sup>. Тем не

---

<sup>25</sup> На самом деле аксиома 5 имеет следующий вид: “Вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть и познаваемы одна через другую; иными словами – понятие одной не включает в себе понятия другой” (Т. I. С. 254). Курсивом выделена пропавшая у автора предисловия к сочинению Фенелона частица “не”.

<sup>26</sup> Там же. С. 27–29.

<sup>27</sup> Русские просветители (от Радищева до декабристов): В 2 т. / Под ред. И.Я. Щипанова. М.: Мысль, 1966. Т. 2. С. 221.

<sup>28</sup> История философских систем: В 2 кн. СПб.: Типография М. Иверсена, 1818–1819.

<sup>29</sup> Там же. Кн. 2. С. 40.

менее далее основной чертой Спинозизма Галич представляет догматизм, поскольку для Спинозы “то, что принадлежит к существенному понятию предмета составляет вместе с тем и его подлинное бытие”<sup>30</sup>. Опять же Галич повторяет столь популярное в XVIII в. противопоставление личности Спинозы (“примерная беспорочность нравов”) его философии, которая есть “система, столь противоположенная законам нравственности”<sup>31</sup>. Это противопоставление продолжено в параграфе 29, отведенном на своеобразный экскурс в историю рецепции спинозизма – поскольку было очевидно “уклонение сей системы от здравого рассудка, несовместимость с нравственными чувствами... сию систему приняли с чувством какого-то омерзения” и “ее неправильность живо была почувствована всеми”, что привело к тому, что по естественным причинам философия Спинозы пребывала в забвении, вплоть до спора Мендельсона и Якоби<sup>32</sup>.

В следующем параграфе Галич выдвигает общий вывод относительно спинозизма: спинозизм стремится исследовать все посредством “голого понятия”, что и составляет догматизм Спинозы, вследствие чего

у Спинозистов ум едва ли не один является в торжественном шествии, сопровождаемый издали чувством, но не иначе как издали<sup>33</sup>.

В связи с учением Спинозы интерпретируется и замысел философии Лейбница, как резко критически направленный против спинозизма. Лейбниц, говорится в самом начале изложения его философии, есть “муж, вознамерившийся не только оспорить учение Спинозы, по примеру многих других, но и подорвать его в основании и соорудить на развалинах такую храмину, в коей бы умозрение, нравственность и вера могли жить мирно и дружелюбно”<sup>34</sup>. Зеньковский вообще полагает, что в книге Галича *Картина человека, опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий* (СПб., 1825) есть следы влияния Спинозы – учение о “страстях” разработано “по Спинозе”<sup>35</sup> – но вряд ли эта оценка может считаться хоть сколько-то справедливой.

Спиноза был достаточно известен в кругах русских шеллингианцев, хотя и необходимо отдавать отчет, что в данном случае спиновская философия была прочитана через *Философские исследования о сущности человеческой свободы* и некоторые другие сочинения

---

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же. С. 39–40.

<sup>32</sup> См.: Там же. С. 47–49.

<sup>33</sup> Там же. С. 50.

<sup>34</sup> Там же. С. 52.

<sup>35</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. 1, ч. 1. С. 134.

ния Шеллинга<sup>36</sup>. А.И. Кошелев, говоря о господстве немецкой философии в умонастроениях московского “Общества любомудров”, упоминает, что

начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет наших бесед. Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, любомудров. Мы особенно высоко ценили Спинозу и его творения считали много выше Евангелия и других священных писаний<sup>37</sup>.

В последней части альманаха В.Ф. Одоевского и В.К. Кюхельбекера *Мнемозина* была напечатана статья Одоевского *Секта идеалистико-элеатическая, отрывок из словаря Истории философии*, где Одоевский пишет, что “секта идеалистико-элеатическая вместе с Пифагором была как бы предтечею возвышенных мыслей самого божественного Платона... одушевила во мраке XVI столетия необыкновенное явление Джордано Бруно, породила великого духом Спинозу”<sup>38</sup>. К этой характеристике Спинозы Одоевский дает боль-

---

<sup>36</sup> Очевидно, однако, что прочтения Шеллинга были явно недостаточны. “Сами любомудры далеко не всегда адекватно разумели Шеллинга (особенно в начале своего увлечения трансцендентальной философией, когда они склонны были к ее свободным интерпретациям лишь на основе услышанного о Шеллинге от Павлова или Давыдова)” (*Песков А.М. У истоков русского философствования: Шеллингианские таинства любомудров // Вопр. философии. 1994. № 5. С. 93.*

<sup>37</sup> *Кошелев А.И.* Записки, с семью приложениями. В.: В. Behr's Verlag, 1884. С. 12 (есть современное издание: Русское общество 40–50-х годов XIX в. Ч. 1: Записки А.И. Кошелева. М.: Изд-во МГУ. С. 51). Это суждение отсылает к идеям “Богословско-политического трактата”, одной из задач которого было разграничение философии и теологии, а соответственно религия не имела отношение к этике философов. См., например: ТТР, Praef (Т. II. С. 12): “Я вполне убедился, что Писание оставляет разум совершенно свободным и что оно с философией ничего общего не имеет, но что как одно, так и другая опираются на свою собственную пядь”; ТТР, XIV (Т. II. С. 167–168): “Теперь остается показать, наконец, что между верой, или богословием, и философией нет никакой связи или никакого родства: этого теперь никто не может не увидеть, кто узнал и цель, и основания этих двух сил, различающихся, конечно, во всех смыслах. Ведь цель философии есть только истина, вера же, как мы обстоятельно показали, – только повиновение и благочестие. Затем, основания философии суть общие понятия, и сама она должна заимствоваться только из природы; основания же веры суть история и язык, а заимствовать ее должно только из Писания и откровения, как мы показали в VII главе. Итак, вера предоставляет каждому полнейшую свободу философствования, так что он может думать о каких угодно вещах все, что он хочет, не впадая в преступление, и она только тех осуждает как еретиков и отщепенцев, которые научают мнениям с целью вызвать непокорность, ненависть, споры и гнев, и наоборот: только тех считает за верующих, которые по силам своего разума и способностей склоняют к справедливости и любви”.

<sup>38</sup> *Одоевский В.Ф.* Секта идеалистико-элеатическая, отрывок из словаря *Истории Философии // Мнемозина* М., 1824. Ч. IV. С. 167–169.

шое примечание, в котором объясняет такую оценку философа, которого обычно считали атеистом: Спиноза – истинный любомудр (напомним, что “истинный любомудр” для Одоевского отличается от французского “философа-говоруна” XVIII в.), а в устоявшемся мнении о философии Спинозы как атеистической и полной противоречий, виноваты французские атеисты, которые видели в Спинозе оппонента их мировоззрению –

Те, которые до сих пор оскверняют высокое титло Философа именами Вольтеров и Гельветиев удивятся эпитету, приданному мною Спинозе; но для мыслящих сей эпитет не покажется странным. Люди, каковы Бель, Вольтер и им подобные, стремившиеся подрывать основание Христианской Религии, встречали важное противудействие в системе Спинозы, совершенно основанной на нравственности христианской. Она одна из всех тогда бывших систем могла решить вопросы, приводившие в недоумение других сектаторов, которые хотя и видели заблуждения Деистов и Атеистов, но сами не имея твердого основания не были в состоянии решительно отражать нападения софистов; чтобы избавиться от такого препятствия софисты решили представить систему Спинозы совершенно в превратном виде и обвинить его в своих собственных преступлениях: Бель напал на Спинозу с длинными, запутанными софизмами, Вольтер с обыкновенным орудием – насмешкою. Нельзя равнодушно читать нелепости, которые Бель взводит на глубокомысленного любомудра; трудно поверить в наше время такому явному обману; но пусть сомневающийся в том заглянет в *Diction. Hist. et Crit.* (Par P. Bayle. Edit de 1730. T. 3) в статью о Спинозе, с принадлежащими к оной замечаниями, из коих отличительнейшие по своей нелепости под буквами: А, К, L и особенно N, и проч. – и потом сравнит сию статью с изданными в 1802 г. в Ене<sup>39</sup> творениями Спинозы<sup>40</sup>, коих полное заглавие таково: (Benedicti de Spinoza Opera, quae supersunt omnia, iteram odenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitia, quae at historiam scriptorum pertinent, addidit Henr. Eberh. Gottlob Paulus<sup>41</sup>). Такова участь людей, опережающих свой век, возвышающихся над понятиями обыкновенными: во время жизни Спинозы – спокойствие его было нарушаемо невеждами-современниками, не понимавшими его; и до сих пор те же люди, которые называют Вольтера Философом, чествят Спинозу гнусным названием Атеиста, тогда как стоит заглянуть

<sup>39</sup> Имеется в виду, конечно же, Иена.

<sup>40</sup> Примеч. Одоевского: “Сие издание весьма редко, оно попало мне случайно”.

<sup>41</sup> Гегель упоминает это издание (и свое участие в нем) в “Лекциях по истории философии”: “Церковный советник профессор Паулуз издал в Иене произведения Спинозы, и в этом издании есть и моя доля – я сравнил с французскими переводами” (*Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии*. СПб.: Наука, 1994. Кн. 3. С. 346). Правда, в каталоге библиотеки Одоевского (М., 1988) не указано такого издания. Под номером 3719 описано только следующее собрание: *Oeuvres de Spinoza / Trad. par Em. de Saisset. Nouveau ed. rev. avec une introd. du trad. P.: Charpentier, 1861. T. 1: Introduction. Critique; t. 2: Vie de Spinoza. Notice bibl. Traite Theologico-politique. Traite Politique; T. 3: Ethique. Traite de Reforme de l'entendement. Correspondance*. В томе 1 есть пометы, на с. 21 – надпись, в томе 2 также есть пометы, в томе 3 – многочисленные пометы, надписи на с. 18, 29, 353, 412. Данное издание является переизданием того собрания, которое есть в библиотеке Чаадаева (см. ниже). Очевидно, что оно появилось в собрании Одоевского гораздо позже, чем немецкое, которое либо не сохранилось, либо его у него и не было, а он просто пользовался им какое-то время.



хотя бы в письма, писанные Спинозой к разным лицам (находящиеся в упомянутом издании), чтобы убедиться в противном. Но тщетно побороть усилие духа; вращаются века и потомки преклоняют колено пред прахом мужа великого, даже бывшего в презрении; а срам ложится на могилу ничтожных прежде неправедно прославленных<sup>42</sup>.

Интересно отметить, что если у Галича Спинозизм противоречит здравому рассудку, то для Одоевского эта сторона учения Спинозы безусловно положительна. В этом, конечно, сказалось влияние романтизма и вообще интереса к Спинозе в немецкой философии. Желая показать, как столь похожие на назойливых собеседников Спинозы, недалекие современники Бруно не поняли его величия, Одоевский намеревался написать *Апотеозис Бруно*, где хотел показать связь его с идейными последователями и приемниками – в плане этого произведения упоминается и Спиноза<sup>43</sup>.

Малоизвестный автор Ф.В. Надежин посвящает несколько страниц философии Спинозы в своем сочинении по истории философии, составленному также по иностранным учебникам – главным образом по Рейнгольду, с привлечением Аста и Гешеля<sup>44</sup>. Глава, посвященная Спинозе, прямо названа “Пантеизм Спинозы” ее расположение в структуре книги: Часть вторая, Период второй, глава II, параграфы 32–37 (с. 102–112). Надежин излагает философию Спинозы достаточно нейтрально (хотя называя спинозизм пантеизмом, он уже высказывает свое отношение, поскольку термин “пантеизм” имел более чем негативные коннотации). Порядок изложения также вполне традиционен, хотя Надежин сначала разъясняет теорию познания Спинозы (четыре вида познания), затем говорит о зависимости Спинозы от Декарта и только потом дает учение о Боге и о духе человеческом, упоминая в самом конце о забвении, в котором пребывал спинозизм, до тех пор, пока посредством возрождения его у Шеллинга, влияние философии Спинозы не возросло. Завершает главу о Спинозе примечание, в котором дана краткая оценка спинозизма: Спиноза представил в строгом виде науки метафизический пантеизм, который до того был смесью метафизических и физических предположений, или следствием игры фантазии. Спиноза вывел его из общего характера бытия... Спиноза

---

<sup>42</sup> Там же. С. 169, примеч. 6. В рецензии Ф. Булгарина на IV часть “Мнемозины” этот взгляд Одоевского на философию Спинозы удостоился такого однозначного приговора: “неслыханная новость – система *жида* Спинозы основана на христианской нравственности” (Северная пчела, 1825. № 127, 22 окт. Раздел “Новые книги”). А цензор Одоевского проф. И.М. Снегирев высказался после разговора с ним так – “Князь Одоевский отделяет мир от земли, что в Св. Писании не отделено. Это пантеизм Спинозы”. См.: Дневник И. М. Снегирева // Русский архив. 1903. № 8. С. 535.

<sup>43</sup> Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма: Кн. В.Ф. Одоевский: Мыслитель. Писатель. М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1913. Т. I, ч. 2. С. 11–12.

<sup>44</sup> См.: Надежин Ф.В. Очерк истории философии по Рейнгольду. СПб.: Типография Департамента внешней торговли, 1837.

увлекся в свой пантеизм тем, что смешал понятия бытия самостоятельного и от-носительного<sup>45</sup>.

Далее, о философии Спинозы с определенным одобрением отзывался П.Я. Чаадаев, интерес которого к учению Спинозы был обусловлен его внимательным чтением Гегеля и Шеллинга. В комментариях к полному собранию сочинений Чаадаева (хорошо известное 2-томное издание 1991 г. с подробным историко-философским анализом тестов и заметок Чаадаева, включая надписи и пометки на книгах из его библиотеки, на которое мы будем в дальнейшем ссылаться) З.А. Каменский так пишет о влиянии Спинозы на становление философского учения Чаадаева: «Те понятия, о которых Чаадаев говорит в начале пятого ФП – “абсолютное единство во всей совокупности существ”, “единство вещей”, “великое ВСЁ” и вообще идея единства, являющаяся основой его убеждений, – укрепились в нем и сложились в определенную систему под существенным воздействием не только Спинозы, но и Шеллинга<sup>46</sup>. Напомним, о слове (или термине) “ВСЁ” (прописными буквами), как о об основании всякого философствования, сам Чаадаев пишет в пятом *Философическом письме*<sup>47</sup>. Во фрагменте 167 из *Отрывков и разных мыслей* Чаадаев пишет: “Известно, что Шеллинг считается лишь продолжателем Спинозы, развившим его учение и придавшим окончательный облик современному пантеизму<sup>48</sup>. Впрочем, в последнем отрывке он, возможно скорее, пытался опровергнуть истолкование системы Шеллинга как продолжения пантеистической традиции<sup>49</sup>. Разумеется, Чаадаев не является историком философии, и попытки построить концепцию интерпретации Чаадаевым основных понятий спинозизма или влияния философии Спинозы на учение Чаадаева, были бы безуспешны и чрезвычайно умозрительны<sup>50</sup>. Однако, несмотря на то что восприятие Чаадаевым философии Спинозы не выходит за

<sup>45</sup> Там же. С. 111–112.

<sup>46</sup> Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. / Под ред. З.А. Каменского. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 704.

<sup>47</sup> См.: Там же. Т. 1. С. 377: “Да, сомнения нет, имеется абсолютное единство во всей совокупности существ: это есть именно то, что мы по мере сил пытаемся доказать; скажу больше: в этом-то и заключается символ веры всякой здоровой философии. Но это единство объективное, стоящее совершенно вне ощущаемой нами действительности... нет сомнения это факт огромной важности, и он бросает чрезвычайный свет на великое ВСЁ”.

<sup>48</sup> Там же. С. 482–483.

<sup>49</sup> См.: Смирнова З.В. П.Я. Чаадаев и немецкий идеализм конца XVIII – первой половины XIX в. // Историко-философский ежегодник»98. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Наука, 2000. С. 218.

<sup>50</sup> Хотя, возможно, будущие исследователи *смогут* обнаружить удивительные совпадения и параллели в истолковании истории в “Богословско-политическом трактате” Спинозы и историософии Чаадаева. В конце концов, оба они выступили с проектами абсолютно нового прочтения истории еврейского государства и евреев (Спиноза) и истории России (Чаадаев).

границу отдельных замечаний, уже сам интерес его показателен. Поэтому стоит рассмотреть порядок и характер этих суждений.

Очевидно, во-первых, что высказывания о Спинозе были обусловлены тем, *что* Чаадаев мог прочесть из текстов самого мыслителя и из сочинений упоминавших или писавших о Спинозе. В библиотеке Чаадаева находилось несколько изданий сочинений Спинозы, правда не на языке оригинала – латинском – а в переводах на французский и немецкий языки<sup>51</sup>. Эти издания имеют по каталогу библиотеки Чаадаева номера 625 (французское издание) и 626–627 (немецкие). Французское издание (*Oeuvres de Spinoza. Trad. par Emile de Saisset, avec une introd. du trad. Charpantier libr., P., 1842* (на обложке – 1843). Ser. 1: Introduction, Vie de Spinoza, Theologie de Spinoza. Ser. 2: Ethique, Reforme de l'entendement, Correspondance) осталось частично непрочитанным – страницы в нем разрезаны неполностью, хотя в Serie 1 есть условные отметки, сделанные от руки, очевидно Чаадаевым. Немецкие издания представляют собой в сущности одно издание, несмотря на то что выпущены разными издательствами и в разных городах: *Spinoza's philosophische Schriften. Gera: Beckmann, 1787. Bd. 1: Benedict von Spinoza ueber Heilige Schrift, Judenthum, Recht die hoesten Gewalt in geistlichen Dingen und Freyheit zu philosophiren*<sup>52</sup>. Aus den Lat. Из этого издания у Чаадаева был только первый том, на титульном листе которого он, кстати, оставил интересное исправление-интерпретацию названия: Чаадаев написал слово “простодушный” перед “Спиноза”, так что получилось “Die einfaltigen Spinoza's philosophische Schriften”. Второй и третий тома были из издания, одинакового с первым – очевидно поэтому Чаадаев и не стал покупать первый том: *Spinoza's philosophische Schriften. Neue unveraend. Aufl. Leipzig: Boehm, 1796. Bd. 2: Ethik, t. 1; Bd. 3: Ethik, t. 2*. Во всех немецких томах есть условные знаки (иногда многочисленные), надписи на авантауле, форзаце, страницах. Очевидно, Чаадаев читал Спинозу довольно внимательно<sup>53</sup>. Также Чаадаев мог почерпнуть опре-

<sup>51</sup> “Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье” (*Korte Verhandelng van God, de Mensch en des Zelfs Welstand*), сохранившийся только в переводе на голландский язык, во времена Чаадаева еще не был известен.

<sup>52</sup> Естественно под этим названием скрывается “Богословско-политический трактат”. Эту работу после ее запрета перепечатавали под разными названиями, часть из которых совершенно не соответствовала ее содержанию. Данный вариант – “О Священном писании, еврействе, праве верховной власти в духовных вещах и о свободе философствования” – достаточно точно отражает содержание “Трактата”.

<sup>53</sup> Рассматривая вопрос об источнике эпитафии (представляющего цитату из Спинозы – см. ниже) к четвертому *Философическому письму* З.А. Каменский пишет: «Обе книги (речь идет о немецких переводах Спинозы. – И.К.) усердно читаны Чаадаевым, эпитафия из первой части “Этики” взят несомненно из этого экземпляра. Там данная теорема нарочито подчеркнута, соответствующая страница загнута пополам, как имел обыкновение делать Чаадаев в исключительных случаях». См.: *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 699.

деленное представление о Спинозе из знаменитой книги Якоби: *Jacobi Friedrich Heinrich. Ueber die Lehre Spinozas in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. В ней Чаадаев оставил многочисленные условные знаки, подписи на форзаце, на страницах 235, 237, 239. Так, в этой книге, на обложке, есть следующая надпись: “Добродетельный человек никогда не лишен ума. Умный же человек часто лишен добродетели”<sup>54</sup>. Относилось ли это замечание к Спинозе, или было направлено против него – неизвестно, хотя в сочинении *Отрывки и разные мысли* есть следующий фрагмент (№ 58):

Спиноза мог быть весьма религиозным человеком, и без сомнения был таковым; в самом деле читая его, поневоле увлекаешься чем-то чрезвычайно благочестивым, что видно сквозь математическое дерзновение его аргументации и производит чем больше впечатление, тем менее его ожидаешь<sup>55</sup>.

Очевидно, что эти переводы основных трактатов Спинозы, очень далекие от филологической, философской и эдиционной точности в передаче его текстов, не могли не повлиять на мнение Чаадаева относительно спинозизма. Во-вторых, нужно посмотреть, где Чаадаев цитирует Спинозу. В четвертом *Философическом письме* (1828–1830) он использовал фрагмент из *Этики* в качестве эпиграфа, причем им было выбрано рассуждение из Eth. I P. 32 Dem., утверждающее обусловленность воли как модуса атрибута мышления<sup>56</sup>. Интересна путаница, которая возникает у Чаадаева в связи с этой цитатой. Чаадаев говорит буквально следующее: “Воля есть не что иное, как род мышления. Представлять ли себе волю конечную или бесконечную, все равно приходится признать некую причину, которая заставляет ее действовать: поэтому ее должно рассматривать не как начало свободное, а как начало обусловленное”. Согласно подписи, цитата взята из сочинения “De anima”. Впрочем, комментаторам давно хорошо известно, что, поскольку у Спинозы нет такого сочинения как *De anima*, то Чаадаев явно имел в виду Eth. II (*О природе и происхождении души*), где в P. 48 можно найти фразу: “В душе нет никакой абсолютной или свободной воли; но к тому или другому хотению души определяется причиной, которая в свою очередь определена другой причиной, эта – третьей и так до бесконечности”. Однако только Eth. I P. 32 Dem. содержит источник этой цитаты: “Воля составляет только известный модус мышления... Итак, все равно, представляется ли воля конечной или бесконечной, всегда найдется причина, которая определяла бы ее к существованию и действию, и потому (по опр. 7) воля не может быть названа свободной причиной, но только необходимой или принужденной; что и требовалось доказать”.

---

<sup>54</sup> Там же. С. 588.

<sup>55</sup> Там же. С. 460.

<sup>56</sup> См.: Там же. С. 366.

Далее, в контексте рассуждения об ограниченности механистической науки и применения математической достоверности для познания природы (мнение об универсальности и абсолютной достоверности математики Чаадаев рассматривает как своеобразный антропоморфизм) в этом же письме приводятся фрагменты из текста Спинозы:

...Творения истекают из Бога, как воды потока, без меры и конца, но человеку необходима точка соприкосновения между его ограниченным разумом и бесконечным разумом Бога, разделенными беспредельностью, и вот почему он так любит замыкать божественное всемогущество в размеры собственной природы. Здесь мы видим настоящий антропоморфизм... В сущности и философы поступают не лучше. “Они приписывают Богу, – сказал великий мыслитель, который в этом хорошо разбирался, – разум, подобный их собственному. Почему? – потому что они в своей природе не знают ничего лучше собственного разума. А между тем божественный разум есть причина всему, разум же человека есть лишь следствие, что же может быть общего между тем и другим? Разве то же, – прибавляет он, – что между созвездием Пса, сияющим на небе, и тем псом, который бежит по улице, – одно только имя”<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Там же. С. 367–368. В “Этике” процитированный фрагмент находится в I P. 17 Sch. (Чаадаев несколько меняет порядок рассуждения Спинозы). Думаю, что этот фрагмент, в котором находится так прославившая Спинозу фраза о небесном знаке и лающем животном, стоит привести полностью: “...Я знаю, что многие думают, будто они могут доказать, что природе Бога свойственны высочайший интеллект и свободная воля; они не знают, говорят они, ничего более совершенного, что можно было бы приписать Богу, как то, что в нас самих составляет величайшее совершенство... Далее (чтобы сказать здесь также об интеллекте и воле, которые мы обыкновенно приписываем Богу), если вечной сущности Бога свойственны интеллект и воля, то под обоими этими атрибутами, конечно, должно понимать нечто иное, чем то, что люди обыкновенно понимают под ними. Ибо интеллект и воля, которые составляли бы сущность Бога, должны были бы быть совершенно отличны от нашего интеллекта и нашей воли и могли бы иметь сходство с ними только в названии; подобно тому, например, как сходны между собой Пес – небесный знак и пес – лающее животное. Это я докажу следующим образом. Если интеллект имеет место в Божественной природе, то он не может, как наш, следовать по природе за постигаемыми вещами (как многие думают) или существовать одновременно с ними, так как Бог по своей причинности первое из всех вещей (по кор. 1 т. 16). Напротив, истина и формальная сущность вещей такова потому, что она такую существует объективно в разуме Бога. Таким образом, ум Бога, поскольку он понимается составляющим сущность его, на самом деле есть причина вещей как по отношению к их существованию, так и по отношению к их сущности. Это заметили, кажется, и те, которые признали, что ум, воля и могущество Бога одно и то же. Если же разум Бога есть единственная причина вещей, именно, как мы показали, и существования их и сущности, то он необходимо должен отличаться от них как в отношении к первому, так и в отношении ко второй. Ибо то, что следует из причины, отличается от последней как раз в том, что оно получает от нее. Человек, например, есть причина существования, но не сущности другого человека (последняя есть вечная истина). Поэтому по сущности оба они могут быть совершенно сходны, но в существовании должны быть различными друг от друга.

Разумеется, философии Спинозы посвящено несколько страниц в хорошо известном первом историко-философском исследовании российского автора, в *Истории философии* архимандрита Гавриила<sup>58</sup>. Справедлива негативная оценка Шпетом этого сочинения, неоригинального, не просто составленного по иностранным учебникам, но еще и заполненного специфическими авторскими замечаниями, среди которых Шпет приводит и такое – “Уроды в умственном мире – Плотин и Порфирий возродились в Спинозе, Шеллинге, Гегеле и Гербарте”<sup>59</sup>. Единственное, что можно отметить в изложении Гавриилом учения Спинозы, касается пантеизма этого мыслителя. Если Гегель считал учение Спинозы возрождением философии элеатов, то Гавриил полагал, что пантеизм Спинозы не элеатский, а материальный, не поясяня, впрочем, этого определения. В целом же, Гавриил руководствуется идеей, что Спиноза своим учением о субстанции уничтожает все различия, соединяя в единство, например, добродетель и злодейство.

Ряд интересных замечаний о ключевых моментах философии Спинозы содержатся и в сочинениях П.Д. Юркевича: *По поводу статей богословского содержания, помещенных в “Философском лексиконе”*<sup>60</sup> (1861) и особенно в статье *Идея* (1859)<sup>61</sup>. В первой статье Юркевич останавливается по преимуществу на исследовании того места, которое Спиноза занимает в истории онтологического доказательства бытия Бога (позднее такую же операцию предпримет

---

Вследствие этого если прекратится существование одного, то не прекратится и существование другого; но если бы могла разрушиться и сделаться ложной сущность одного, то разрушилась бы также и сущность другого. Следовательно, вещь, составляющая причину как существования, так и сущности какого-либо следствия, должна отличаться от этого последнего как по своему существованию, так и по своей сущности. А так как интеллект Бога есть причина и существования и сущности нашего интеллекта, то он, поскольку представляется составляющим Божественную сущность, различается от нашего интеллекта как по своему существованию, так и по своей сущности, и не может иметь сходства с ним, как мы и хотели показать, ни в чем, кроме названия”. Т. 1. С. 268–269.

<sup>58</sup> См.: *Гавриил (архимандрит)*. История философии. Казань: Унив. тип., 1839. Ч. III, § 108. С. 143–151.

<sup>59</sup> *Шпет Г.Г.* Очерк истории развития русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: очерки истории русской философии. С. 345.

<sup>60</sup> Юркевич написал рецензию только на первый том “Философского лексикона” С. Гогоцкого, в котором статьи о Спинозе, естественно, не было. Однако, поскольку Юркевич специально разбирает в своем отзыве статью “Бог”, он достаточно часто упоминает философию Спинозы. Об обстоятельствах появления этой работы см. комментарии А.И. Абрамова: *Юркевич П.Д.* Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 649–650. В “Философском лексиконе” С. Гогоцкого есть статья, посвященная Спинозе. См.: *Философский лексикон*. Киев, 1872. Т. IV, вып. 1. С. 388–399.

<sup>61</sup> *Юркевич П.Д.* Указ. соч. С. 35–41.

С. Франк, поместив Спинозу в известное приложение к своей книге *Предмет знания*, носящее название *Онтологическое доказательство бытия Бога*). Юркевич, в сущности, присоединяется к мнению, сложившемуся в немецкой философии, в противовес суждениям об атеизме Спинозы, указывающему на акосмизм и исчезновение мира в философии Спинозы, которое Гегель выразил в лапидарной формуле, что спинозизм скорее нужно назвать “акосмизмом... поскольку у него слишком много Бога”. Онтологическое доказательство бытия Бога оказывается вообще объясняющим мотивом всей истории философии:

Из этого учения, что в Боге бытие неотделимо от сущности, Спиноза извлек ближайшее следствие, что мы не имеем основания приписывать бытие вещам конечным... Таким образом онтологическое доказательство бытия Божия привело к результатам, которых не мог предвидеть благочестивый Ансельм: оно доказывало слишком много, не только то, что Бог *есть*, но и то, что *есть только* Бог... Системы Спинозы, Шеллинга и Гегеля на основании той же самой мысли [доказательство бытия Бога Ансельма] учат, что Бог есть не более как предлежащая нашему взору и ощущаемая внутри нас жизнь, что он есть не более как корень, основа и источник всего естественного... Новейшая философия очень просто указывает на логическую погрешность сокрытую в понятии *causa sui*... Шопенгауэр говорит, что в понятии *causa sui* заключается *contradictio in adjecto*...<sup>62</sup> Онтологическое доказательство бытия Божия не могло развиваться в греческой философии, потому что философия греческая ничего не знала о метафизике как науке построенной из чистых понятий или *a priori*<sup>63</sup>.

В статье *Идея* Юркевич вполне традиционно определяет Спинозу как философа последовательно механистического мирозерцания, обусловленного его стремлением построить философию по “методу математической”. Учение Спинозы о субстанции, согласно Юркевичу, определяет его понимание идеи: “ни идея не определяет предмета, ни предмет не определяет идеи”<sup>64</sup>. Интерпретируя известное положение Спинозы из *Eth. II P. 7*, в связи с утверждением, что “душа есть мысленный автомат”<sup>65</sup>, Юркевич так определяет значение учения Спинозы об идее:

<sup>62</sup> Шопенгауэр достаточно часто и по разным поводам высказывался в своих трактатах о философии Спинозы. Так, например, хорошо известен отрывок из докторского исследования Шопенгауэра “О четверяком корне закона достаточного основания” (1813). См.: *Шопенгауэр А. О четверяком корне закона достаточного основания* // Соч. М., 1993. Т. 1. С. 14–17. Так, в этом фрагменте Шопенгауэр говорит о “безличном Боге” Спинозы как о *contradictio in adjecto*.

<sup>63</sup> Юркевич П.Д. По поводу статей богословского содержания, помещенных в “Философском лексиконе” // Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 342, 347.

<sup>64</sup> Там же. С. 36.

<sup>65</sup> В ПТЕ (Т. I. С. 243) есть следующий фрагмент: “Истинная же идея, как мы показали, проста или сложена из простых идей и показывает, каким образом или почему что-либо есть или произошло и что ее объективные действия в душе происходят на основании формальной сущности самого объекта (*et quod ipsius*

В нем натуральный механизм, который должна бы препобедить идея, переносится на существо самой идеи: идея представляет другую сторону того же механизма, который господствует в мире чувственных явлений. Мышлению отказывается в способности выступать за пределы действительности, выдвигаться *вперед*, чтобы отсюда, сообразно с познанию целию, предотвращать или видоизменять механический поток событий.

Юркевич, с одной стороны, указывает на “натурализацию” Спинозой порядка идей, а с другой – говорит о смерти мира, его жизни и развития ради Бога – “мир есть как бы спокойная геометрическая величина... жизнь всего мира, какую мы знаем, принесена здесь в жертву Богу”<sup>66</sup>. Повторяя мнение Гегеля и Шеллинга, Юркевич видит в понятии субстанции Спинозы отсутствие какой-либо “философии жизни”: “Схоластики мыслили действительность как нечто прибавляемое к возможности, без внутреннего перехода от последней к первой. Таким же образом и субстанция в философии Спинозы есть нечто существующее непосредственно, без внутреннего напряжения и влечения к существованию”<sup>67</sup>. Все эти определения восходят к приведенным выше словам Гегеля об “акосмизме” Спинозы. Упоминает Юркевич и так часто приписывавшееся Спинозе выражение “*omnis determinatio est negatio*”, истолковывая его как утверждение отсутствия связи отрицания и определения с субстанцией и, следовательно, как признание, что субстанции “не свойственно движение, развитие и откровение в конечном и посредством конечного”<sup>68</sup>.

Приведенные суждения характерны для всей истории исследования философии Спинозы – как для российской, так и для европей-

---

effectus obiectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius obiecti); это то же самое, что говорили древние, именно, что истинная наука идет от причины к действиям; только древние, насколько я знаю, никогда не представляли, как мы здесь, душу действующей по известным законам и как бы неким духовным автоматом (*quasi aliquid automatatum spirituale*). Говоря, что душа есть мысленный автомат, Юркевич более чем упрощает мысль Спинозы.

<sup>66</sup> Юркевич П.Д. По поводу... С. 37.

<sup>67</sup> Там же. С. 40.

<sup>68</sup> Выражение “*omnis determinatio est negatio*” связано с выражением “*omnis definitio est negatio*”, “всякое определение есть отрицание”. Последнее, *приписываемое* Спинозе, возникло впервые в “Письмах об учении Спинозы” (1785) Фр. Г. Якоби, где оно, имея форму “*omnis determinatio est negatio*”, было переведено и понято как “всякое определение есть отрицание”, тогда как оно означает, в терминах Спинозы, “всякое ограничение есть отрицание”. Вследствие этого возникло неадекватное смешение двух этих формул. В таком виде его заимствовал Гегель, который, например, в большой “Науке логики” говорит: «“Определенность есть отрицание” – таков абсолютный принцип спинозовской философии” (Гегель Г.В.Ф. Наука Логики. Кн. 2, разд. 3, гл. 1. Примечание. Философия Спинозы и Лейбница // Гегель Г.В.Ф. Наука Логики. М.: Мысль” 1971. С. 180–181). В несколько иной форме заимствование формулы Якоби заметно в “Лекциях по истории философии” Гегеля. В Письме 50 у Спинозы есть выражение “ограничение есть отрицание”, но речь идет о материи и фигуре, об ограничении протяженной вещи.



ской и американской. По сути дела, именно с подобных утверждений и оценок началась история рецепции русскими мыслителями философских идей Спинозы и собственно, если так можно сказать, русский спинозизм. В целом, следует согласиться с мнением такого исследователя философии Спинозы, как Дж. Томас Кук: в частности, состояние англо-американских исследований наследия Спинозы, говорит скорее о состоянии самой англо-американской философии, чем о сущности философии Спинозы<sup>69</sup>. Этот тезис во многом справедлив и относительно других национальных традиций изучения философии Спинозы, в том числе – и для российской.

Рассуждения о философии Спинозы, исполненные в разных жанрах (историко-философское исследование и энциклопедическая статья) представлены в основных трудах С.С. Гогоцкого – *Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философией XIX века и отношение той и другой к образованию: Из лекций по истории философии* и *Философский лексикон*. В книге *Философия XVII и XVIII веков...* Спинозе посвящено несколько страниц<sup>70</sup>. Гогоцкий начинает с двух, достаточно традиционных для XIX в., предпосылок всякого рассмотрения философии Спинозы: “Спиноза пролагал путь направлению монистическому, прямо противоположенному дуалистической доктрине Декарта, он воспользовался для своего пантеистического монизма мыслями самого же Декарта” и “мы уже знаем, что система Спинозы очень проста”<sup>71</sup>. Указание Спинозы о том, что, помимо двух известных нам атрибутов, есть бесконечность атрибутов, Гогоцкий назвал поверхностным и не предотвращающим вывода из учения об атрибутах того положения, что *Res extensa* есть то же самое, что *res cogitans*, что дух и тело одно и то же. Вследствие этого основную идею Спинозы Гогоцкий видел в тождестве духа и тела, в “неподвижности”. Эту же “идею отвлеченного и неподвижного тождества Спиноза применяет к отождествлению аффектов низ-

<sup>69</sup> См.: Cook J.Th. Spinoza's place in this century's Anglo-American philosophy // Centennial Celebration of the Vereniging Het Spinozahuis in Amsterdam, May 16. 1997.

<sup>70</sup> См.: Гогоцкий С.С. Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философией XIX века и отношение той и другой к образованию: из лекций по истории философии. Вып. 1–3. Киев, 1878, 1883, 1884. Вып. 1. С. 11–14. (Оттиски из “Университетских известий” соответствующих лет). В выпуске втором Спиноза упоминается в связи с Гердером, Якоби, в третьем – несколько раз в связи с Шеллингом, и т.д.

<sup>71</sup> Там же. С. 11–12. Как тут не вспомнить фразу Гегеля (к которой, во многом, и восходят все рассуждения о “простоте” системы Спинозы): “Что касается философии Спинозы, то она очень проста и в целом ее легко понять. Трудность заключается при этом отчасти в извилистом методе изложения им своих мыслей и в ограниченности воззрений, благодаря которым он проходит быстро мимо многих основных аспектов и вопросов, трактуя их крайне неудовлетворительно”. (Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. С. 346–347).

ших, или животных, и человеческих, или нравственных, и к слиянию права с животною силою. Несколько удачнее ифические понятия у Спинозы и объяснение естественного генезиса целой нравственной жизни”. Таким образом, Гогоцкий повторил упрощенный “антропоцентрический” взгляд, критиковавшийся Спинозой, что аффекты можно разделить на нравственные и не нравственные (“животные”), приписывая или не приписывая их человеку, вне какого-либо содержания анализа. Это еще явственнее видно, когда Гогоцкий говорит об необъяснимости разделения аффектов деятельных (“как бы высших”) и страдательных (“как бы низших”)72 – деятельные и страдательные аффекты не могут быть “как бы высшими” или “как бы низшими”, поскольку последние “топографические” как бы-определения являются для Спинозы результатом лишь неадекватного знания.

Поскольку “нет философской системы, которая страдала бы большей бессвязности в переходах от одних главных положений к другим”, влияние Спинозы на последующую философию Гогоцким отрицается, а возрождение его философии у Шеллинга и Гегеля обусловлено другими обстоятельствами – объяснение всему этому следует из общего, неспособного к развитию, характера спинозизма:

Причина такой долговременной бесплодности... заключается в том, что утверждая отвлеченное, неподвижное, как бы статическое тождество всех сфер и степеней жизни, производящих как главные различия в ее проявлениях, так и те соотношения, которые объединяют их в одно царство бытия и жизни. Вот почему и в самом важном и основном вопросе философии и вообще образования – в вопросе, касающемся живого, процессирующего соотношения между идеальной или душевною жизнью и материальными орудиями ее проявления, дух философии Спинозы надолго остался непроизводительным73.

Далее Гогоцкий кратко оценивает этику системы Спинозы, что важно для всякого исследования его философии, поскольку желание и исполнение свободы является основным мотивом его философии. Правда, Гогоцкий разбирает этическую концепцию Спинозы на довольно ограниченном материале, в связи с системой Вольфа (подобное сопоставление возникает здесь чуть ли не впервые в российской истории философии), особенно относительно учения Вольфа о нравственности, которое Гогоцкий рассматривал как некое выражение ограниченной расудочной морали рационализма Нового времени и Просвещения. Для Гогоцкого моральная философия Вольфа есть “практический формализм нравоучительной философии”, сводящийся к безжизненному сборнику правил, что, однако, характерно не только для Вольфа –

это направление практической философии... было общее и особенно в школьной и научной сфере декарто-вольфианского периода. Из числа мыслителей этого периода только Спиноза и Лейбниц обнаруживали некоторые задатки другого направления. В своей ифике Спиноза прямо высказывает мысль, что он

72 Гогоцкий С.С. Философия XVII и XVIII веков... Вып. 1. С. 13.

73 Там же. С. 13–14

имеет целью не сборник правил жизни, но исследование законов постепенного и естественного перехода человека, данного от природы, к самому высшему нравственно-религиозному совершенству. Но его взгляд на задачу нравучительной философии, уже действительно выступавший за пределы господствовавшего направления” предыдущих двух веков, не был и не мог быть отчетливо разработан в целую систему, частью по общей неприготовленности к нему многих обстоятельств времени, а частью потому, что сам Спиноза совершенно портил свой взгляд какою-то ослепленною страстию к отождествлению каких бы то ни было различий в степенях и формах жизни, когда наука именно и требует объяснений – от чего и как происходят эти коренные различия в формах и степенях ее. От этой страсти к отождествлению у него постоянно выходит *Deus ex machina*: он ставит только голословное утверждение, что высшее нравственное настроение в человеке происходит из тех же самых низших и чувственных влечений, которые свойственны и животным, и что сознание право, свойственное развитой человеческой личности, тождественно с правом животной силы<sup>74</sup>.

В “Философском лексиконе” Гогоцкого Спиноза упоминается достаточно часто, особенно в томе четвертом, где в выпуске первом есть статьи Пантеизм, Субстанция, Спиноза, а во втором – в статьях Якоби, Шеллинг. В статье Пантеизм философия Спинозы сопоставляется с германским идеализмом, также рассматриваемым как вид пантеизма: «В историческом развитии философии новых времен главным представителем пантеизма можно признать Спинозу. К этой же категории можно отнести и представителей так называемого германского идеализма... Гегель признает высшее начало мира не неподвижной субстанцией, но духом, непрерывно развивающимся, полагающим и снимающим свои проявления... Но это отличие во взгляде Гегеля на высшее начало бытия... от взгляда Спинозы, не освобождает диалектической системы от недостатков, общих всем пантеистическим системам»<sup>75</sup>. Система Спинозы для Гогоцкого является соединением пантеизма и идей философии тождества –

самым явственным примером странных понятий, неразличных с пантеизмом, может быть система Спинозы, как наиболее верная своим пантеистическим началам. Спиноза рассматривает идею Бога, только как субстанцию, и так как субстанция выражает в себе только бытие, а бытие свойственно и духу, и веществу, то Спиноза пришел к положению, что дух и вещество, душа и тело – одно то же, и что самый мир есть... совокупность одного и того же бытия или атрибутов и видоизменений<sup>76</sup>.

Это тождество, как к необходимому следствию, ведет к исчезновению моральной личности. Спиноза, как и весь пантеизм, не замечает возникшей “несообразности” и противоречия: “Если дух и вещество, душа и тело – одно и то же, то рождается вопрос: для чего же и почему существует два, если эти два – одно и то же”. Далее, Гогоцкий находит у Спинозы своеобразное самоопровержение, традиционно обнаруживаемое различными полемическими критиками спи-

<sup>74</sup> Там же. С. 61–62.

<sup>75</sup> Гогоцкий С.С. Философский лексикон. Киев. 1872. Т. IV, вып. 1. С. 22.

<sup>76</sup> Там же. С. 23.

нозизма в тезисе о неизбежно резко различных направлениях и предпосылках его пантеизма и этики – “дух и вещество – не одно и то же, это подтверждается и пантеизмом Спинозы... как только возникают вопросы, касающиеся нравственной природы человека... мы никак не можем приравнять нравственные существа, с их свободной волей, к физической природе. Спиноза фактически встретил в этом значении нравственной природы несокрушимое опровержение своему положению, когда в своей этике высказал требование – что все наши слепые влечения и страсти мы должны очищать под влиянием разума. Почему же, спрашивается, необходимо и какой смысл будет иметь это очищение слепых влечений, если душа и тело – одно и то же”<sup>77</sup>. Здесь также заметно внимание Гогоцкого (и всей русской философии) к этическим проблемам, однако в случае Спинозы его “Этика” представляла значительные сложности для полемической критики, которые решались путем постулирования противоречий в его системе Спинозы, явно более чем гипотетических по своему статусу.

Наконец, перейдем собственно к статье *Спиноза* из *Философского лексикона*. Уже можно не упоминать, что Гогоцкий рассматривает Спинозу как “только дальнейшее и своеобразное развитие идей Декарта”. Как и в рассмотренных выше текстах Гогоцкий находит ряд противоречий в спинозизме – поскольку эта философия для него есть только развитие Декарта, например в том, что вместо “мыслящего я” принципом полагается субстанция, то первую непоследовательность он усматривает уже в такой важнейшей проблеме, как соотношение субстанции и атрибутов:

От субстанции он (Спиноза. – *И.К.*) переходит потом к рассмотрению атрибутов, принадлежащих субстанции. И это первая непоследовательность в системе Спинозы: однажды он говорит, что субстанция мыслится и существует только через себя, а потом, что субстанция мыслится нами не иначе, как посредством атрибутов и в атрибутах... Трудно с точностью объяснить значение атрибутов у Спинозы... так как наша мысль не иначе понимает субстанцию, как посредством атрибутов... то под атрибутами должно разуметь все, что наш разум приписывает субстанции<sup>78</sup>.

Так привлекающая Гогоцкого редукция основного мотива системы Спинозы к метафизическому “тождеству духа и тела”, а посредством последнего – к обнаружению неизбежного противоречия “пантеизма” в неизбежном разрыве и взаимном опровержении этики и метафизики – ведет к следующей “историцистской” оценке *Ифики (Этики)* Спинозы –

высокая черта состоит ея в том, что Спиноза полагает достоинство нравственной жизни не в преследовании своих эгоистических целей, но в возвышении к высшему и общему порядку вещей и в спокойной гармонии с ними. Но Спиноза впадает в квиетическое понятие о свободе воли, очень близкое к понятиям ин-

---

<sup>77</sup> Там же. С. 22–24.

<sup>78</sup> Там же. С. 391–392.

дийских гимнософистов, думая, что в развитии нашей душевной жизни все совершается как бы само собою, а воля выполняет роль только стороннего зрителя. Но особенно важно, что Спиноза в своей ифике противоречит своим основным метафизическим положениям. В своих метафизических положениях он признает тождество между видоизменениями мышления и протяжения... а в ифике он находит различие между высшими и низшими инстинктами человеческой природы<sup>79</sup>.

Отсюда следует оценка учения Спинозы о праве: “Понятие Спинозы о праве радикально ложно; если бы право основывалось только на естественной силе, то оно было бы невозможно. Если же мы находим в среде людей сознание права, то основание ему должно быть в особенном существенном свойстве внутренней природы человека, а именно в свойственной человеку способности к самосознанию и отвлечению своего тождественного я от всякого своего частного состояния”<sup>80</sup>. В библиографическом обзоре литературы по философии Спинозы, помещенном в конце статьи, Гогоцкий указывает только одно исследование на русском языке – *Ковнер С.Г. Университетские известия* (Киев), 1862. № 11, 12.

Упоминаемый у Гогоцкого Савелий Григорьевич Ковнер, фактически автор первой книги о Спинозе на русском языке, не был ни философом, ни даже историком философии по образованию, хотя ему принадлежит значительный труд *История медицины*, относящийся к той дисциплине, которую мы сейчас называем историей науки. После окончания медицинского факультета ему предлагали продолжить свои исследования для получения места профессора по кафедре “История медицины”, но по семейным обстоятельствам он был вынужден работать в качестве практикующего доктора. Работа С.Г. Ковнера была напечатана впервые в “Университетских известиях”, затем, перепечаткою оттуда, отдельным изданием<sup>81</sup>.

Надо признать, что работа Ковнера не была специальным или претендующим на новую позицию исследованием спинозизма. Главный акцент сделан все же на биографии Спинозы, на “жизни мудреца”, в контексте которой излагаются основные идеи его системы. Автор сам признает, что, работая над биографией Спинозы, он опирается на его переписку, а также на Колеруса и Ауэрбаха. Понятно, что подход последнего – “эмансипированный немецкий еврей пишет о Спинозе” – довольно специфичен и зачастую превратно толкует жизнь Спинозы, выставляя общину, исключившую последнего из своего общения, в очень неприглядном свете. Из интерпретаций Ковнер опирается на Эмиля Сэссе и все того же Куно Фишера, влияние которого сказывается в наибольшей мере. Тем не менее стиль

<sup>79</sup> Там же. С. 396–397.

<sup>80</sup> Там же. С. 397.

<sup>81</sup> См.: *Ковнер С.Г. Спиноза, его жизнь и сочинения: Оттиск из “Университетских известий”, № 11/12. Киев, 1862.* По этому изданию будут далее даваться ссылки.

Ковнера все же значительно отличается от сочинений Гогоцкого, Юркевича и безымянного автора примечаний к лекциям Фишера (см. ниже).

Разумеется, и биография, и философия Спинозы требуют рассмотрения отношения Спинозы к Декарту. Ковнер так биографически описывает эту мыслительную и в то же время жизненную ситуацию Спинозы –

сначала, кажется, он идет по его следам и даже развивает его (Декарта. – *И.К.*); но вдруг, неизвестно вследствие какого чуда или внутреннего процесса, он... оставляет его далеко за собой, поражает современный мир целым рядом возвышенных идей... результатом которых был новый опыт примирения между духом и материей, между миром внутренним и внешним<sup>82</sup>.

Первый шаг к пониманию этого изменения в эволюции Спинозы – рассмотрение его в контексте “еврейского духа”, черты которого – замкнутость, страдание, сосредоточенность – во многом присущи и Спинозе. Повлияли на него в какой-то мере и интеллектуальные традиции испанских еврейских общин (поиски различных путей примирения или сосуществования философии и религии)<sup>83</sup>. Ковнер даже сравнивает (как еврей восточноевропейской *Гаскалы*, сторонник эмансипации и аккультурации) с этими традициями опыт российских общин: “У амстердамских евреев, как еще и поныне во многих еврейских общинах в России, общественное воспитание было исключительно религиозное; но зато оно утвердилось у них на более широких основаниях и более рациональных основаниях... Самая программа была гораздо обширнее, чем в наших хедерах”. 15-летний Спиноза предстает в завершении этого изложения уже отличнейшим талмудистом<sup>84</sup>.

Займствуя многое из книги Ауэрбаха, Ковнер рассказывает о “душевных переживаниях” Спинозы, про наветы членов общины, про их попытки втереться к нему в доверие. Все это малодостоверно, равно как и совершенно неправильно Ковнер говорит про одного из друзей Спинозы, Симона де Вриса, как про “сына богатого еврейского купца”<sup>85</sup>, недостоверно сообщает о письме Спинозы к Исааку Ороббио де Кастро, с которым Спиноза не был знаком и которым никогда не интересовался.

Изложение собственно философии Спинозы автор начинает с ПИЕ, а именно с учения о четырех видах познания, и далее говорит о методе Спинозы (рефлексивное познание). Завершает это рассмотрение выводом: «К сожалению это изображение генетического развития человеческого ума не доведено до конца. Впрочем, задача, которая состоит в том, чтобы привести свободный человеческий ум к

---

<sup>82</sup> Там же. С. 4.

<sup>83</sup> Там же. С. 8.

<sup>84</sup> Там же. С. 10.

<sup>85</sup> Там же. С. 28.

познанию своих собственных законов, а вместе с тем к познанию своей свободы, окончательно решена... в “Этике”»<sup>86</sup>, в которой высказалось вполне все его мирозерцание, высказалась *идея абсолютного единства*, имевшая столь важные последствия для науки и жизни и приведшая к концу борьбы между государством и церковью, между конечностью и бесконечностью”<sup>87</sup>.

Повторяется и формула “всякое определение есть отрицание” в виде “бесконечная субстанция неопределенна в том смысле, что всякое определение есть граница, а всякая граница – отрицание”<sup>88</sup>. Влияние Куно Фишера на теоретическую интерпретацию основных понятий Спинозы явно видно в фактическом повторении (Ковнер дает механистическое сравнение) сказанного Фишером об атрибутах – атрибуты суть силы, следовательно, место атрибутов в системе Спинозы не является каким-то искусственным дополнением, безнадёжной попыткой избежать механицизма, поскольку без атрибутов “субстанция была бы чем-то вроде *tabula rasa*... миф, лишенный всякого внутреннего содержания; только они дают ей жизнь и содержание... приводят ее в действие”, в котором вечным силам соответствующее вечные проявления<sup>89</sup>.

В “биологической” интерпретации спинозизма (вся природа полна жизни и присутствия души) Ковнер также следует Фишеру – “Следствия такого учения очевидны. Это одушевленность всей природы”<sup>90</sup>. Это целостное понимание природы стало возможным благодаря тому, что жизнь и мысль Спинозы обращены внутрь на самое себя, “только свободному спекулятивному уму дано схватить во всей сущности и чистоте... все вечное и бесконечное и выделить из мира случайностей неизменные и вечные законы”<sup>91</sup>. “Многие именно эту чисто спекулятивную настроенность ума вменияют Спинозе в недостаток и видят в ней причину его стремления выводить законы путем одного только чистого отвлечения, при полном пренебрежении к опыту”<sup>92</sup>. Ковнер поддерживает Спинозу известными аргументами о соотношении спекуляции и опыта – выводы Спинозы не противоречат опыту, любой опыт ограничен, и сам Спиноза есть пример того, как разум ограничивает опыт, сам Спиноза есть воплощенное “*cogito, ergo sum*”. Ковнер, в отличие от Гогоцкого и Юркевича видит в спекулятивности мышления Спинозы достоинство.

В конце Ковнер подчеркивает значение того истолкования спинозизма, которое представил Куно Фишер – “до Куно Фишера гос-

---

<sup>86</sup> Там же. С. 43.

<sup>87</sup> Там же. С. 43–44.

<sup>88</sup> Там же. С. 46.

<sup>89</sup> Там же. С. 46–47.

<sup>90</sup> Там же. С. 49.

<sup>91</sup> Там же. С. 80.

<sup>92</sup> Там же. С. 80–81.

подставало мнение, что это учение есть чистый атеизм... Фишер неоспоримо доказал, что Спинозизм относится к пантеизму как вид к своему роду” и поэтому все критики Спинозизма делают определенную логическую ошибку принимая, в своих опровержениях Спинозизма род за вид, и наоборот. Спиноза, вследствие этого, является не родоначальником пантеизма, а в каком-то смысле его преобразователем. Также, “Учение Спинозы не есть атеизм”, Бог Спинозы есть причина всего сущего, исключающая всякую границу и определение, вследствие чего Спиноза “скорее... отрицает человека”<sup>93</sup>. Спинозизм также не является теизмом или теорией эманации, так что последовательно нужно признать, что Спинозизму в такой интерпретации скорее родственен монотеизм<sup>94</sup>. Основные особенности системы Спинозы заключаются в “*натуралистическом мирозерцании*, для него все есть природа... во-вторых, в *причинной связи всех вещей*... тут не может быть речи ни о целях, ни о идеалах, ни о добре, ни о зле, потому что в непрерывной причинной связи всех вещей каждое частное явление есть причина одних и следствие других явлений”<sup>95</sup>.

Помимо упомянутых авторов, следует также упомянуть сочинения Чернышевского и особенно Герцена, в которых имя Спинозы, его жизнь и философия упоминаются достаточно часто, правда очень неупорядоченно. Чернышевский принципиально рассматривая Спинозу как предшественника Фейербаха, называя последнего единственным достойным его приемником: “до появления Фейербаха надобно было учиться понимать вещи у Спинозы... единственного надежного учителя”<sup>96</sup>. Что же касается Герцена, то он довольно часто высказывался о Спинозе в *Письмах об изучении природы*, в *Дневнике 1842–1845*, хотя какой-то определенной рецепцией это назвать сложно. Вообще можно найти определенные моменты сходства между ним и Спинозой: “Для Герцена... желание свободы связано прежде всего с желанием преодоления случайности и хаотической неупорядоченности личных чувств, аффектов, спонтанности воображения, произвольности человеческих авторитетов и природных сил”<sup>97</sup>. Не трудно заметить здесь определенное совпадение с рядом мотивов этики и политики Спинозы. Можно привести такую цитату из дневников Герцена: “Бэкон и Декарт представляют генезис философии как науки: без метода того и другого она никогда не развилась бы в наукообразной форме... Ни признание факта Бэкона не

<sup>93</sup> Там же. С. 85.

<sup>94</sup> Там же. С. 86.

<sup>95</sup> Там же. С. 87.

<sup>96</sup> *Лившиц Г.М.* Свободомыслие и материалистическая философия в Западной Европе (вторая половина XVII в.). Минск: Высшая школа, 1975. С. 298.

<sup>97</sup> *Хестанов Р.* Церковь и республика ученых: И. Киреевский и А. Герцен // *Логос*. 1999. № 2(12). С. 111.



покорило ему природу, ни идеализм Декарта ни покорил ему духа... Спиноза – истинный и всесторонний отец новой философии. “Ego, говорит он, non praesumo, me optimam invenisse philosophi sed verum me intelligerescio”<sup>98</sup>. Это сознание почерпнуто из глубокого созерцания, и оно истинно... Он дал основу, из которой могла развиться германская философия; одна сторона бытия им исчерпана (дух как субстанция), и он первый не взял ничего внешнего, не прибегнул к религиозным или традиционным средствам. Спиноза был врагом формализма, несмотря на схоластические формы, в которых излагает свое учение, это – недостаток века... Он мышление почитал высшим акцентом любви, целью духа, его жизнью. Не говоря о целом учении его, замечу, какие молнии гения беспрестанно вырываются у него, например: “Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est”<sup>99</sup>... Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus<sup>100</sup>”. Его взгляд на временное sub specia aeternitatis, всецелость разнообразия вечно живет в его разуме, оставляет далеко за ним его предшественников. Для него мышление было делом высоко религиозным и чисто нравственным”<sup>101</sup>.

В заключение следует сказать о переводных сочинениях. Поскольку первым сочинением Спинозы, переведенным на русский язык, было издание *Этики* только в 1886 г., в рассматриваемый нами период говорить об особой рецепции текстов, т.е. о таких аспектах, как замысел издания, подходы к переводу терминологии, вступительные статьи, комментарии, рецензии, не приходится. Правда, *Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона* и *Еврейская Энциклопедия*, в которых были опубликованы наиболее подробные и интересные, из текстов энциклопедического характера, статьи о Спинозе, которые мы в нашем исследовании впоследствии рассмотрим, сообщают, очевидно из одного источника, что “Этика Спиноза была переведена еще в 60-х годах, но этот перевод был уничтожен цензурой”<sup>102</sup>. Поэтому в данном случае нужно говорить о тех сочи-

<sup>98</sup> “Я не предполагаю, что нашел истинную философия, но что постигаю истинную”. Речь идет о знаменитой цитате из письма Спинозы Альберту Бургу (Письмо 76). См.: Т. II. С. 553.

<sup>99</sup> Eth. IV P. LXVII (Т. I. С. 440): “Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость есть размышление не о смерти, а о жизни”.

<sup>100</sup> Eth. V P. XLII (Т. I. С. 477): “Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель”.

<sup>101</sup> Герцен А.И. Дневник, 1842–1845, запись 1843 г., сентябрь // Избр. философские произведения: В 2 т. М., 1950. Т. I. С. 290–291.

<sup>102</sup> Еврейская энциклопедия. Кол. 531–547 (автор статьи – С. Бернфельд); Кол. 547; Энциклопедический словарь / Брокгауз и Эфрон. СПб., 1900. Т. 31. Кол. 214–221 (автор статьи – Э. Радлов); Кол. 221. Еще в 1891 г. А.И. Введенский писал, что “у нас, в России, нередко считают распространение сведений о философии Спинозы опасным в религиозном отношении”. См.: *Введенский А.И. Об атеизме в философии Спинозы* // *Вопр. философии и психологии*. М., 1897. Кн. 37(2). С. 157–184; а также отдельное издание от-

нениях европейских, прежде всего немецких, авторов, которые воспринимались как практически тексты одного порядка с трактатами самого Спинозы. Мы будем говорить о сочинениях одного автора, именно Куно Фишера, поскольку в России его исследования рассматривались по меньшей мере как открывшие новую эпоху в изучении философии Спинозы (см., например, выше, Ковнер). В связи с этим можно говорить и о некоем интересе Н.Н. Страхова к философии Спинозы, позволяющем увидеть новый момент в его воззрениях. В 1861 г. его перевод фрагмента из *Истории новой философии* Куно Фишера был напечатан в журнале “Светоч”<sup>103</sup>. Наиболее важным из сделанного Страховым для изучения Спинозы в России является последовавший вскоре первый русский перевод 4-томного издания *Истории новой философии* Куно Фишера, первый том, половина лекций которого (лекции с 15 по 30) содержит последовательное изложение философии Спинозы<sup>104</sup>. Данный перевод представляет значительный интерес замечаниями издателя, имеющих “цензурный” характер. Уже в лекции 14, в названии которой есть слово “пантеизм”, издатель дает примечание к этому термину, объясняя вообще *необходимость* примечаний – “изложение пантеистического учения вызвало необходимость некоторых примечаний. Куно Фишер, передавая известное понятие о пантеизме, до крайности его обобщает, но и в такой форме воззрение не может быть допущено”<sup>105</sup>. В этой же главе, где разбираются основные идеи пантеизма,

---

тиска из журнала (М., 1897). Возможно, причиной для этих слов Введенского послужили отрицательные отзывы церковных цензурщиков на переводы “Этики”, а также запрет цензуры первого перевода.

<sup>103</sup> См.: Значение и жизнь Спинозы: Из “Истории новой философии” Куно Фишера // Светоч. 1861. Кн. 9. С. 99–128. Данный фрагмент является частью 15 главы первого тома “Истории...”

<sup>104</sup> *Фишер К.* История новой философии: В 4 т. / Пер. Н. Страхова. СПб.: Издание Н. Тиблена, 1862–1869. Первый том носит общее название “Классический век догматической философии”. Это издание, разумеется, отличается (прежде всего по объему) от того издания, по которому был выполнен перевод начала XX в. см.: *Фишер К.* История новой философии: В 8 т. СПб.: Д.Е. Жуковский, 1901–1909. Этот перевод, как было объявлено, сделан с немецкого юбилейного издания. В нем Спинозе был посвящен весь второй том (1906 г., переводчик С. Франк), переведенный с четвертого немецкого издания. Так что лекциям Фишера по Спинозе можно сказать повезло – оба раза их перевели достаточно представительные фигуры русской философии.

<sup>105</sup> *Фишер К.* Указ. соч. Т. 1. С. 174. Весьма вероятно, что такие “самоцензурные” примечания были вызваны тем фактом, что в июле 1853 г. сам Фишер был обвинен в *проповеди пантеизма* (как раз в “Чтениях по истории новой философии”, вышедших в 1852 г.) профессором теологии, церковным советником Даниэлем Шенкелем. По распоряжению министра просвещения Бадена у него было отнято право *venia legendi* и Фишер покинул место приват-доцента в университете Гейдельберга. См.: *Тихомиров П.В.* Куно Фишер: Некролог. Киев, 1907. С. 7–9. (Оттиск из “Трудов Киевской духовной академии” – 1907. № 8; *Рукавишников А.Б.* Куно Фишер: Биографический очерк // Фишер К. Декарт: Его жизнь, сочинения и учения. СПб., 1994. С. XVIII–XIX.

даны три примечания, утверждающие, что Бог, как “существо безусловное”, чужд формам пространства и времени. К фразе Фишера “пантеизм вовсе не составляет *особенной философии*, он не есть *одна* из систем, но он есть сама философия” дано своеобразное историческое примечание: “Такое воззрение не может быть оправдано ни историею различных развитий философии, ни возможностью различных исходных точек философского созерцания. Например, психологическая точка зрения на мир никак не может привести к пантеизму”<sup>106</sup>. К большой цитате из предисловия к *Богословско-политическому трактату*, начинающейся словами “О Боже бессмертный! Благочестие и религия заключаются в нелепых тайнах!..”<sup>107</sup> дано “антикатолическое” примечание, заодно оправдывающее и Фишера – “чтобы верно объяснить себе возможность таких возгласов Спинозы, читатель должен иметь в виду тогдашнее состояние католицизма. С такой же точки должно смотреть и на приведенные далее слова Якоби. Куно Фишер, как видно из всего последующего, нигде не относится подобным образом к современному состоянию религии”<sup>108</sup>. Естественно, что без примечания не осталась и лекция 19, в которой Фишер подробно разбирает и опровергает устоявшееся мнение об атеизме Спинозы – к его резюмирующему выводу, что “выдавать учение Спинозы за атеизм в обыкновенном смысле есть или софизм, или невежество” дана такая оценка этого его исследования:

Все усилие Куно Фишера освободить Спинозу от упрека в безбожии остается безуспешным. В системе Спинозы все богословие заключается только в имени Бога, а все понятие о Боге держится на представлении вечной субстанции, которой не приписывается ни ума, ни свободы, ни личности. Этот Бог не лучше того Гегелева Бога, который в первый момент своего развития есть “пустое слово”<sup>109</sup>.

Последнее примечание касается столь же “опасного” раздела философии Спинозы, как учение о государстве и праве. Прямо к названию второго параграфа (“Государственное право”) 25 лекции (“Человеческое общество”) относится следующее замечание, написанной со столь характерной позиции “жизненной правды” – «на “государственное право” Спинозы должно смотреть не как на применимую к жизни политическую теорию, а как на последовательный, чисто философский вывод из самых основ его учения, весьма многими отвергаемых. Куно Фишер нигде не старается возбудить сочувствия читателей к учению Спинозы и говорит в конце 16 лекции (С. 229), что “хочет, не вмешиваясь, узнать явление учения Спи-

---

<sup>106</sup> Фишер К. История новой философии. Т. 1. С. 179.

<sup>107</sup> ТТР, Praef. Т. VII. С. 11.

<sup>108</sup> Фишер К. История новой философии. Т. 1. С. 212.

<sup>109</sup> Там же. С. 264.

нозы с тем, чтобы потом вернее обсудить и опровергнуть его”<sup>110</sup> – мы же должны еще прибавить от себя, что если бы политические воззрения Спинозы были состоятельны, то человечество в 200 с лишком лет верно нашло бы средство везде применить их к делу»<sup>111</sup>.

О том, что перевод Страхова вызвал определенный интерес, косвенно свидетельствуют четыре отзыва и рецензии на том, посвященный Спинозе, в таких журналах, как “Современник”, “Время”, “Библиотека для чтения”, “Отечественные записки”<sup>112</sup>. Впрочем, отзыв в журнале “Современник” имел тенденциозный и идеологизированный характер. Ее автор, писавший в духе такой конструкции как “народная русская философия” (?) признавал книгу Куно Фишера в принципе вредной, поскольку Европа и Россия остаются друг для друга навсегда загадочными сфинксами, соответственно такими загадками друг для друга являются немец Фишер и русский Страхов<sup>113</sup>. Кроме того, Куно Фишер был гегельянцем: “Вся его история философии направлена к тому, чтобы оправдать и доказать основное положение гегелизма, который будто бы составляет сущность всякой возможной философии”<sup>114</sup>. Статья в журнале “Время”, представлявшая ответ на рецензию “Современника”, вполне справедливо указывала на неадекватность такого подхода – автор этой рецензии не стал вдаваться во все тонкости подхода Фишера, а просто обвинил гегельянство как таковое в его лице в философской бесплодности. По сути, эти две публикации скорее относятся к борьбе различных литературных идеологий России того времени, чем к анализу интерпретации Куно Фишером философии Спинозы. Единственной похвалой автора “Времени” в адрес философии Спинозы было общее замечание, что его философия “уже издавна” считается неподражаемым образцом философских систем”<sup>115</sup>. В рецензии в журнале “Библиотека для чтения” также сохранилась самая общая информация (правда, автор рецензии обещал подробно разобрать все издание *Истории новой философии* после выхода всех томов) и указывалось на большое значение дан-

---

<sup>110</sup> Эта оправдательная цитата, на самом деле искажает еще и мысль Фишера – он говорит “мы хотим, не вмешиваясь, узнать явление учения Спинозы с тем, чтобы потом вернее обсудить и, если возможно, опровергнуть настоящим образом.

<sup>111</sup> Там же. С. 368–369.

<sup>112</sup> См.: Современник. 1862. № 2, отдел “Современное обозрение”. С. 282–292; Время. 1862. № 3, отдел “Критика”. С. 55–64; Библиотека для чтения. 1863. № 3, отдел “Библиография”. С. 49–51; Отечественные записки. 1864. № 4.

<sup>113</sup> См.: Современник. 1862. № 2. С. 282. Перед этой рецензией помещен обзор первых томов собраний сочинений Аксакова, Киреевского и Хомякова, полный самых восторженных отзывов об этих столпах той самой “народной философии”. Можно предположить, что автор этих рецензий один и тот же.

<sup>114</sup> Там же. С. 285.

<sup>115</sup> Время. 1962. № 3. С. 63.

ного перевода в свете возрождения интереса читающей публики к философии. Единственное, что специально отмечалось относительно содержания первого тома, это научная добросовестность Куно Фишера – “в особенности это следует сказать об изложении учения Спинозы, которое до Куно Фишера не только не было кем-то разработано с такою полнотою, но даже и понималось по большей части односторонне и превратно”<sup>116</sup>.

Заканчивая разговор о первых переводах работ Куно Фишера, нужно указать и на перевод его лекции *Барух Спиноза* в “Заграничном вестнике” за 1865 г.<sup>117</sup> К сожалению, в журнале не сказано ни кто был переводчиком этого текста, ни откуда он вообще был взят – ведь это мог быть как текст из лекционного курса, не подготовленного к печати, так и перевод одной из лекций по какому-то изданию *Лекций по истории новой философии* – ни где эта речь была прочитана. Остается только предположить, что один из российских студентов, обучавшихся в Германии, в Йенском университете, где в то время Фишер был профессором (с 1857 г.), перевел эту лекцию по своему конспекту, хотя, возможно, это – перевод уже опубликованного текста. В любом случае, по своей структуре эта лекция является введением в изучение философии Спинозы, поскольку в нее в основном включено изложение биографии Спинозы, его исторического значения, нравственного смысла его учения. Приведен в статье и текст *херема*, произнесенного над Спинозой. Судя по лекции, одной из предпосылок изложения системы Спинозы было указание на то, что “общее настроение учения Спинозы религиозное. Оно имеет с религией две общие черты: отрешение от себялюбия и преданность вечной истине”<sup>118</sup>.

Итак, завершая первую часть исследования, можно сказать, что рассматриваемая эпоха восприятия философии Спинозы в России в основном определялась влиянием немецкой философии, начиная от Одоевского и заканчивая историей философии, построенной на системе Гегеля и на интерпретации Шопенгауэра, перешедшей в неокантианство. При отсутствии русских переводов влияние немецких и французских переводов становилось определяющим. Также появляются авторы, включающие спинозизм в движение еврейского Просвещения (*Гаскалу*), и их число будет в последующие годы увеличиваться. Следующий этап начинается уже с двух, близких по времени переводов *Этики* Спинозы – в 1886 г. появился перевод В.Д. Модестова, а в 1891 г. – перевод Н.А. Иванцова, в серии Трудов Московского психологического общества, IV.

---

<sup>116</sup> Библиотека для чтения. 1863. № 3. С. 50.

<sup>117</sup> Барух Спиноза: Лекция Куно Фишера // Заграничный вестник: Журн. иностр. лит., науки и жизни / Издание М.О. Вольфа. 1865. Т. VII, июль. С. 1–34.

<sup>118</sup> Там же. С. 8.

## “ЭТО СКОРБНОЕ УЧЕНИЕ...”

(заметки к статье В.Ф. Асмуса)\*

*М.Н. Громов, Н.А. Куценко*

Вынесенное в заглавие выражение В.Ф. Асмуса представляет одну из ярких характеристик марксистского учения, касающуюся в данном случае вульгарно-экономической интерпретации сложного процесса культурного развития, где следует ценить “самобытность и автономную ценность духовного начала”, чем пренебрегают апологеты материалистического монизма.

Статья поражает с первых строк своей страстностью, взволнованностью, непримиримостью публициста и вместе с тем глубоким философским анализом происходивших событий. Она написана молодым 24-летним выпускником Киевского университета, выросшим и воспитанным в совершенно иной атмосфере духовного и культурного творчества, нежели та, в которой ему придется жить в последующие годы. Контраст между дореволюционной и советской Россией на примере одной творческой личности резко бросается в глаза. Те, кто знал Валентина Фердинандовича в зрелые годы как уважаемого профессора Московского университета и сотрудника Института философии РАН, помнят его спокойную, взвешенную, основательную манеру изложения мыслей, где смысл каждого слова был продуман и отредактирован по форме. Остался высокий профессионализм, ушла непосредственность, глубоко укрылась искренность и тщательно скрывалась вера в совсем иные ценности и идеалы, несовместимые с коммунистической идеологией.

Остается гадать, была ли данная статья, где за каждый абзац и даже пару слов можно было подвергнуться жестоким репрессиям, известна компетентным советским органам. Либо они закрыли на нее глаза, поскольку негативное отношение к строившемуся тогда тоталитарному строю, пока он еще не набрал силы, высказывало подавляющее большинство мыслящих людей, а истреблять поголовно специалистов старой школы было просто неразумно, потому и засекретили старые грехи нужного режиму человека. Либо, скорее всего в условиях тогдашней неразберихи, бросания из одной шумной кампании в другую, поисках очередного крупного врага полуграмотные чекистские функционеры просто проглядели затаившегося оппонента власти, недвусмысленно высказавшегося в ее адрес в бурные годы гражданской войны.

Во всяком случае, Валентин Фердинандович после окончательной победы большевиков вынужден был вести себя осмотритель-

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 03-03-00140а.

нее, а свою первую печатную работу стал датировать 1924 г., когда вышла в Киеве книга “Диалектический материализм и логика. Оценка развития диалектического метода в новейшей философии”. Как вспоминал он в предисловии к двухтомнику своих трудов, изданному на склоне лет: “Моя первая печатная работа вышла в 1924 г. в Киеве, где началась моя философская – профессорская и литературная – деятельность”<sup>1</sup>.

Надо сказать, что он, будучи человеком честным и принципиальным, не лгал, но говорил уклончивую правду. Если под первой печатной работой подразумевать первое монографическое исследование, то дело так и обстояло. Но в иных условиях он бы вспомнил свое сотрудничество с теми, кому было не по пути с советским режимом. Данная же книга, которая стала начальной в официальном списке более чем 200 трудов профессора, закрепила за ним реноме серьезного ученого, лояльного по отношению к власти. Она стала своего рода охранной грамотой, под защитой которой он мог относительно безопасно (подобно профессору Преображенскому из “Собачьего сердца” Михаила Булгакова) заниматься своей профессиональной деятельностью.

О Валентине Фердинандовиче, его трудах и жизненном пути в последние годы вышло несколько публикаций, в том числе примечательная книга “Вспоминая В.Ф. Асмуса...”, где кроме воспоминаний его коллег и учеников содержатся автобиографические материалы ученого<sup>2</sup>. Поэтому обратимся непосредственно к самой статье.

Статья “О великом пленении русской культуры”, подписанная именем Валентина Асмуса, опубликована во втором номере киевского еженедельного издания “Жизнь” в сентябре 1919 г. Это было смутное, тяжкое время, описанное в “Белой гвардии” Михаила Булгакова и других сочинениях современников той эпохи: катастрофа старой России, ожесточенная гражданская война, где брат восставал на брата, гибнущие люди, ценности, памятники культуры. В Киеве одна власть сменяла другую: белые, красные, петлюровцы, немцы, поляки. Номер со статьей В.Ф. Асмуса вышел, когда после первого полугодового господства советов город ненадолго заняла армия Деникина, целью которой было восстановление старого режима, а точнее – строительство “возрождающейся России” с учетом новых обстоятельств.

Интересен первый программный номер “Жизни”, вышедший 1–7 сентября на 16 полосах. В нем издание определялось как еженедельная газета-журнал. Редактор Н.Е. фон Киниц, издатель – С.А. Вайншенкер. Номер дозволен военной цензурой. Объявлено, что газета-журнал (есть и наименование журнал-газета) выходит при участии В. Асмуса, Н. Бернера, М. Вайнтроба, Л. Волтоловского и других, всего более чем 20 профессоров, писателей, журналистов, общественных деятелей, среди которых есть имена О. Мандель-

штама и И. Эренбурга. Этот номер содержит статьи “Письма из русской интеллигенции” Егора Кострова (вероятно, псевдоним), “Прошлое и настоящее” М. Севена, “Звездная буря и фешенебельные гостиные” И. Эренбурга, выделяющаяся экзальтированностью и разящим стилем, где язвительно высмеивается “пролетарское” искусство и отмечается скудоумие идеологов коммунизма. Есть разделы поэзии, литературы, науки, хроники событий. Много покаянных слов, выражается выстраданное желание строить новую, более справедливую жизнь, присутствует надежда на стабильность в измученной стране. Но все эти упования были мимолетны, как власть Главнокомандующего Деникина. Издание вскоре будет прекращено. В Центральной научной библиотеке Киева Т.Д. Суходуб обнаружила на настоящий момент только два первые номера издания.

Публикуемая ныне статья В.Ф. Асмуса вышла во втором номере “Жизни” (8–14 сентября 1919 г.), временем ее написания указан август того же года когда после большевистского правления вернулись ненадолго времена, столь похожие на старые дореволюционные. Опыт первого потрясения от тотального подавления складывавшейся веками культуры и беспощадный диагноз фанатичного ослепления идеологов новой квазирелигии, когда слепые вожди ведут в пропасть слепые массы – таков лейтмотив статьи.

Она предваряется тремя эпиграфами, каждый из которых (из Псалтири, Тютчева и Гёте) говорит об идейных устремлениях автора и тех источниках, из которых он питается мудрыми мыслями. Вечные строки богодухновенных псалмов напоминают о нашей бессмертной душе, которая должна избегать сетей лукавых оболстителей мира сего. Краткая провидческая строка Тютчева с горечью свидетельствует о мысли безрассудной, чьи жертвы суть соблазнившиеся ею люди. Классическое четверостишие Гёте предупреждает о тщетности самонадеянных умов разгадать неизреченное таинство Природы.

Далее следует основной текст, прочесть, понять, интерпретировать который может каждый читатель на свой манер. Отметим лишь некоторые ключевые идеи автора, не потерявшие своего значения до сего дня. Одна из них выражена в удачно найденном термине “пленение”, ключевом для заглавия. Не обыденное “плен”, а церковнославянское “пленение”, в семантике которого содержится и напоминание о вавилонском пленении еврейского народа и ордынском русского. В этом сакрализованном, духовно содержательном, историософски наполненном термине выражена не только скорбь о трагизме происходящего, но и скрытая надежда на грядущее избавление. Включение подобных терминов в современный текст делает его семантически более глубинным, содержательным, философичным.

Весьма ценна идея В.Ф. Асмуса о “методологическом самоограничении естествознания”, которое способствовало его великим до-



стижениям, и опасности “всеобъемлющего механистического мирозерцания” естественно-научного типа, которое в своей претензии заменить философский универсализм привело сначала к великому соблазну материалистического монизма, а затем к его неминуемому краху (уже тогда предугадываемому), особенно в лице догматического марксизма. Последний в России принял вид странной химеры, где декларируемый рационализм соединился с фанатизмом сектантского типа ослепленных призрачной утопией adeptов новой веры, нетерпимой ко всем остальным.

В.Ф. Асмус пишет о колоссальном давлении вождей коммунистического фаланстера на все творческое, самобытное, духовное, что не вписывается в их представления о новом мировом порядке. Шумная агитация, оглушительная пропаганда, дискредитация непокорившихся и подкармливание подчинившихся, осатанелое разрушение традиционных ценностей и наивная вера в то, что новое будет лучше старого проявили себя уже на самой ранней стадии становления монстра тоталитарного государства, сначала во времена Ленина, мечтавшего зажечь пожар мировой революции, а затем во времена Сталина, стремившегося установить мировое господство.

Статья носит беспощадный разоблачительный характер, формулировки автора глубоки и убедительны, его оценки разящи и опасны для нового режима. Таким был Валентин Фердинандович в начале своей философской и литературной деятельности. Но и сам он попал в “великое пленение”. Советская власть не лишила его жизни, но лишила возможности стать ярким, независимым, креативным мыслителем, подобным философам, уехавшим или высланным из страны. Показательна в этом плане рецензия Николая Бердяева на одну из монографий В.Ф. Асмуса, вышедшую десять лет спустя после его ранней статьи<sup>3</sup>. Высоко отзываясь о профессионализме автора, выросшего “на старой русской культуре”, Бердяев отмечает, что его книга “производит мучительное впечатление смешения двух стилей, свободно философского и советски казенного”, когда горько смотреть, “с каким трудом пробивается философская мысль через гнет коммунистической цензуры”.

Бердяев находит немало натяжек и тенденциозных трактовок в пользу марксистской идеологии, за что не может не упрекнуть рецензируемого автора. Но он хорошо понимает обстоятельства его стесненного существования и плененность его духа. Проникнуты сочувствием и симпатией заключительные слова философа русского Зарубежья в адрес философа, живущего в Советской России: “Впрочем, сам г. Асмус производит впечатление случайного человека в коммунизме. У него нет главного, нет пафоса, связанного с идеей пролетариата, т.е. нет коммунистической религии, он любит философию и в светлые свои минуты отдается философскому познанию, забывая о ненависти, к которой обязывает его коммунистическое мирозерцание”.

Резюмируя, можно сказать, что публикуемая статья вносит существенные коррективы в понимание творческого пути выдающегося русского философа В.Ф. Асмуса, который в условиях коммунистического пленения сумел не только сохранить достоинство честного человека и высокопрофессионального ученого, но и своими трудами, лекциями, беседами, стоическим поведением, своеобразной “философией поступка” доказать, что мысль убить нельзя, что даже в самые тяжелые годы своего бытия русская философия продолжала существовать и доказывать свою состоятельность.

Авторы приносят искреннюю признательность вдове философа Ариадне Борисовне Асмус за возможность познакомиться с его библиотекой в Переделкино и Татьяне Дмитриевне Суходуб, сопредседателю Общества русской философии при Украинском философском фонде, за предоставленные материалы.

<sup>1</sup> Асмус В.Ф. Избранные философские труды. М.: Изд-во МГУ, 1969. Т. 1. С. 3.

<sup>2</sup> См.: Вспоминая В.Ф. Асмуса... / Сост. М.А. Абрамов, В.А. Жучков, Л.Н. Любинская. М.: Прогресс-традиция, 2001.

<sup>3</sup> См.: Бердяев Н. В.Ф. Асмус: Очерки истории диалектики в новой философии, 1929 // Путь: Журнал. Париж, 1931. С. 108–112.

# О ВЕЛИКОМ ПЛЕНЕНИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

*Валентин Асмус*

Душа наша яко птица избавися от сети ловящих:  
сеть сокрушися, и мы избавлени быхомъ.

Псалтырь

О жертвы мысли безрассудной!

*Тютчев*

Geheimnisvoll am lichten Tag  
Laesst sich Natur des Schleiers nicht berauben,  
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,  
Das zwingst du ihr nicht ab mit Yebeln und mit Schrauben.

*Goethe*

Таинственно при свете дня,  
С Природы девственной спадает  
Скрытый истины покров,  
Чей смысл нежен и суров.  
Твой слабый дух не в состоянии,  
Ни этот скрытый смысл понять,  
Ни рычагами, ни винтами,  
Завесу тайны приподнять.

*Gëte*

Пер. с нем. В. Розенталя

История человеческих обольщений давно уже знает попытки понять все движение и развитие духовной культуры, как результат слепого, механистического взаимодействия материальных сил. Великие науки современности: физика, механика и химия охотно распространяют на всю действительность, в виде “рабочей гипотезы”, условное допущение, согласно которому всё, что происходит в окружающем нас мире, может быть рассматриваемо исключительно с материальной стороны, как будто бы кроме материальных процессов ничего более и не существовало. В этом методологическом самоограничении естествознания – источник его великих успехов, а также той точности выводов, которая так неотразимо пленяет человеческий ум, нашу логику твердых вещей, по выражению Бергсона.

Однако механический аспект мироздания очень быстро стал расширяться и далеко вышел из пределов скромного условного самоограничения. Уже физицизм XVII столетия, зачарованный успехами новой науки, стал явственно грезить о всеобъемлющем механистическом мироздании, которое должно было, под углом единой идеи, постичь и космос и мир человеческой культуры. Естествознание XIX в. пошло в этом направлении еще дальше. Материалистический монизм новейшей эпохи со всей надменностью догматиче-

ского самоутверждения предъявил свои права на исчерпывающее истолкование всей мировой действительности, во всем роскошном цветении ее красок, во всем “движении, блеске жизни вольной”. Пред ним возник неотразимый соблазн – распространить свою власть на весь космос и весь генезис космоса, понять всю неисследимую драму бытия, как пассивное отображение в некоей – над миром вещей простертой – плоскости тех же самых слепых механистических движений материальных сил, на которые он разнимал все видимые физические явления. Когда назрела эта надменная воля к единообразному механистическому истолкованию бытия, пришел великий соблазнитель, который все громадное напряжение мыслительной энергии положил на то, чтобы доказать, будто все, что в человеческой культуре и истории дышит, живет, борется, стремится и развивается, – лишено истинного бытия, существует не само по себе, не от полноты присущей ему силы внутреннего развития, но, напротив, получает эту силу извне, от материальных – экономических – отношений и процессов, которые одни обладают истинным бытием и действительностью. Карл Маркс был этот соблазнитель, и, поистине, вред, причиненный его учением, был неисчерпаем. Под тусклым стеклом теории экономического материализма живая, трепетная плоть культурного процесса стала обращаться в мертвенный, скованный железными цепями механистического предопределения феномен. Духовная культура, духовное творчество, “сознание” стали не исконным, не главным, но чем-то вторичным, производным, реальностью второго порядка, послушным отпечатком на восковой табличке, цветами, вырастающими над темной целиной, где – во тьме и глубине – идут предопределенные механические синтезы и распады химического взаимодействия.

Метафизическая по существу и догматическая по методу, теория экономического материализма, завладев умами главным образом социал-демократической интеллигенции и полуинтеллигенции, поселившись на развалинах иных идеологий, приняла вскоре все черты своеобразной религиозной догмы или секты, застыла в огненной черте нетерпимости и фанатической уверенности в совершенной своей непогрешимости.

Это скорбное учение о культурном процессе, от которого веет унылым зноем восточного фатализма, вступившего в своеобразное сочетание с рационализмом современного естествознания, вызвало резкий отпор со стороны всех тех умов, для которых существо культурной эволюции заключалось именно в творчестве, т.е. в непредвиденном, непостижимом сплетении данного, определенного, завещанного предыдущим развитием, с новым, нечаянно обретенным в порыве творческого акта и потому неповторимым, своеобразным, индивидуальным. Стремление отстоять самобытность и автономную ценность духовного начала, которое творческим вмешательством своим, творческой активностью организует, пластически претворя-

ет и пересоздает стихию культурного опыта, борьба за индивидуальность, за творчество широко разлилась по Европе на протяжении последних десятилетий. Бергсон, Риккерт, Ласк и многие другие положили начало великому освободительному движению, смысл которого заключался в построении культурного опыта, а также индивидуальной и социальной активности, понятия основанного на более вдумчивом анализе феноменов культурного творчества.

И вот, в то самое время, когда волны великого философского движения докатились до скромных ступеней русской культуры и вступили в живое взаимодействие с глубоко родственными по существу течениями, шедшими из глубины самобытных традиций русской религиозной философской мысли, в это время история неумолимым мановением своим явила полный простор для деятельности тех, которые упорно продолжали провозглашать доктрину экономического материализма со всеми следствиями, вытекающими из нее по отношению к духовному творчеству.

Захватив в свои руки государственную власть, большевизм стал употреблять громадные усилия на то, чтобы в пределах коммунистического режима духовная культура не только не была ниже “буржуазной”, но чтобы, напротив, далеко оставила ее за собою, как по широте распространения, так и по внутренней значительности. Были отпущены бешенные, умопомрачительные суммы, была развита необычайно шумная и настойчивая культурно-просветительная агитация, были “мобилизованы” или, по крайней мере, намечались к государственной эксплуатации лучшие духовные силы страны (за вычетом, конечно, “неблагонадежных”, нежели “пролеткульты” и “коллегии искусств”). Большевистская власть проявила столько своеобразного рвения в деле насаждения духовной культуры, что мы уже давно вправе подвести итоги.

Основной смысл необычайного эксперимента, проведенного коммунистическими эстетиками и kulturtrager’ами, не выходит из рамок механистической доктрины экономического материализма. Было бы наивно думать, будто кипучая на взгляд деятельность “комиссаров науки и искусства” несла в себе залог освобождения от догматически пренебрежительного отношения к духовному творчеству, которым насквозь пронизана теория Маркса.

Так как исходной точкой коммунизма была “девственно-неприкосновенная”, ни в чем существенном не измененная механическая теория экономического материализма, то и самое создание новых – “пролетарских” – ценностей было задумано не как организация здоровых и свободных условий для творчества, не как раскрытие творческих, актуальных сил, таившихся в объятых вековой дремой невежества массах народных, не как любовное причащение великого темного народа к великой светлой культуре, созданной его лучшими гениями, но как, хотя и яростное, исполненное жгучей ненависти и узкой классовой нетерпимости, однако в существе своем не-духов-

ное, не-творческое, пассивное, механистическое отображение тех экономических и классовых отношений и противоречий, которые в губительной обостренности развернулись и в недрах народной жизни в годы революции.

В катехизисе коммунистических “оглашенных” первый и главный член символа веры возвещает вовсе не о том, что грядет и будет великое творчество, великое рождение и самораскрытие духа, но о том, что пришел час, когда должны, по роковому сцеплению материальных сил бытия, измениться экономические и классовые отношения, а потому неизбежно, сама собою, механически должна как-то изменится и культура: как грибы на упитанной дождем почве, вырастут новая – “пролетарская” – наука, новое – “пролетарское” – искусство и т.п. Поэтому все напряжение своей разрушительной работы и всю мучительную немощь положительной большевизм направил – как это ни странно – не на самую науку и не на самое искусство, но на нечто иное. Коммунизм, надеясь, что создаваемые им новые экономические отношения совпадают в точности с фатальными предначертаниями исторического процесса, не шел дальше монотонной пропаганды классовых идей, которые должны были “надстройкой” возвыситься над новой экономической базой, над новой экономической структурой государственного тела. «Дайте нам хорошую коммунистическую экономику, хорошую классовую борьбу, т.е. абсолютное, безостановочное расслоение общества на два беспощадно пожирающие друг друга стана, и, сама собою, независимо от воли нашей, вырастет “духовная” культура, в послушном зеркале которой непогрешимо точно отразятся «духовные» (т.е. “классовые”, а в конечном счете те же экономические – материальные) ценности пролетариата».

Так сложилась эта беспредельная в своем фаталистическом оптимизме вера – не в чудо (ибо чуда нет в том, что неотвратимо идет из лона материальной данности бытия), не в творчество – ибо нет творчества в том, что механически порождается извне), но в “разумное”, отвечающее реальным условиям экономической действительности “устройство” культурного творчества.

Только учитывая момент, можем мы понять то поистине олимпийское спокойствие, с каким вожди коммунистической духовной культуры взирали на ужасающую, еще на Руси невиданную, бездарность всех этих бесчисленных “пролетпоэтов”, “пролетхудожников” и “пролетмузыкантов”, жадной саранчей истреблявших серые страницы советской бумаги, [а] также... советские кредитные билеты.

И в самом деле: что было им до того, что вся пресловутая “пролеткультура” в лучшем случае не поднималась выше убогого, детского подражания великим образцам культуры “буржуазной”: ведь для них вся суть дела была не в творчестве как таковом, но в той организации – экономической и классовой, – которая одна должна бы-

ла механически породить все неизреченное богатство чаемой “пролетарской культуры”.

Но тут пред нами вдруг раскрывается одно из поразительнейших противоречий павшего советского режима<sup>1</sup>. Дело в том, что из строгого смысла материалистической теории Маркса логически вытекала пассивная, фаталистически покорная и терпеливая практика социального, политического и культурного творчества. Ведь, по учению Маркса, даже так называемая классовая психология и классовая идеология должны быть функцией экономических связей, т.е. лишены самостоятельного бытия и недостижимы для волевых усилий человеческой активности. В тиши глухой борьбы за хлеб насущный сами собой зреют в мире неотвратимые грозные силы, которые в один прекрасный день принесут повсеместное торжество нового экономического (коммунистического) строя и новую пролетарскую идеологию. Так гласит исповедание веры. Но не такова была печальной памяти практика коммунизма. В ней не было и следа фаталистической резиньции<sup>2</sup> перед великими экономическими силами, которые, по учению Маркса, держат в своих неумолимых руках судьбы мира. Напротив, вся работа коммунистов была пропитана яростным нетерпением, безумным лихорадочным чаянием того, что – по самому смыслу их веры – должно было прийти само по себе, “игрою внешних, чуждых сил”, независимо от того напряжения воли, любви и ненависти – этой слепой игрушки могучих человеческих сил, правящих миром. Распаленным нетерпением большевистской психики объясняется весь пережитый нами, чуждый какого бы то ни было согласования с реальными условиями, политический и социальный максимализм; им же объясняется и максимализм в чаяниях неведомой новой пролетарской культуры.

Но так как чаяния не оправдались, и на нивах, полных кровью разъяренной классовой борьбы, не выросло никаких цветов, кроме кровавых цветов “Красного Евангелия”<sup>3</sup>, то поневоле большевикам пришлось создавать искусственные теплицы, где под опекой государственной коммунистической идеологии должно было искусственно взойти то, что не могло выйти естественным путем органического развития.

Так, в свете сознания собственной духовной немощи, возникла непостижимая и невероятная система государственного протекционизма над творчеством, систем декретизации, искусственного оплодотворения духовной культуры. Постепенно идея механистического предопределения культурного процесса стала вытесняться обратной идеей полной власти человеческого (большевистского, конечно!) разума над всем безграничным морем духовного творчества.

Со времен рационалистических воспитателей человечества эпохи Просвещения мир не видал еще такого фанатического напряжения веры во всемогущество человеческого разумного сознания!

И этот запоздалый рецедив рационализма каким-то непостижимым образом должен был уживаться с центральной монистической идеей марксизма – с идеей механистического “наслоения” ценностей, определяемого вовсе не человеческим разумом, но имманентной логикой бытийственного материального процесса!

Никогда еще симбиоз Гегеля и Маркса не приносил таких чуждых, ужасающе безкровных, лишенных творческого семени плодов. На все искусство, науку легла тяжелая рука изуверства, рассыпавшая сухой дождь из миллионов декретов, инструкций и листовок. В мертвой тишине, воцарившейся над некогда полнозвучным миром русской духовной культуры, раздавался тихий шелест бумаги и скрип казенных перьев.

И как неожиданно и необычайно ярко сверкнули в этой удушливой теме лирические откровения Александра Блока, Клюева и Есенина! Живое опровержение “государственного коммунистического рационализма”, тесными узами спаянные со всем многовековым прошлым русской поэтической культуры, замечательные творения этих поэтов были, однако, немедленно экспропрированы большевистским государством и использованы для ужасающей идеи государственно-коммунистического разведения культуры. А везде и всюду поспешающие Ивановы-Разумники написали “философские” статьи, из которых русское общество должно было узнать, что синица уже зажгла море и что наступила и прочно вселилась в мир новая – “пролетарская культура”.

Но по мере того как туча “декретов о творчестве” все темнее и темнее нависала над руинами русской культуры, а навстречу ей снизу все выше и выше поднималась гора исписанной “пролетпоэтами” бумаги, становилось ясно, что вся эта машина огосударствления духовной культуры обречена в самом корне на неудачу, что она находится в самом резком противоречии с тем понятием о творчестве и о культуре, к которому все ближе и ближе подходит испытующая философская мысль современности.

С этой точки зрения мы и произносим свой беспощадный суд над всеми теми явлениями, которые в таком изобилии свершались на наших глазах в роковую годину великого пленения русской культуры.

Интерес к творчеству как таковому, свободное от предрассудков рационалистического и механистического миросозерцания исследование, идущее от поверхности великолепного и таинственного феномена культуры ко внутреннему сокровенному его смыслу, идея органической структурности всего духовного творчества – вот первые основания избранного нами пути.

И первая, неотложнейшая задача – раскрепощение всей духовной культуры из губительного, смертного пленения, в которое ее ввергло безумие современного коммунистического рационализма и механистического марксистского идолослужения.

Киев, август 1919 г.



<sup>1</sup> Во время гражданской войны в Киеве происходила постоянная смена властей: белогвардейцев сменяли петлюровцы, поляки. Потом приходили немцы, зеленые, вслед за ними – красные... Это тяжелое страшное время блестяще запечатлел в своем романе “Белая гвардия” М. Булгаков. Окончательно советская власть в городе утвердилась осенью 1920 г. Однако до этого, на короткий период (февраль–июль 1919 г.), советская власть в Киеве уже устанавливалась. Именно этот момент времени имеет в виду в своей статье В. Асмус.

<sup>2</sup> Резиньяция – покаяние, раскаяние (покаянное размышление) – лат.

<sup>3</sup> Богоборческое “Красное Евангелие” в стихах написал народный революционный поэт, сатирик *Василий Васильевич Князев* (1887–1937), который был репрессирован во время “большого террора”.

Журнал “Путь” (Париж, 1931. С. 108–112)

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ:

В.Ф. АСМУС

“ОЧЕРКИ ИСТОРИИ ДИАЛЕКТИКИ  
В НОВОЙ ФИЛОСОФИИ”.

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО, 1929

*Н.А. Бердяев*

Книга В. Асмуса есть показатель существования философской мысли в советской России. Автор “Очерков истории диалектики” имеет философскую культуру, он знает историю философии, имеет вкус к философствованию, любит великих немецких идеалистов. Образовался он еще на старой русской культуре. Но книга В. Асмуса, совсем не плохая, обнаруживающая философские способности, производит мучительное впечатление смешением двух стилей, свободно философского и советски казенного. Все время чувствуется, с каким трудом пробивается философская мысль через гнет коммунистической цензуры. Во что бы то ни стало нужно доказать, что все великие философы склонялись, хотя и недостаточно сознательно, к материализму, и Декарт, и Спиноза и даже Кант. И это как-то приклеено к рассмотрению философов по существу. Автор свободно и по существу философствует только тогда, когда он забывает, что он марксист и что советская власть требует от него материализма. Но настоящей свободы у него нет. Горько читать, когда он с пафосом говорит о стеснении свободы мысли у Декарта. Ему самому подобно Декарту, нужно было бы поехать в “Голландию”, чтобы обрести свободу мысли. Тема книги определяется основным противоположением метафизики и диалектики. Это условное противоположение всегда делали Маркс и Энгельс и марксисты свято хранят эту тради-

цию. Тут мы сталкиваемся с основной нелепостью марксистской философии, усвоенной г. В. Асмусом. Если уже делать противоположение между метафизикой и диалектикой, то материализм должен быть отнесен к метафизике, а не к диалектике. Материализм по существу не диалектичен и диалектический материализм есть лишнее слово. Дialeктика самого г. Асмуса всегда возвышает его над материализмом. Возможно лишь диалектика мысли, идеи, духа, а не атомов материи и не экономики. Гегель увидел диалектику бытия лишь вследствие своего панлогизма. Для него бытие было самораскрытием мысли, понятия, идеи, мировой процесс был логическим процессом. Маркс перевернул диалектику Гегеля, но в результате этого переворота он перенес панлогизм в материю. В материальном процессе обнаруживается разум и происходит диалектика разума. Хозяйственно-экономический процесс, представляющий субстанцию истории, совершается по схеме диалектики разума и в нем всегда разум торжествует и восторжествует окончательно в социализме. Маркс верил в логос материи и не допускал возможности совершенно иррациональных, алогических материальных процессов. Противоречия капитализма, порожденные анархией капиталистического хозяйства, оказываются лишь необходимым моментом диалектического процесса, который ведет к высшему разумному социальному строю. У самого Маркса не было продуманной до конца гносеологии, его интересы лежали в другой области. Энгельс же, который более всего представлял марксистскую философию, был слабый философский ум и он опускается до самого вульгарного материализма. Остается загадкой, откуда берется разум и разумная диалектика у материалистических марксистов? Каким образом стихийные бессмысленные материальные процессы могут порождать разумное и даже противоречию подсказывать плодотворные результаты? Ясно, что материя и материальный процесс у Маркса и Энгельса заранее рационализированы и логизированы и потому только и делается возможной диалектика. Материя наделена высшей активностью. Поэтому пафос актуализма в коммунизме связан с пафосом материализма. Но материя есть начало инертное и пассивное, с ней нельзя перевернуть и перестроить мир. Актуализм можно связывать с философией Фихте, но никак не с материализмом. В. Асмус очень дорожит тем, что познание есть активная сила, переустраивающая мир. На этом основании он дает слишком актуалистическое истолкование философии Спинозы, но именно с точки зрения материализма познание не есть активная сила, а есть пассивное отражение. Беда Маркса была в том, что он не только дитя немецкого идеализма, не только вышел из Фихте и Гегеля, но и усвоил себе буржуазную философию просветительства. Он произошел от явного мезальянса, в котором один из родителей был очень вульгарен и низкого происхождения. Материализм и атеизм есть буржуазная философия и порождена буржуазией. Менее всего можно ска-

зять, как говорит г. Асмус, что буржуазия созерцательна. Наоборот, она очень активно-деловая и созерцательной быть не может, ибо ничего неспособна увидеть кроме своих дел. В. Асмус вслед за Марксом и Энгельсом ставит знак равенства между материализмом и приматом бытия над сознанием. Это совершенно недопустимое отождествление. Таким образом можно утверждать, что св. Фома Аквинат и все схоластики были материалистами. Я сам совершенно убежден, что бытию принадлежит примат над сознанием и что формы сознания определяются формами бытия. Нелепо отождествлять реальное, действительное с материальным. Между тем как г. Асмус это делает и делает против своей философской совести. Как человек обладающий философскими знаниями, г. Асмус принужден признать качественное своеобразие психического. Но эту истину он направляет против грубого материализма, а не материализма вообще. Болезненное впечатление производит, когда г. Асмус вспоминает, что он марксист и обязан защищать материализм, – он в эти тяжкие минуты покидает философию. Марксизм имеет философское происхождение, но совсем не философский конец. В самом Марксе были еще остатки благородства мысли немецкого идеализма, у марксистов уже ничего от этого не остается.

В книге г. Асмуса есть пробелы и искажения. Он совсем по-видимому не знает, что корни немецкого идеализма заложены в немецкой мистике и особенно у Я. Бёме. Именно у Я. Бёме были первородные гениальные интуиции, которые потом развивались немецкими идеалистами начала XIX в. У Я. Бёме, как и у Николая Кузанского, г. Асмус нашел бы гораздо больше диалектики, чем у Декарта и Спинозы. Смешно считать, что главной заслугой Канта является его устаревшая естественная история неба и естественнонаучные труды. Неверно считать неокантианцев дуалистами. Коген совсем не дуалист и приходит к философии очень родственной гегельянству. В. Асмус недооценивает. Фейербаха и его значение для генезиса марксизма. Это объясняется тем, что г. Асмус не видит, что в марксизме самое важное не материализм, а атеизм. Фейербах же был гениальнейшим атеистом XIX в. Глава о Гегеле, которая особенно важна для его цели, сравнительно слабая. Г. Асмус совсем не углубляет диалектики Гегеля о бытии, небытии и становлении. Он не выясняет, что весь динамизм гегелевской философии определяется тем, что Гегель ввел понятие небытия в логику. Совершенно напрасно г. Асмус считает Маркса и Энгельса пролетарскими мыслителями. Маркс и Энгельс – дети буржуазии, вышли из нее и унаследовали навыки ее мысли. Они не выразители мысли самого пролетариата, который никакой особенной мысли не обнаруживает и склонен повторять зады буржуазного радикального просветительства, они создатели мессианской идеи пролетариата, совсем не похожей на пролетариат эмпирический. Это как раз случай, когда не бытие определяло сознание, а сознание определяло бытие. Маркс со-

здал миф о пролетариате и в этом его самая большая оригинальность. Г. Асмус совсем не замечает еще одного глубокого противоречия марксизма. Маркс раскрывает, как капитализм превращает отношения людей в отношения вещей, и в этом есть несомненная правда. Человек не хочет оставаться вещью, предметом, товаром, он хочет быть активным субъектом. Таким образом марксизм хочет видеть всюду субъекты, а не предметы. Но это как раз радикально противоречит материализму, для которого существуют исключительно вещи и предметы и не существует субъектов с их творческой активностью. Капитализму, овеществляющему людей, противопоставить можно только персонализм, а не материализм. Материализм марксистов целиком определен овеществлением людей капитализмом. Материализм есть буржуазно-капиталистическая философия. Пролетария заставляют верить, что он есть вещь и предмет. Книга г. Асмуса наводит на мысль о двойственном результате немецкого идеализма. С одной стороны, исход немецкого идеализма в последнем периоде Шеллинга, в его философии откровения, с другой стороны – в Марксе. Это обнаруживает богатство его мотивов и тем и внутренние его противоречия.

В заключении нужно сказать, что книга г. Асмуса есть один из симптомов кризиса советской философии, о которой написал интересную статью г. Прокофьев в “Современных записках”. Возврат к гегелевской диалектике есть конец материализма. Впрочем сам г. Асмус производит впечатление случайного человека в коммунизме. У него нет главного, нет пафоса связанного с идеей пролетариата, т.е. нет коммунистической религии, он любит философию и в светлые свои минуты отдается философскому познанию, забывая о ненависти, к которой обязывает его коммунистическое миро-созерцание.

### ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК СТРОГАЯ НАУКА? ПАРАДОКСЫ “ПОСЛЕДНЕГО ОБОСНОВАНИЯ”

А.Г. Черняков

#### НА ПУТИ К КОММЕНТАРИЮ

Феноменология незаметно превратилась в “философскую традицию”, а это значит, что ее основные положения и методы как особые “идеальные предметы” или “идеальные сущие” должны обладать тем особым модусом бытия (“сверхвременного”, “устойчивого” присутствия), о котором сам Гуссерль говорит в *Начале геометрии* в связи с теоремами этой науки<sup>1</sup>. Усмотрение определенного положения вещей, лежащего в основании феноменологии (аподиктическая очевидность оснований), осуществляется в сознании феноменолога, “в субъекте”, как выражается Гуссерль, в его “духовном пространстве” (Hua VI 367). В потоке сознания живая очевидность схваченного смысла переходит “в пассивность текучего поблекшего сознания только-что-бывшего”, удержанного в ретенции. В конце концов идеальный предмет исчезает (или вытесняется) из ретенционного поля, но “исчезнувшее, преходящее и прошедшее не превращается для соответствующего субъекта в ничто, оно может быть вновь пробуждено к жизни”, “вспомнено”. Воспоминание – не просто воспроизведение некогда понятого, но и возобновление или повторение (Wiederholung) некогда случившегося понимания, “как будто оно заново было активно пережито”, т.е. воссоздание исходной очевидности. «Наряду с... воспоминанием прошлого необходимо выступает активность попутного действительного производства [смысла], и при этом в исходном “совпадении” [продуцируемого и ре-продуцируемого содержания] возникает очевидность идентичности: исходным образом теперь осуществленное есть то же, что и бывшее до этого очевидным»<sup>2</sup>. Но описанное здесь бытие идеального для

---

<sup>1</sup> См.: Hua VI. S. 365–386, Veil. III. Рукопись, относящаяся к 1936 г. была отредактирована и впервые опубликована Ойгеном Финком (Eugen Fink) в 1939 г. В 1962 г. Ж. Деррида издает перевод этого небольшого сочинения Гуссерля на французский язык с обширным предисловием. В 1996 г. в виде отдельного тома выходит русский перевод обоих текстов, выполненный М. Маяцким: *Гуссерль Э. Начало геометрии* / Введ. Ж. Деррида. М: Ad Marginem, 1996. (Далее: НГ).

<sup>2</sup> Hua VI 370; НГ 219. Перевод Маяцкого изменен.

“соответствующего субъекта”, возможность повторения *ad libitum* того же самого в его “приватном духовном пространстве” еще не есть бытие *в* традиции и *для* традиции. Только выражение в языке, выговаривание смысла, в котором смысл “обретает языковое тело”, и письменная фиксация выговоренного, позволяют перенести это описание бытия “идеального предмета” в диахронное *tradere* истории (ibid. 368ff.). Бытие идеального превращается в возможность бесконечного повторения *того же самого* интенционального содержания определенных актов сознания, в каком бы “хронотопе” традиции ни помещался субъект этих актов. Впрочем, осуществление подобных актов – не просто Платонов *ἀναμνησις* случившегося некогда не со мной события понимания, но ре-продукция, повторное воссоздание смысла сознанием и его “у(при)своение”. Оно становится возможным благодаря доступу к среде языка и благодаря тому обстоятельству, что лингвистические знаки в этой возможной диахронией коммуникации в отсутствие говорящего/пишущего не только *выражают* (еще не вполне состоявшийся для слушающего/читающего) смысл, но *уведомляют* о некогда живой его (смысла) очевидности для некоторого – “другого” – сознания. Поскольку “выражение в коммуникативной функции” непременно *еще и* “извещает” об интенциональных актах другого (I ЛИ<sup>3</sup>; § 7), сказанное/написанное выступает как признак (Anzeichen) достижимой очевидности, как “узелок на память” (ср.: там же, § 2), порождающий усилие припоминания.

Эта работа появилась в результате чтения книги Н.В. Мотрошиловой “*Идеи Г*” Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию<sup>4</sup>, недавно увидевшей свет. Прежде чем двинуться дальше, я хотел бы сказать несколько слов об этой работе.

Вместе с автором я попытался заново продумать основания трансцендентальной феноменологии, т.е. воспроизвести опыт исходной феноменологической очевидности, опираясь на текст “Идей”, его тщательный анализ, предпринятый Н.В. Мотрошиловой, другие сочинения Гуссерля и его комментаторов. “Комментарии” и образуют “узелки на память”, узелки-цепки самой истории, делающие возможным *ἀναμνησις* и воспроизводство исходной очевидности, иными словами, делающие возможной традицию как традицию.

О своем методе работы с текстом Гуссерля Н.В. Мотрошилова сама подробно говорит в разделе второй части, озаглавленном “Замысел и особенности моего исследования *Идей Г*” (с. 101–104).

---

<sup>3</sup> Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 3 (1): Логические исследования Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.

<sup>4</sup> См.: Мотрошилова Н.В. “Идеи Г” Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология–Герменевтика, 2003. 716 с.

Исследование осуществляется на трех уровнях (или в виде “трех блоков”): а) “разъясняющая презентация текста” (с. 101), т.е. достаточно подробный его пересказ с обширными цитатами в авторском переводе, б) “проблемно-теоретическая, не скованная ритмом текста Гуссерля интерпретация”, не просто пересказывающая феноменологию на русском языке, но “включающая ее по возможности в более ясные для нашей традиции, для современной философии проблемные, категориальные теоретические рамки” (с. 102), в) “экскурсы в наиболее важные интерпретации тех авторов, которые занимались проблематикой *Идей I*” и их (этих интерпретаций) авторская оценка.

Я с удовольствием узнаю здесь классический, восходящий по меньшей мере к традициям средневековых университетов, стиль чтения и толкования фундаментальных текстов. Как известно, привычное всем слово “лекция” поначалу означало буквально *lectio*, “чтение” из автора. Для учителя это – *legere alicui scil. auctorem* (читать кому-либо из автора), для ученика – *legere ab aliquo scil. auctorem* (подхватывать, собирать [читаемое из автора] от кого-либо): глагол *lego*. означает “читаю” и “собираю”, “подбираю”, “схватываю”. Функции магистра (мастера чтения и толкования) подробно перечислены в сохранившихся глоссах XII в.<sup>5</sup>: во введении он раскрывает смысл заголовка книги, мотивы и основания ее составления, говорит о структуре сочинения и его имеющихся вариантах, о намерениях автора, об отношении к читаемому в ученом сообществе, и наконец, читает текст, разъясняя слово за словом, предложение за предложением (в том числе и с лингвистической точки зрения), проникая в мельчайшие капилляры написанного. Позже в схоластической традиции такая практика *чтения* развилась в классический комментарий, работающий с текстом на трех уровнях: *littera, sensus, sententia*<sup>6</sup>.

И хотя движение текста, “не скованное ритмом” *Идей I*, в рамках второго и третьего “текстуальных блоков” – самостоятельное и творческое, этот исходный уровень – почва текста – в книге играет важнейшую роль. Мы имеем дело с основательным, серьезным и ученым комментарием, который обращается не только к тексту комментируемого сочинения, но, как и надлежит хорошим комментариям, имеет в виду весь корпус сочинений Гуссерля, вовлекает в рассмотрение разные (в том числе и написанные после *Идей I*) работы философа для преодоления возникающих по ходу дела трудностей и неясностей. В силу сказанного, я позволю себе в дальнейшем называть книгу Н.В. Мотрошиловой Комментарием (используя в ссылках, когда это необходимо, аббревиатуру *К* с указанием страниц), а ее автора Комментатором.

<sup>5</sup> См.: *Grabmann M. Die Geschichte der scholastischen Methode. B., 1957. Bd. 2. S. 14.*

<sup>6</sup> Ср.: *Гуго Сент-Викторский. Didascalion. PL CLXXVI, 771; Grabmann M. Op. cit. S. 15 ff.*

Вообще, как представляется, русской гуссерлиане (я имею в виду не только корпус русских переводов Гуссерля, с большим тщанием на протяжении многих лет создаваемый В.И. Молчановым, но в целом историю “приключений” мысли философа на русской почве и в русском языке) была уготована счастливая судьба. Пересадкой мысли Гуссерля на русскую почву (как правило) занимались мастера своего дела, работающие над освоением (пониманием, переводом, истолкованием, критикой) оригинала со схоластической основательностью. Впрочем, *иной* способ работы с текстами создателя феноменологии мгновенно обнаруживает свою несостоятельность. “Фундаментальные феноменологические разъяснения *Идей...* – пишет Комментатор, – требуют напряженной и неоднократной (в жизни исследователя) теоретической рефлексии” (К 188).

Результаты такого направляющегося вверх по течению вопрошания (*Zurückfragen*) могут быть, как мы увидим, достаточно неожиданными, но само это возвращение к началам (истокам) и основаниям – ἀνάμνησις и, в технических терминах, *действительное исполнение* определенных фундаментальных актов усмотрения сущности в феноменологическом поле, служат гарантией того, что мы в самом деле продолжаем на этом поле оставаться, а не занялись “гуссерлеведением” – историко-философской дисциплиной, вероятно, тоже весьма почтенной и для усвоения феноменологии необходимой.

Когда Гуссерль в *Начале геометрии* говорит о способе бытия идеального в традиции (такой способ бытия назван в этом тексте “идеальной объективностью”), он настаивает на возможности бесконечного повторения *того же самого*: “Теорема Пифагора, вся геометрия существует лишь один раз, как бы часто и даже на каких бы языках ее ни выражали. Она (геометрия! – А. Ч.) точно такая же на евклидовом “языке оригинала” и во всех “переводах”; и на всех языках та же самая... начиная от первоначального произнесения и записи до бесчисленных устных выражений и занесения в письменные и иные документы” (НГ 215, Ниа VI 368). По-видимому, сказанное должно относиться и к основным положениям “философии как строгой науки”, чья “основательность”, по замыслу Гуссерля, должна быть еще более прочной, чем основания геометрии. Но в каком смысле можем мы полагать нумерическое единство (ἀριθμῶ ἕν в терминологии Аристотеля) теоремы Пифагора в истории математики? Конечно, абсурдно говорить о существовании теоремы Пифагора в двух различных, лишь подобных друг другу (εἶδει ἕν), идеальных копиях. Тем не менее с достаточной степенью уверенности (и в достаточно точном смысле, который я сейчас не стану разъяснять) можно утверждать, что и “вся геометрия”, и теорема Пифагора “стала иной” после открытия неевклидовых геометрий. Иными словами, как это ни парадоксально звучит, решившись принять феноменологическую онтологию идеального, мы должны отказаться от платонического взгляда на идеальное как ἀεὶ ὅν = ἀεὶ ἕν и допустить осо-



бую историческую *диахронию идеального бытия*, которая не может быть превращена в синхронию “движения понятия” в гегелевском духе. Как представляется, единство идеального не противостоит истории в качестве упорствующей неизменной, сверхвременной<sup>7</sup> *самотождественности*, но вбирает в себя, интегрирует историю. Гуссерль в поздних работах пытается подвергнуть саму историю эйдетической редукции. При всей трудности этой затеи она в определенном смысле удается, если по-новому осмыслить содержание гуссерлева тезиса о *нумерическом единстве* идеального. Собственно, предполагая такое нумерическое единство, мы тем самым уже говорим на традиционном метафизическом, а не феноменологическом языке. И Гуссерль это прекрасно понимает. Единство идеального, некое онтологическое  $\tau\delta\ \xi\upsilon\upsilon$  как определение его бытия, не предполагается, но полагается в определенных синтетических актах. В каждом акте “присвоения” и “оживления” идеальной объективности “соучреждается также возможность произвольного повторения при очевидности само-тождества (полного совпадения) [идеального] образования в сколь угодно длинной цепи повторений” (Hua VI 370). Но тогда сами “идеальные предметы” традиции должны быть поняты не вполне так, как нам говорит Гуссерль. Необходимо допустить, что они заключают в самих себе *след истории* как свое собственное внутреннее (диахронное) измерение, иногда допускающее – в обратной перспективе – достаточно убедительную реконструкцию. Удачу или неудачу такой реконструкции можно считать обстоятельством привходящим, а ее результаты относить не к “эйдетической истории”, а к истории фактов, но саму диахронию понятия (седиментацию в нем истории как “чистой передачи смысла, традиции (традирования) истины”<sup>8</sup>) следует, судя по всему, считать эйдетической необходимостью: с той настойчивой оговоркой, что идеальное единство смысла в традиции включает в себя внутреннюю дифференцию, экстазисы исторического времени, ставшие обертонами смысла. Мы видим, что сохранить тезис о сверхвременном пребывающем единстве идеального, встроив в идеальный предмет диахроническое измерение, удастся только за счет утраты другого классического определения идеального – возможности его присутствия для ума во всей своей полноте, исчерпанности, завершенности, энтелехии. Эйдетически редуцированное историческое будущее (а возможно и незапамятное историческое прошлое) становится внутренним измерением идеального предмета и с необходимостью подразумевает отсутствие, незавершенность, неисполненность смысла вплоть до “исполнения времен”.

Вопрос, который я хочу поставить в этой работе, таков: в какой мере основоположения феноменологии, в той первой “записи”, которая исходит от Первофеноменолога, выдерживают натиск време-

---

<sup>7</sup> Гуссерль говорит: “*verharrendes, überzeitliches Dasein*” (Hua VI 368, 371).

<sup>8</sup> *Деррида Ж.* Введение // НГ 197.

ни – натиск не только будущего (последующего), но и прошлого (предшествующего)? В какой мере они, задуманные как абсолютные, способны не впустить в себя смысловую дифференцию, постоянно навязываемую меняющимся историко-философским контекстом? В какой мере мы занимаемся “той же самой” феноменологией, что и Гуссерль, в какой мере в наших занятиях мы воспроизводим и повторяем *то же самое!*

## ЭЙДЕТИЧЕСКАЯ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ: ПАРАДОКСЫ МЕТОДА

### 1. ПУТЬ К ПРЕДМЕТУ ФЕНОМЕНОЛОГИИ КАК МЕТОДОЕ

Многочисленные варианты “введения в феноменологию”, оставшиеся нам в наследство от самого Гуссерля, появление Комментария как фундаментального “введения в феноменологию” на русском языке свидетельствуют, что речь идет о такой сфере философствования, в которую, судя по всему, не так-то просто “войти”, и к тому же, от того, как именно это проникновение в предмет осуществляется, целиком зависит успех или неудача всей дальнейшей работы: по мысли Гуссерля, можно войти не так, не туда и оказаться в мире поддельной феноменологии. Поэтому “вхождение” в феноменологию должно осуществляться *методически*, и соответствующий метод необходимо предварительно подробно разъяснить. Следовательно, “как” метода должно с необходимостью предшествовать “что” содержания, поскольку, как считает Гуссерль, только в результате исполнения определенных методических процедур достигается цель введения и вхождения – “получение нового бытийного региона, который до сих пор еще никогда не был обозначен в его своеобразии” (Ним III 70; К 196), *открывается* подлинный феноменологический предмет, о котором речь пойдет ниже.

Тонкий знаток феноменологии и автор ставшего классическим сочинения *The Development of Husserl's Thought*<sup>9</sup> (эта книга неоднократно цитируется в Комментарии) голландский философ Теодор де Бур (Theodore de Boer), у которого я имел честь и удовольствие учиться, посвятил много лет своей жизни исследованию творчества Э. Левинаса<sup>10</sup>. От де Бура я в свое время узнал о взглядах позднего Левинаса на проблему философского метода: “Я, пожалуй, сказал бы, что больше ничего не знаю о методе. Я не верю, что прозрачность метода вообще возможна, точно так же я не верю, что фило-

<sup>9</sup> См.: *The Development of Husserl's Thought* / Transl. by T. Plantinga. The Hague, 1978. (Phaenomenologica 76).

<sup>10</sup> См., например: *Boer Th. de. The Rationality of Transcendence: Studies in Philosophy of Emmanuel Levinas*. Amsterdam: J. C. Gieben, 1997.

софия возможна как прозрачность. Те философы, что потратили свою жизнь на разработку методологии, вероятно, написали много интересных книг, но – вместо книг поинтереснее, которые могли бы написать. Какая жальность, что они лишились прогулки под полуденным солнцем, о которой сказано<sup>11</sup>; что это и есть философия”<sup>12</sup>;

Для учителя Левинаса дело, однако, обстояло прямо противоположным образом. “На первое место, – писал Гуссерль, – я ставлю общую задачу, которую должен для себя решить, если хочу иметь возможность именоваться философом. Я имею в виду критику разума. Если я не добьюсь ясности, хотя бы в общих чертах, по поводу смысла, сущности и метода... критики разума, если не продумаю для нее некоторого общего плана – не набросаю, не зафиксирую, не обосную, – я не смогу поистине жить, т.е. жить в соответствии с истиной (*wahr und wahrhaftig*). Мук неясности (*Unklarheit*), сомнений, толкавших меня то в одну, то в другую сторону, я хлебнул предостаточно...”<sup>13</sup>. Гуссерль создавал феноменологию (читай, *философию*) как строгую науку (в противоположность философии как “мировоззрению”). “Философия по сути своей – наука об истинных началах, истоках, ο ῥιζώματα πάντων<sup>14</sup>. Наука о радикальном должна и в методе своем быть радикальной и при этом [радикальной] во всех отношениях. Прежде всего она не должна успокаиваться, покуда не достигнет *абсолютно ясных начал*, т.е. *абсолютно ясных* проблем и предначертанного самим смыслом этих проблем метода, [покуда не получит в свое распоряжение] поле работы, лежащее в самом основании (*das unterste*) и объемлющее вещи (*Sachen*), данные с *абсолютной ясностью*” (курсив мой. – А. Ч.)<sup>15</sup>.

В феноменологии, как ее представлял себе Гуссерль к 1913 г., ясность оснований достигается *вследствие* прозрачности метода. “Ведь в феноменологии как науке, – говорит Комментаратор, – дело обстоит отнюдь не так, как в ряде других теоретических, сущностных дисциплин: сначала перед исследователем предстает его предмет (по большей части вычлененный ранее в истории науки), а потом он определяет новый угол зрения и методику предпринимаемого анализа. Феноменология же впервые получает свой предмет – чистое сознание и его структуры, предварительно применив очищаю-

<sup>11</sup> Ср.: Платон. Государство. Кн. VI.

<sup>12</sup> Ответ Левинаса де Буру был опубликован позже в *Le nouveau commerce*.

<sup>13</sup> *Husserl E. Persönliche Aufzeichnungen / Hrsg. v. W. Biemel // Philosophy and Phenomenological Research. 1955–1956. Vol. 16. P. 297.* Запись от 25 сентября 1906 г. Н.В. Мотрошилова приводит еще более драматичный отрывок, датированный 6 марта 1908 г.: “Я хочу победить или умереть. Однако умереть духовно, проиграть в борьбе за внутреннюю ясность... я надеюсь, не мой удел” (Там же. 302; К 51). Какая уж тут “прогулка под полуденным солнцем”!

<sup>14</sup> О корнях всего. Ср.: *Эмпедокл*. Фр. 6DK.

<sup>15</sup> Статья “Философия как строгая наука” в первом томе журнала “Логос”, 1911 г., цит. по: *Нua XXV. S. 61.*

щие методы редукции, а также более специфическую методику его, чистого сознания, дальнейшего вычленения и определения” (К 321). Более того, в результате методических усилий, как выяснится позже, появляется и сам субъект *трансцендентальной* феноменологии, который может быть только *трансцендентальным* субъектом, открывающим себя для себя и свое двусмысленное отношение (тождества и различия) к исходному (методически преодоленному) “человеческому Я” (*das Menschenchen-Ich*)<sup>16</sup>. Поэтому *Идеи I – Общее введение в чистую феноменологию* – с необходимостью должны были стать в первую очередь “размышлением о методе”. Главные составляющие метода названы “феноменологическое<sup>17</sup> *ἐποχή*” и “феноменологическая редукция”.

## 2. ΕΠΟΧΗ

“Трансцендентально-феноменологическое” (Ниа III 56), “феноменологическое” (57, 59) или “трансцендентальное” (59) *ἐποχή* в *Идеях I* служит для обозначения, так сказать, “негативной” стороны метода и представляет собой особого рода “воздержание” – “заклучение в скобки” или “выключение” *полагания* мира в качестве существующего (*da-seiende*, вот-здесь)-сущего, как научились мы говорить после Хайдеггера<sup>18</sup>), в то время как “феноменологическая” (109) или “трансцендентальная” (111) редукция, которая развивается в дифференцированную *систему* редукций, имеет в виду его “позитивную” сторону, “возвращающую философию к себе” (*re-ductio*), на почву *чистого сознания*. Впрочем, *ἐποχή* не есть, строго говоря, операция, которой подвергается *суждение* существования (это – “логическая проекция” происходящего). Речь идет о “заклучении в скобки” непосредственной и неотрефлексированной *достоверности* мира для меня, характерной для так называемой естественной установки. Комментатор суммирует описание *естественной установки* в *Идеях I* следующим образом: «1) Мир всегда сам по себе “наличен”, *пред-дан* нам, мы его *пред-находим*, осваиваем опытным путем; но для вещей и процессов вовсе не обязательно, чтобы они включались в поле “моего” восприятия... 2) Непосредственно в поле

<sup>16</sup> Очень выразительна в этом отношении *Лекция 37* в лекционном курсе, озаглавленном *Первая философия* (1923/1924), см.: Ниа VIII 69–75.

<sup>17</sup> Поскольку род в заимствованных словах определяется в русском языке их “фонетическим обликом” (в отличие от скрупулезного следования роду оригинала в немецком), в феноменологической литературе принято употреблять “эпохе” как существительное среднего рода, “ноэма” – женского (ср.: *Молчанов В.И.* Аналитическая феноменология в *Логических исследованиях* Эдмунда Гуссерля: Вступительная статья // Собр. соч. Т. 3 (1). С. LI, примеч. 36).

<sup>18</sup> Выражение “*da sein*” (глагол стоит в личных формах) Гуссерль использует постоянно в начале второго раздела *Идей I*, описывая “естественную установку”.

актуального опыта Я включена лишь часть Umwelt, прямо окружающего его мира, тогда как непредставимо огромная его часть составляет ближайший, отдаленный или вообще недоступный какому-либо человеческому обзору отдаленнейший горизонт... 3) Каждое человеческое “Я” привычно и “естественно” пользуется не только тем, что мир “наличен”, “преддан”, но и тем, что само оно составляет “естественное” звено этого мира” (К 219). Такое безотчетное бытийное полагание (θεσις) мира Гуссерль называет “генеральным тезисом”<sup>19</sup>. Но, разумеется, генеральный тезис может быть отрефлексирован и сформулирован в виде предложения (Satz) или высказан в форме суждения (Urteil): “Die Welt ist” – “[Этот] мир есть” (ср. Ниа VIII 44). Рефлексия и артикуляция сами по себе отнюдь не отменяют исходной “немудствующей” достоверности и не превращают естественную установку в нечто иное. Тем не менее *философ*, осуществляя феноменологическое ἐλοχί, т.е., как удачно сказано в Комментарие, переводя генеральный тезис “в модус бездействия”, “выключая” его “или заключая в скобки”, должен – в отличие от “простеца” – отдать себе в нем отчет или, иными словами, уже заранее преобразовать свою имплицитную оптическую веру в модус суждения, поэтому феноменологическое ἐλοχί по своей сути тождественно нейтрализации суждения “[Этот] мир есть”, а также всех его следствий и обертонов. *Существенное*, на мой взгляд, различие между той формой ἐλοχί и редукции, которую Гуссерль разрабатывает в лекциях 1905–1907 гг. (см.: К 47 сл.), и методом “вхождения в феноменологию”, представленным в *Идеях I*, состоит в том, что в последнем случае выключению в едином акте подлежит существование “всего мира”, а не отдельных вещей мира<sup>20</sup>. И следствия такой модификации метода, как мы увидим, крайне серьезны. Именно эта форма ἐλοχί позволяет осуществить *трансцендентальный поворот* в феноменологии.

### 3. ПАРАДОКСЫ МЕТОДА

Поскольку “трансцендентальная почва” (Ниа VIII 440) – предмет и фундамент трансцендентальной феноменологии – впервые открывается в *результате* исполнения ἐλοχί, полагание прочных оснований новой радикальной науки связано с одним загадочным обстоятельством. *В основании этих оснований лежит некий, поступок “человеческого Я”* (eines Menschen-Ich), называемый “феноменологическое ἐλοχί”, поступок, в котором, как не раз повторяет Гус-

<sup>19</sup> Словосочетание, способное вызвать безотчетный ужас у всех, кто знаком с официальной терминологией советской эпохи, но здесь нет никакой вины создателя феноменологии.

<sup>20</sup> См.: *Sepp H.R. Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1997. S. 106 ff.

серль, *мы* полностью свободны (Hua II, 64ff.). Как представляется, речь неизбежно должна идти именно о “человеческом Я”, поскольку “чистое, феноменологическое и т.д. Я”, “Я-субъект для Я-объекта” (ср.: Hua VIII, 71), редуцировавшее, т.е. онтологически перетолковавшее, исходное “человеческое Я”, еще не стало *для себя сущим* (читай, для себя предметом), а значит, в контексте феноменологии о “чистом трансцендентальном Я” пока запрещено говорить точно так же как запрещено говорить и “от лица” трансцендентального субъекта, т.е. выражать (ausdrücken) трансцендентальный опыт: нет ни поля опыта, ни субъекта опыта и, таким образом, нет субъекта легитимной феноменологической речи.

В одном замечательном тексте, датируемом 1924 г. (Hua VIII, Beilage XXI, 439–443), Гуссерль говорит: “Если я *уже* (einmal) имею трансцендентальную почву [под ногами], я могу *продолжать* выявление латентного”. Но как происходит обретение трансцендентальной почвы? И как следует именовать того, кто эту почву обретает, т.е. *действует* в акте ἐπιτοχί? Если мы будем описывать (как поступает Гуссерль) возникающую здесь коллизию при помощи субстантивированного личного местоимения первого лица единственного числа – “Я” (das Ich), то вопрос можно поставить так. “Тот, кто *уже* имеет (и всегда уже имел)” трансцендентальную почву под ногами, должен называться “чистым трансцендентальным Я”, но, как пишет Гуссерль в примечании к только что цитированному фрагменту, «трансцендентальная субъективность не “дана заранее” (ist nicht “vorgegeben”)». Стало быть, обретение трансцендентальной почвы есть дело “человеческого Я”, которое в своей свободе становится “создателем” трансцендентального основания.

Мне могут возразить: слово “создатель” вводит в заблуждение. Не “создатель”, а “открыватель”, открыватель “латентного”. Трансцендентальная почва *уже* есть (как обетованная земля философии, о которой говорит Гегель<sup>21</sup>), на нее нужно только “ступить”. Основание *пока не положено* (не найдено), но ведь оно *есть* и при этом, как обнаружится впоследствии, есть в некотором *абсолютном* смысле. Но в том-то и дело, что, говоря о сфере чистого трансцендентального сознания, мы имеем дело с горизонтом таких “предметов”, для которых не такого легко положить различие между “являться” (в смысле греческого φαίνεσθαι) и “быть”. Если и в самом

---

<sup>21</sup> «Мы переходим теперь к философии Нового времени и начинаем ее с Картезия. Вместе с ним мы вступаем в самостоятельную в собственном смысле слова философию, философию, которая отдает себе отчет в том, что она в своем само-стоянии исходит из разума, и в том, что самосознание есть сущностный момент истинного. Здесь, можно сказать, мы у себя дома и, подобно карабельщику, после долгого странствования по бурному морю можем крикнуть “Земля!”» (WW XV, S. 328). Цит. по: Heidegger M. Holzwege. 7. Aufla. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1994. S. 128 f.

деле эту дистинкцию в силу принципиальных причин положить невозможно, ἐλοχῆ как *человеческий* поступок, совершаемый в “человеческой” *свободе*, становится *онтологическим* основанием трансцендентального основания, каковое, по замыслу Гуссерля, должно быть *необходимым*, “эпистемически *принудительным*”. Назовем этот парадокс (действительный или мнимый) “онтологической апорией” феноменологического метода.

Но даже если искомую дистинкцию положить удастся, и “создатель” превратится в “открывателя”, остается следующее затруднение. Для нас, читателей Гуссерля, путь к “обетованной земле” проложен Гуссерлем. Но как открывает “трансцендентальную почву” Первофеноменолог? Естественная установка потому и естественна, что в ней *нет* повода заключать в скобки существование “доверительно близкого” мира: “генеральный тезис” монолитен, в нем *нет* места для трансцендентальной у-топии. Недаром Гуссерль говорит о “противоестественности” редукции и обсуждает “обвинения в безумии” (Ниа VIII 51–69). Если Первофеноменолог наталкивается на трансцендентальную почву как бы случайно, наобум, то встает вопрос о возможности *иного*, *гетерогенного* и *гетерономного*, основания (на которое можно натолкнуться в другой раз) и тем самым притязание новой радикальной науки на *абсолютность* должно быть отброшено. Если же он заранее имеет в своем распоряжении некую путеводную нить, то не получается ли так, что результат редукции уже некоторым образом ей предпослан? Не оказывается ли *факт* бытия-в-мире этой путеводной нити, факт, не допускающий никаких дальнейших “почему?”, искомым первым основанием? Не лежит ли фактичность в основании сущностной необходимости? Назовем этот второй парадокс “мотивационной апорией”, к рассмотрению которой мы обратимся позже.

#### 4. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ПОЧВА ФЕНОМЕНОЛОГИИ

А пока нам надлежит обсудить само содержание апорий, и при этом следует различать два способа исследования (оба, как было сказано, представлены в Комментарий) – попытку точного (насколько это возможно) воспроизведения построений самого Гуссерля (“стратегия полного доверия”, без которой невозможно проникнуть в глубину любого трудного текста) и, с другой стороны, самостоятельную интерпретацию и критику (“стратегию бдительности”, или, как писал П. Рикёр, “герменевтику подозрительности”).

Прежде всего предстоит понять, что представляет собой “трансцендентальная почва” феноменологии. У нее много имен, и каждое из них указывает на определенный аспект смысла, соответствующий определенной стороне метода: “регион чистого (трансценден-

тального) сознания)<sup>22</sup>, “сфера чистой субъективности” и т.д. В Комментарий говорится о “модели чистого сознания” как собственном предмете феноменологии (см.: К 321–328; 549–596): “Феноменология... впервые получает свой предмет – чистое сознание и его структуры, – предварительно применив очищающие методы редукции, а также более специфическую методологию его, чистого сознания, дальнейшего вычленения и определения. Говоря на современном языке, чистое сознание есть совокупный результат феноменологического моделирования, т.е. искусственного формирования теоретико-методологической модели сознания, концентрирующей (для сопутствующего или последующего анализа) ряд его сущностных черт” (К 321). Обсуждение этого важного для Комментария определения чистого сознания как “теоретико-методологической модели” также должно происходить, в двух модусах: надлежит спрашивать, во-первых, как хочет представить дело сам Гуссерль (герменевтика доверия), а во-вторых, можно ли дело так представить (герменевтика подозрительности). Разумеется, и в первом случае всякая ссылка на “текстуальный факт” имеет лишь относительный вес, поскольку само это понятие сомнительно: мы всегда имеем дело лишь с более или менее удачными интерпретациями. (Я воспроизвожу здесь одно суждение Ницше, которое в нашем контексте представляется достаточно очевидным.)

Я начну с изложения своего понимания намерений Гуссерля. Это изложение и опирается на Комментарий, и расходится с ним в некоторых отношениях, о чем подробно будет сказано ниже. Действуя в модусе “полного доверия”, мы должны, как мне представляется, констатировать, что собственно феноменологические предметы – это “чистые переживания” сознания и что в определенном смысле, который будет уточнен ниже, их следует считать *единичными* сущими. В самом деле, по Гуссерлю, в результате трансцендентально-феноменологической редукции обнаруживается, открывается, выявляется (φαίνεται) некий новый “бытийный регион” (*Seinsregion*, Hua III 70<sup>23</sup>; К 196). Этот (искомый) регион характеризуется как сфера *индивидуального* бытия и именуется чуть ниже также “Objektgebiet”. “Индивидуальное бытие актуально дано благодаря опыту... [При этом] речь идет об открытии – в противовес объективному, или, если говорить яснее, мировому (mundanen) опыту – опыта совершенно нового вида, универсального, бесконечного опыта в согласном движении которого конституируется новая бытийная сфера” (Ibid.

---

<sup>22</sup> Мы увидим позже, что термин “регион” применительно к чистому сознанию не вполне удачен, поэтому лучше, как поступает и Комментарий, говорить о “поле чистого сознания”.

<sup>23</sup> Здесь, правда, разговор носит предварительный характер: речь идет об описании цели, к которой нужно стремиться. Но позже Гуссерль не отменяет этих общих характеристик “подлинного предмета” феноменологии.



прим.; К 196)<sup>24</sup>. Характеристика нового (трансцендентального) опыта как бесконечного и универсального не делает его тем не менее исключительно опытом *универсального* (всеобщего). Напротив, речь идет в первую очередь об опыте индивидуального или, точнее, сложной структурированной совокупности единичных “объектов”. Именно так, на мой взгляд, следует понимать выражение “регион индивидуального бытия”.

Этому региону противопоставлен(ы) в тексте § 33 регион(ы) бытия идеального, “сферы сущностей” (эйдосов). Гуссерль спрашивает: что же может остаться в качестве предмета исследования, если модифицирован генеральный тезис, т.е. “исключен целиком весь мир”? Здесь возможны два ответа и соответственно два пути. Первый из них таков: поскольку генеральный тезис касается существования, *экзистенции* мира (и формулируется – когда он и в самом деле формулируется, а не просто “проживается” – как *экзистенциальное* суждение), то, быть может, следует понимать *ἐποχή* как ис(вы)ключение суждений об *экзистенции* “мирского” (mundan) сущего, с тем чтобы мы могли заняться его *эссенцией*, чистой эйдетикой, иными словами, “выключению подлежит мир как факт, а не мир как эйдос” (ibid.)? Но, как объясняет Гуссерль, по этому пути он идти не предполагает. Напротив, надлежит сосредоточиться на том, что в “естественной” или “психологической” рефлексии дано нам как “акты сознания” и оптически истолковано как “*Erlebnisse animalischer Wesen*” – психические события, случающиеся с живыми существами как сущими в мире<sup>25</sup>. На первый взгляд кажется, что *исключение мира в целом* eo ipso исключает и сознание как предмет исследования, но при внимательном продумывании обнаруживается, что внутри феноменологических скобок оказывается только онтическое истолкование сознания и онтическое самоистолкование “человеческого Я”, образующее ядро “естественной установки”: сознание есть определение или “форма” некоторых принадлежащих миру сущих. Именно такое привычное и само собой разумеющееся понимание сознания как атрибута некоторых “населяющих мир живых существ”<sup>26</sup> вынуждает нас, “вместо того чтобы удерживать взгляд

---

<sup>24</sup> Если в скобках указано место в тексте Гуссерля или другого автора, а далее стоит ссылка на Комментарий, то это означает, что соответствующая цитата приведена в переводе Н.В. Мотрошиловой.

<sup>25</sup> Отнюдь не в смысле Хайдеггера, конечно.

<sup>26</sup> Я должен напомнить читателю, что мы упражняемся в стратегии “полного доверия”. Мне подобное истолкование сознания отнюдь не кажется само собой разумеющимся. Напротив, это – очень специальный корпоративный “естественнонаучный” взгляд, который нельзя приписать даже Аристотелю. Хайдеггер говорит в лекциях *Прологомены к истории понятия времени*. «То, что фиксируется здесь как данность естественной установки – а именно, что человек дан как живое существо, как зоологический объект, и есть та самая установка, которая обозначает себя как естественная. В самом ли деле

обращенным на эту сферу (sc. сознания. – А. Ч.), отводить его, дабы отыскивать новые объекты в онтологических царствах арифметики, геометрии и т.п.” (ibid.), словом, в онтологических царствах идеального. Однако дело не в том, чтобы перейти от индивидуального бытия к бытию всеобщего, от экзистенции вещей мира к их эссенции, от факта к сущности (это – дело *идеации, усмотрения, сущности*, метода, который, вообще говоря, не предполагает феноменологической редукции и практикуется в науках “естественной установки”), а в том, чтобы усмотреть *подлинный способ бытия* “тех же самых” переживаний сознания, которые мы прежде *ложно* (здесь, пожалуй, можно выразиться достаточно определенно) *онтически* истолковывали. Что, собственно, означает такое онтологическое перетолкование, мы поймет позже. Тем не менее ясно, что сущее, которое иначе понято *как сущее* (ср. аристотелево τὸ ὄν ἢ ὅν), иначе истолковано в своем способе бытия, не может остаться в строгом смысле *тем же самым* (я оставляю сейчас в стороне сложную “формальную онтологию” средневековой метафизики, которая разработала в связи с этим филигранную технику обсуждения тождества и различия сущности и существования<sup>27</sup>).

## 5. ГУССЕРЛИАНСКОЕ ЕПОХИ И КАРТЕЗИАНСКОЕ СОМНЕНИЕ

Как же происходит “онтологическое перетолкование” (*очищение* бытийного смысла) сознания? Здесь – существенная трудность. В начале § 32 Гуссерль пишет: “На место картезианских попыток универсального сомнения мы могли бы теперь поставить (treten lassen) универсальное “ἐλοχῆ” в нашем строго определенном и новом смысле. Однако мы с полным основанием *ограничим* универсальность этого ἐλοχῆ” (Hua III 67). Впрочем, мне кажется, что автор *Идей I* выдает здесь желаемое за действительное. Во-первых, сказанное по поводу ἐλοχῆ в предыдущем параграфе (“außer Aktion setzen”, “ausschalten”, “einklammern” и т.д.) едва ли можно считать уже состоявшимся строгим определением. Во-вторых, еще не вполне ясно, каковы те основания, которые заставляют нас “ограничить универсальность” этой процедуры, находящейся в области нашей

---

для человеческого опыта Другого и себя самого это – естественный способ смотреть на вещи? В самом ли деле человек в естественной установке переживает себя, коротко говоря, зоологически? В самом ли деле эта установка – *естественная установка*, или нет?» (Heidegger M. GA 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1988. S. 155. (Далее: *Prolegomena*). Имеется выполненный Е. Борисовым русский перевод, которого, к сожалению, не было в моем распоряжении).

<sup>27</sup> Об этом см.: *Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. Гл. VI, § 1.

“полной свободы”, т.е. в какой момент нашей свободе оказывает противодействие некая необходимость. В-третьих, понять эти основания не позволяет именно заявленное с самого начала размежевание с Декартом.

В самом деле, что означает ἐλοχῆ как “выключение” или “выведение из игры”? Означает ли такое “выключение”, что мы не включаем то или иное *положение* (Satz) в систему основоположений новой строгой науки? Безусловно, такая операция лежит в поле нашей свободы, независимо от того, о каком суждении идет речь, и единственное ограничение обусловлено опасностью остаться без какой бы то ни было науки вообще (в § 59 обсуждается возможность *углубления* редукции вплоть до исключения не только материальных, но и формальных эйдетик, например формальной логики; Гуссерль замечает: “Все же мы не можем исключать трансценденции без всяких ограничений, трансцендентальное очищение не может означать исключение *всех* трансценденций, ведь в противном случае хоть и останется некое (ein) чистое сознание, но никак не наука о чистом сознании” – Ниа III 140). Процедура “трансцендентального очищения”, проводимая Декартом в *Meditationes de prima philosophia* как методическое сомнение, наталкивается на препятствие в форме *невозможности* сомневаться. Гуссерль, обсуждая методическую необходимость “радикального изменения естественного тезиса” (Ниа III 63), с самого начала указывает на метод сомнения Декарта, оговариваясь, впрочем, что это указание носит лишь вспомогательный характер (иначе, как мы знаем, обстоит дело в *Картезианских размышлениях*).

Трудной теме различия ἐπέχω и dubito в феноменологической литературе посвящены сотни страниц. Обратимся к Комментарию: «Во-первых, Гуссерля не устраивает то, что “методическое” сомнение перерастает у Декарта в некое философское “отрицание” тех сфер, которые *методически* подвергаются сомнению. Ответ самого основателя феноменологии на эту ситуацию нам теперь хорошо известен: не отрицание, а воздержание, ἐπέχε, выведение из игры... Во-вторых, – и это, быть может, еще важнее – Гуссерля менее всего беспокоит вопрос о существовании, разве что в аспекте заключения в скобки, воздержания. (Есть, правда, еще один момент: несомненность существования имманентных переживаний, о чем – позже.)” (К 227). Мы увидим, во что выльется это замечание в скобках. Но пока сосредоточимся на предшествующей части цитаты. Действительно, именно так мы должны сказать, практикуя “герменевтику доверия”, ведь метод сомнения направлен на разрешение проблемы существования или несуществования вещей extra mentem и предполагает непосредственный “онтологический интерес”. Если же de jure нас указанный вопрос *не интересует*, если феноменолог должен занять позицию “безучастного наблюдателя”, то и о сомнении, как кажется, говорить не приходится. Но я дерзну сказать – вопреки мне-

нию, превратившемуся в феноменологической литературе чуть ли не в *consensus omnium*, – что различия между Гуссерлем и Декартом на этой стадии развития событий пренебрежимо малы, а сходства принципиально важны.

Картезианский путь в *Meditationes de prima philosophia* имеет отчетливо разграниченные этапы: а) восхождение к *ego cogitans*, б) доказательство субстанциального бытия Бога в качестве *summum bonum*, в) последующее доказательство существования мира вне меня (опирающееся на то обстоятельство, что “правдивый” Бог служит онтологическим гарантом действительного существования вещей, данных в ясном и отчетливом восприятии). Разумеется, трансцендентально-феноменологическая редукция не имеет ничего общего ни с доказательством бытия Бога, ни с доказательством бытия мира. Феноменолог *не подтверждает* и *не опровергает* генеральный тезис, но, если угодно, в качестве *первого шага редукции* “правильно” истолковывает – указывает на его доксический характер (*Urdoxa*, *Urglaube* – Hua III 216), т.е. открывает оптическую *веру* как именно *веру*<sup>28</sup>. *Doxa* как мнение (быть может, истинное, но безосновательное) с незапамятных времен противостоит *episteme* как *обоснованному* знанию. Понять веру в существование мира как именно веру означает показать, что для нее нет достаточных оснований.

Даже этот первый шаг едва ли можно представить как “онтологическую безучастность”. Но посмотрим внимательней, как он совершается. – Несомненно, за счет обнаружения оснований для “ограничения универсальности” ἔλοχῆ. Каковы же эти основания? – Решение включать или не включать (ис-ключать, вы-ключать) те или иные положения в корпус науки находится в поле свободы исследователя, но эта свобода ограничена самоопределением исследователя в качестве такового. Иными словами, для такого решения должны быть *разумные* основания, продиктованные формой и принципами самой науки. Для Гуссерля (как и для Декарта) речь идет о поиске абсолютно достоверного фундамента искомой радикальной науки (Декарт говорит о фундаменте *истины*: “*fundamentum absolutum et inconcussum veritatis*”). Мир как универсальный горизонт опыта единичного реального сущего (*Einzelrealen*), мир в его неизменной бытийной значимости имеет характер “доверительной близости”, *Vertrautheit* (EU<sup>29</sup> 33), более того, в актах восприятия “мир трансцендентных предметов” дан с *очевидностью* (*Evidenz*) – в техническом феноменологическом смысле этого слова. Но вот достаточно ли основательна эта очевидность (достаточно ли *радикален* этот тип очевидности)? Диагноз Гуссерля таков: “*Существование вещей*

<sup>28</sup> Ср.: Ströcker E. Das Problem der epoché in der Philosophie Edmund Husserls // *Analecta Husserliana*. 1971. Bd. 1. S. 176.

<sup>29</sup> См.: Husserl E. *Erfahrung und Urteil* / Redigiert und hrsg. v. L. Landgrebe. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1985.

(букв. – “вещное существование”, dingliche Existenz)... *никогда не есть нечто такое, что в силу своей данности устанавливается с необходимостью*, но в определенном смысле – всегда нечто случайное” (Ниа III 108). Очевидности мира совсем по-картезиански противопоставлена очевидность переживаний сознания – “чистых переживаний”, говорит Гуссерль, но определение “чистый” есть *следствие различия очевидностей*, а не его предпосылка. «Итак, тезису мира, который есть “случайное”, противостоит тезис моего чистого Я и жизни Я, который утверждает нечто “необходимое”, абсолютно несомненное» (Ниа III 108; К 216). *Случайность* существования (в отличие от необходимости) по определению означает *возможность несуществования*. Поэтому, если в тексте *Идей I* Гуссерль и избегает прямого повторения картезианского Gedankenexperiment, все же, именно *возможность сомнения* в существовании мира – несмотря на его непосредственную данность в законосообразно протекающем восприятии – по сути служит основанием для различения двух типов очевидности и полагает границу универсальности ἐλοχῆ; за этой границей ἐλοχῆ превращается в бессодержательное упрямство (я воздерживаюсь от экзистенциального суждения, хотя сомнение в его истинности *невозможно*) или в эксперимент с аксиоматическими системами. В других сочинениях мысленный эксперимент, предполагающий возможность разрушения систематического единства (трансцендентного) опыта и тем самым *разрушение мира* как универсального горизонта опыта, предельвается явно. Вот очень точный и сильный текст из второго тома лекций о *Первой философии*: «Но верно ли, спросим мы теперь, что гармоническая структура единства универсального восприятия мира представляет собой аподиктическую необходимость? Нет ли здесь открытой возможности, причем – *постоянно* открытой возможности, что эта структура единства (каковая сама по себе есть лишь эмпирическое предположение) распадется, что восприятие больше не будет протекать в форме продолжающейся коррекции и продолжающейся непрерывной [цепи] целиком согласованных друг с другом коррекций? Что оно, якобы, должно так протекать, вовсе не есть некая аподиктическая очевидность, даже если тот факт, что до сих пор оно именно так и протекало, для нас аподиктически достоверен. Мыслимо, так должны мы будем сказать себе, что непрерывная цепь полностью согласованных друг с другом явлений растворится, говоря языком Канта, в беспорядочной “сутолоке” (Gewühl) явлений. Конечно, в этом случае отдельные переживания перестали бы служить основанием для веры в закономерное будущее протекание событий, они целиком изменили бы соответствующую систематическую структуру предвосхищения... Но это означало бы, что с внешним восприятием покончено, поток восприятия утратил бы присущий ему характер восприятия вещей [в мире]. Для воспринимающего больше не было бы в наличии ни мира, ни вещей мира, данных в восприятии... так

что об аподиктической необходимости бытия того, что дано в опыте [внешнего восприятия], не может быть и речи. Таким образом, мы не должны полагать, что можно провести различие между так-бытием (*Sosein*) и собственно бытием проживаемого в опыте мира и тем самым спасти хотя бы аподиктическую несомненность его *экзистенции*” (Hua VIII 48f.).

Почему же “тезис моего чистого Я и жизни Я” в отличие от “тезиса мира” следует считать абсолютным и необходимым? – Потому что имманентное восприятие в отличие от трансцендентного имеет совсем иной характер. Вот как объясняет это Комментатор: «Всякое имманентное восприятие, рассуждает Гуссерль (*по существу следуя Декарту*, хотя и оперируя иными терминами), с необходимостью ручается за существование своего предмета. Когда я, рефлектирую, схватываю собственное переживание, то ни под каким видом нельзя усомниться в действительном существовании не только этого конкретного переживания, но и всего потока, в который оно включено... Предположение о фантастичности таких переживаний, о них как фикциях бессмысленно. *Ибо если бы даже речь шла о грезах, фикциях, принимаемых за действительность, то само “грезящее” сознание отнюдь не становилось бы фикцией*» (курсив мой. – А. Ч.) (К 215).

По существу, в этом месте воспроизводится *картезианский* аргумент, восходящий к Августину: *Quid si falleris? Si enim fallor, sum* (*De civ. Dei* XI 26). В случае “внешнего восприятия” (воображаемое) разрушение согласованной и законосообразной структуры опыта разрушало, согласно Гуссерлю, не только эссенцию (“чтойность”) мира, но одновременно и его *экзистенцию*, поскольку восприятие переставало быть опытом вещей, переставало быть “внешним восприятием” = опытом “внешнего” и тем самым мнимая экзистенция лишалась того (мнимого) сущего, за существование которого она себя выдавала. Однако, согласно условиям мысленного эксперимента, сохраняется само присутствие без присутствующего, точнее, оно перетолковывается как присутствие сознания для себя. Собственно сознание и есть определенная форма присутствия, которое, по мнению Декарта и Гуссерля, не может быть затронуто превращением космоса в хаос. Существование сознания не удастся разрушить в описываемом мысленном эксперименте именно потому, что оно заранее понято как чистое присутствие, его *Wassein* и *Sosein* неразличимы. Схоласты говорили в этой ситуации (правда, отнюдь не в связи с “человеческим” сознанием) о тождестве сущности и существования.

Как преобразуется картезианский аргумент в тексте Гуссерля? Комментатор пишет: «Здесь нас, однако... подстерегает неожиданность. Мы говорили, что вопрос о существовании-несуществовании вещей внешнего мира в феноменологии как бы выведен за скобки благодаря феноменологической редукции, позволяющей перейти к сознанию – в конце концов сознанию “чистому” – как полю фено-

менологического анализа. И тут вдруг оказывается, что *вопрос о существовании, если он касается самих переживаний сознания, не является для Гуссерля неважным, нейтральным*. Одновременно обнаруживается, что несомненность cogito, доказанная Декартом и превращенная им в гарантию действительности самих непосредственных переживаний сознания, существенна для автора *Идей I*» (К 233 сл.).

Если мы будем внимательно следить за развитием событий в *Идеях*, то обнаружим, что трансцендентально-феноменологической редукции *предоплана* особая процедура идеации: *темой* исследования становится на время *сущность* сознания (ср. заголовок § 34). Но отправная точка такой тематизации – переживания сознания, данные нам в *естественной* установке (ср. К 196 сл.). Исследования сущностной структуры актов сознания вообще и актов “имманентного и трансцендентного восприятия”, в частности, позволяет усмотреть сущностное различие в *способах бытия* их интенциональных коррелятов – имманентных и трансцендентных объектов. – Гуссерль говорит о “всего лишь феноменальном бытии трансцендентного” в отличие от “абсолютного бытия имманентного”. “Здесь заявляет о себе принципиальное различие (Unterschiedenheit) способов бытия, наиболее кардинальное из всех вообще имеющих, – различие между *сознанием* и *реальностью*” (Нim III 96), т.е. бытием сознания и бытием трансцендентных вещей. Идеация, о которой сейчас идет речь, направлена в первую очередь (хоть и не исключительно) на усмотрение именно этого сущностного *онтологического* различия. Но как происходит переход к суждениям о *бытии*? Ведь сам по себе анализ структурного различия в *способах данности* трансцендентного (через синтез многообразия “ракурсов”, “оттенков” или “профилей” – К 210 сл.) и имманентного (через синтез только темпоральных фаз) еще не влечет за собой никаких бытийных следствий. Однако Гуссерль, как и Декарт (у которого мы, конечно, не найдем столь подробного анализа структуры актов cogito), *молчаливо опираясь на определенный смысл бытия*, выводит из различия способов данности имманентных и трансцендентных объектов уже *онтологическое* по сути различие – Zweifellosigkeit (des Immanenten) / Zweifelhaftigkeit (des Transzendenten). Здесь картезианский мысленный эксперимент, как уже было сказано, играет решающую роль. Реальность (Realität, “вещность”) заявляет о себе “в” сознании, предоставляет себя, показывает себя – φαίνεται. Даже если “показанное” в феномене или *посредством* феномена оказывается в том или ином смысле кажимостью, сам феномен *есть*. Небытие мира как реальности не отменяет существование “показанности” феномена как имманентного события. «...Благодаря осуществлению феноменологического “выведения из игры” бытийной значимости объективного мира “имманентная сфера бытия” (сфера сознания. – А. Ч.) утрачивает именно смысл некоего реального слоя в (an) при-

надлежащей миру и предполагающей мир реальности, [именуемой] человек (или зверь). Она теряет смысл жизни человеческого сознания... но при этом отнюдь не исчезает, а в измененной установке  $\epsilon\lambda\omicron\upsilon\chi\eta$  удерживает смысл абсолютной бытийной сферы, абсолютно бытийно самостоятельной, которая в себе есть то, что она есть, независимо от [решения?] вопроса о бытии или небытии мира и человека в нем... иными словами, удерживает смысл в себе и для себя сущего» (Ниа III 72). Это и есть свершившееся онтологическое (трансцендентальное) перетолкование сознания, о котором шла речь выше.

Мне представляется бесспорным, что *трансцендентально-феноменологическая* редукция имеет по существу и почти исключительно *онтологический* смысл. В связи с  $\epsilon\lambda\omicron\upsilon\chi\eta$  М. Хайдеггер замечает в лекциях летнего семестра 1925 г., опубликованных под заголовком *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*<sup>30</sup>: “Это заключение сущего в скобки ничего не отнимает у самого сущего, оно также не равносильно допущению, что сущее не есть. Напротив, смысл такого переключения взгляда состоит именно в том, чтобы сделать явным бытийный характер сущего. Феноменологическое выключение трансцендентного тезиса выполняет одну единственную функцию – сделать явным сущее в отношении его бытия. Выражение “выключение” поэтому постоянно чревато ложным истолкованием, поскольку думают, что в этом выключении тезиса о существовании и благодаря ему феноменологическое исследование больше не должно заниматься сущим; в действительности – наоборот: именно теперь оно в высшей степени и единственно имеет дело с самим бытием сущего» (*Prolegomena* 136).

Здесь следует заметить, что феноменологическое исследование и в самом деле “именно теперь” – в ходе феноменологической редукции – “высшей степени и единственно имеет дело с самим бытием сущего”, но само осуществление  $\epsilon\lambda\omicron\upsilon\chi\eta$  уже *предполагает* в качестве своего основания понимание бытия сущего-в-мире: генеральный тезис должен быть отрефлектирован, *прежде чем* мы будем в состоянии его “радикально изменить”. Однако отдать себе отчет в *достоверности* бытия мира для сознания в естественной установке и высказать эту достоверность в экзистенциальном суждении “мир есть” еще не значит тематизировать сам смысл этого “есть”. Мы уже должны понимать это “есть” и в каком-то смысле уметь о нем судить (коль скоро наше *понимание* смысла бытия “вещей-вне-меня” превращается в предпосылку *рассуждения*), дабы правильным способом “вывести его из игры”. Насколько безобидной оказывается эта неявная и никогда не тематизируемая (ни Гуссерлем, ни Декартом) предпосылка, лежащая в основании совершающегося онтологического перетолкования? Хайдеггер в *Прологоменах*

<sup>30</sup> См. примеч. 26.



§ 11–12) упрекает Гуссерля именно в том, что онтологическая – по своим целям – процедура редукции в действительности упускает из виду вопрос о смысле бытия вообще (*die Seinsfrage*), и в результате закрывает доступ к правильному онтологическому исследованию “бытия интенционального [сущего]” (*das Sein des Intentionalen*)<sup>31</sup>. Такое “интенциональное сущее” Гуссерль называет сознанием, Хайдеггер же, по понятным причинам, воздерживается от использования этого термина.

Удивительным образом этот аргумент Хайдеггера против картезианского пути феноменологической редукции повторяет доводы, выдвигавшиеся против самого Декарта в “Шестых возражениях”. «...Вывод, что мы существуем, основанный на том, что мы мыслим, представляется нам вовсе не столь достоверным. Ведь для того чтобы быть уверенным, что ты мыслишь, ты должен знать, что это такое – мыслить, и что такое мышление, и что есть твое бытие; если же ты пока не знаешь ни того, ни другого, как можешь ты знать, что ты мыслишь и существуешь? Итак, поскольку говоря *Я мыслю*, ты не понимаешь, что говоришь, а добавляя *следовательно, я существую*, ты также не понимаешь своих слов... ты не можешь знать существуешь ли ты или даже мыслишь”<sup>32</sup>.

Ответ Декарта состоит в том, что всякий человек некоторым образом *знает*, что такое “быть”: “Не то чтобы для этого требовалось продуманное или полученное с помощью доказательство знание и – еще меньше – знание продуманного знания... но, безусловно, чтобы он (*sc.* знающий) знал это тем внутренним знанием относительно мышления и бытия, которое всегда предшествует продуманному и является врожденным у всех людей, так что, хотя... мы можем вообразить, будто лишены этого знания, но не можем быть его лишены в действительности”<sup>33</sup>.

Без сомнения, в какой-то момент пути Гуссерля и Декарта кардинально расходятся. Для Декарта важна *достоверность* его *cogitans*, обнаруживающего в себе идею божественного Онтологического Гаранта, в то время как основателя феноменологии интересует даже не *достоверность* существования сознания сама по себе, но *различение* модусов достоверности сознания и мира, в результате которого происходит онтологическое переопределение сознания – *чистое сознание не “внутримирно”*<sup>34</sup>. «Таким образом, при-

---

<sup>31</sup> Разбор интереснейших аргументов Хайдеггера и появление в результате этой “имманентной критики феноменологии” контуров экзистенциальной аналитики *Dasein* – предмет отдельного исследования, отчасти уже осуществленного (но едва ли полностью исчерпавшего проблему) в прекрасных работах Е. Борисова (их обсуждение и ссылки можно найти в Комментариях на с. 283).

<sup>32</sup> *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 303.

<sup>33</sup> Там же. С. 310.

<sup>34</sup> Термин Хайдеггера – “*innerweltlich*”.

вычный смысл разговоров о бытии переворачивается. Бытие, которое для нас – первое (sc. Realität), само по себе – второе, т. е. оно есть то, что есть, только “по отношению” к первому (sc. бытию сознания)» (Ниа Ш 96). И вместе с тем проясняется смысл бытия как такового.

Я хотел бы еще раз повторить: положение об онтологической нейтральности гуссерлианского *ἐλοχῆ*, а равно и подчеркнутое размежевание основателя феноменологии с Декартом в *Идеях I* нужно, на мой взгляд, принимать *cum grano salsi*. Я полностью согласен с Хайдеггером в его указании на онтологическую направленность редукции. Поэтому его, кажущееся еретическим, переопределение редукции: “Для нас феноменологическая редукция означает возведение (Rückführung) феноменологического взгляда от какого бы то ни было определенного схватывания сущего к пониманию бытия этого сущего...” – при ближайшем рассмотрении оказывается не столь уж принципиальным отступлением от замысла учителя<sup>35</sup>. Хотя, разумеется, у Хайдеггера метод “исполнения редукции” (если так позволено выразиться) имеет совершенно другое содержание.

Самоопределение феноменолога как безучастного наблюдателя, таким образом, тоже нужно примерять на себя с осторожностью. Феноменолог становится таковым и впервые, как было сказано, обретает свой предмет благодаря выраженному *онтологическому* интересу. Конечно, это – *теоретический* интерес, т.е., по Аристотелю, единственная благая страсть, но тем не менее – отнюдь не безучастность (Unbetheiligkeit), не бесстрастность. Все эти “внешние” дефиниции феноменологического метода, связанные с “безучастностью” феноменолога, можно отнести, скорее, к пирронову скепсису, из которого заимствован сам термин *ἐλοχῆ*. Сравнить феноменологическое и “скептическое” *ἐλοχῆ* чрезвычайно поучительно, и мы уделим этому особое место ниже.

## 6. ЧИСТОЕ СОЗНАНИЕ

Мы видели, как в тексте Идей совершается переход от психологического, т.е. “естественного”, к трансцендентальному “переопределению” сознания. Как “феноменологический остаток” (Residuum) процедуры *ἐλοχῆ* сознание представляет собой горизонт самостоятельного и самодостаточного бытия. Более того, как замечает А. Агирре, “сущностная соотнесенность всякого сущего с чистым сознанием” приводит к тому, «что сознание больше не может рассматриваться как “регион” в обычном смысле, но, скорее, как единственное *действительно* сущее, от которого зависит всякое другое сущее

<sup>35</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии // Пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 26.

в его бытии»<sup>36</sup>: В этом горизонте мы сталкиваемся с новыми *единичными* сущими – онтологически перетолкованными предметами психологической рефлексии – *чистыми переживаниями*, а сама психологическая рефлексия преобразуется в трансцендентально-феноменологическую. Гуссерль говорит, что философская традиция Нового времени позволяет нам по праву «обозначать “чистое” сознание... как трансцендентальное сознание, а равно и операцию, посредством которой оно достигается, – как трансцендентальное *ἐλοχί*» (Ниа III 73).

Я полагаю, что определение “чистый” в *Идеях I* (претерпев определенные смысловые колебания) служит на этом этапе редукции исключительно для обозначения нового оптического смысла вновь открытых *индивидуальных* сущих и что так понятое чистые переживания мы с полным правом можем назвать “трансцендентальными фактами”. Но поскольку Гуссерль строит не науку о фактах (будь то даже факты трансцендентальные), а науку о сущностях, эти новые факты, созерцаемые как таковые в феноменологической рефлексии, должны подвергнуться *эйдетической редукции*, позволяющей выделить их сущностный состав и их сущностную взаимосвязь. Усмотрение сущностей в сфере чистого сознания точно так же фундировано в актах трансцендентально-феноменологической рефлексии (чьи интенциональные предметы – *единичные* и при этом *чистые* переживания), как усмотрение сущностей в науках о природе фундировано в чувственном восприятии вещей мира, а усмотрение сущностей в психологии – в актах психологической рефлексии. Необходимо, впрочем, заметить, что многие известные феноменологи (Комментатор в их числе) считают, что определение “чистый” применимо только к феномену, подвергнутому и феноменологической, и эйдетической редукции. На с. 269 Комментария в контексте обсуждения соотношения эйдетической и феноменологической редукций мы находим цитату из книги Оскара Беккера *Die Philosophie Edmund Husserls*: «Можно отправляясь от естественной установки, продвигаться “по вертикали” к эйдетической установке E (или, коррелятивно: от “естественного предмета”, т.е. “реального факта” N к “эйдосу” E), а потом от E двигаться “по горизонтали” к полной или “чистой” феноменологической установке  $\emptyset$  (соответственно чистому, трансцендентальному феномену  $\emptyset$ ). Или можно сначала двигаться в горизонтальном направлении к T, т.е. трансцендентально-фактической (“метафизической”) установке (соответственно “трансцендентальному феномену как единичному факту”), а потом – в “вертикальном направлении” к  $\emptyset$ . Тогда вертикальный путь есть эйдетическая, а горизонтальный – трансцендентальная компонента редук-

---

<sup>36</sup> Agirre A. Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der Radikalen Skepsis im Denken E. Husserls. Den Haag, 1970. S. 39. (Phaenomenologica; 38).

ции»<sup>37</sup>. Не трудно догадаться, какой формальный язык имеет здесь в виду математик Беккер. Эйдетическая и трансцендентально-феноменологическая редукции (или, как говорит Беккер, эйдетическая и трансцендентальная *компоненты* редукции) представлены здесь в виде двух “операторов”<sup>38</sup> – **E** и **Φ**. Утверждение автора состоит в том, что эти операторы, как говорят математики, *коммутируют*:  $E \circ \Phi = \Phi \circ E$ , т.е. результат их применения к любому содержанию сознания в естественной установке (“реальному факту”) **N** в прямом и обратном порядке один и тот же:  $E(\Phi(N)) = \Phi(E(N))$ . Как мы видим, определение “чистый” отнесено здесь к эйдетической сфере, полученной в результате применения процедуры идеации к “трансцендентально-фактическому” полю –  $E \circ \Phi$  – или (что, согласно Беккеру, – то же самое) трансцендентального перетолкования эйдосов “чистой психологии” –  $\Phi \circ E$ . Мне представляется, однако (и я опять рискую остаться “в меньшинстве”), что в *Идеях I*, определение “чистый” относится, как было сказано, уже к полю (единичных) трансцендентальных фактов – результату применения *только* оператора **Φ**.

Н.В. Мотрошилова, О. Беккер (и, как мы увидим позже, М. Хайдеггер) считают, что о “чистом” сознании речь может идти, только если “реальный факт” сознания подвергся и феноменологической, и эйдетической редукции; иными словами, “чистые феномены” суть результат применения обоих “редуктивных операторов”  $E \circ \Phi = \Phi \circ E$ .

По-видимому, именно в этом смысле следует понимать определение в Комментарий чистого сознания как “теоретико-методологической модели”: “Гуссерлевское чистое сознание – не некоторая реальность, а теоретико-методологическая модель” (с. 322). – “Но почему [его] правомерно назвать именно моделью? Я полагаю, потому, что Гуссерль... сознательно уходит – с помощью редукции – от непосредственного исследования сознания в полноте его реальных связей...”; «...”чистое сознание” в гуссерлевской феноменологии не является где-то в реальности обнаруженным, доступным непосредственному наблюдению “предметом” или “предметной областью”. Напротив, “чистое сознание” есть специально, намеренно сконструированный, смоделированный “предмет” феноменологии как особой науки, выделенный, точнее, созданный в целях специального научно-теоретического изучения» (с. 594).

Похожим образом – как некую сферу чистых сущностей – понимает термин “чистое сознание” в *Идеях* и Хайдеггер, но при этом, как кажется, он и вовсе упускает из виду поле трансцендентальных фактов. Хайдеггер представляет дело так: сознание характеризуется как *чистое* именно в том смысле, что оно более не связано в сво-

<sup>37</sup> Becker O. Die Philosophie Edmund Husserls // Husserl-Wedge zur Forschung XL. Darmstadt, 1973. S. 155.

<sup>38</sup> Сам Гуссерль говорит: “methodische Operation”.

ей единичности с конкретным живым существом. Сознание не может называться чистым, в той мере, в какой оно здесь и сейчас есть нечто реальное, мое, но лишь в смысле своего *сущностного* состава. “Обсуждению подлежит не индивидуальное обособление конкретного интенционального отношения, но интенциональная структура вообще, не конкретность переживаний, а их сущностная структура, не реальное (reales) бытие переживания, а идеальное (ideales) бытие сущности самого сознания. Сознание обозначается как чистое постольку, поскольку ему отказано именно в какой бы то ни было реальности и реализации. Это бытие чисто, поскольку оно определяется как идеальное, т.е. не реальное бытие” (*Prolegomena* 146). И далее: «Если [редукция] вообще отправляется от реальности сознания фактически существующего человека, то совершается это лишь для того, чтобы в конце концов от него отказаться (или отвлечься – absehen). Поэтому редукция по своему методическому смыслу как отвлечение-от (Absehen-von) совершенно не подходит для того, чтобы позитивно определить бытие сознания” (там же. 150). Вопрос о бытии сознания (бытии “интенционального”) бесповоротно упущен.

На мой взгляд, как уже было сказано выше, намерения Гуссерля иные. Используя более позднее феноменологическое “учение” о методе усмотрения сущности (см.: EU § 86–88), опирающееся на понятие осуществляемой в воображении “свободной вариации”, мы могли бы сказать, что картезианское сомнение или картезианский мысленный эксперимент (мир – сон) – одна из сторон такой эйдетической вариации, по отношению к *способам бытия сущего*. Отсюда – эйдетические, сущностные характеристики *способа бытия сознания*, которые мы находим в *Идеях I*. В отличие от “только феноменального” бытия мира речь здесь должна идти об “абсолютном бытии” в смысле *nulla re indiget ad existendum* (добавляет Гуссерль). Однако эта уже осуществленная процедура идеации не отменяет того обстоятельства, что вновь открытая сфера абсолютного бытия не есть сфера бытия идеального. Напротив, речь идет о бытии индивидуального (единичного) – конкретных переживаний в их темпоральной определенности<sup>39</sup>: Доказательством тому может служить и тот несомненный факт, что исследование ноэтико-ноэматической корреляции, проводимое в *поле чистого сознания* и предполагающее трансцендентально-феноменологическую редукцию в качестве своей предпосылки, имеет дело (в числе прочего) и с “реальной”<sup>40</sup> (reell) компонентой *чистых* переживаний сознания, а это неизбежно снабжает каждое такое переживание своей собственной координа-

<sup>39</sup> Само собой разумеется, что мы говорим здесь не о “космическом времени”, но о “внутреннем сознании времени”.

<sup>40</sup> Конечно, этот “новояз” едва ли можно одобрить, но я позволю себе воспользоваться этим термином за неимением лучшего.

той в абсолютном темпоральном потоке. Именно в этом смысле следует говорить об “индивидуальном бытии” в противоположность “бытию идеальному”: идеальное сущее в феноменологии не есть “реальная” составная часть потока сознания, хотя и не может освободиться от определенного отношения к нему.

Хайдеггер (это видно и по его редактерским примечаниям к первым вариантам статьи для *Encyclopaedia Britannica*<sup>41</sup>) постоянно испытывал трудности и сомнения (оправданные или неоправданные, мы сейчас обсуждать не будем) в отношении возможности трансцендентального поворота, в феноменологии. Для него, как сказано в приведенном фрагменте, *nicht reales = ideales*. Но у Гуссерля “не реальное” или “ирреальное” может, как только что было сказано, иметь двойкий смысл: с одной стороны, “трансцендентальное”, но, быть может, “реальное” (*reelles*), а с другой, – “идеальное” в некотором специфическом феноменологическом смысле. (К этой конфигурации терминов следовало бы добавить и определение “интенциональный”).

То несомненное обстоятельство, что область трансцендентальных фактов не есть “сознание конкретно существующего человека” (Хайдеггер), не превращает редукцию в абстракцию (*Absehen-von*). Согласно Гуссерлю, трансцендентальное сознание не перестает быть “моим”, только теперь трансцендентальный собственник сознания – не “человеческое”, а трансцендентальное Я. Если чистые переживания и нельзя определить как “*hic et nunc Reales*” (ср.: *Prolegomena* 146), то ничто не мешает назвать их ноэтические компоненты “*nunc et tunc Reelles*”.

Гуссерль повсюду настаивает, что в результате редукции мы не утрачиваем ни единой черточки сознания. И хотя феноменология – наука о сущностях, а не о фактах (пусть даже трансцендентальных), это не значит, что, “усматривая сущности”, она выводит факты из своего предметного поля. “На деле, феноменология есть чисто дескриптивная наука, дисциплина, исследующая поле трансцендентального чистого сознания в чистой интуиции” (*Hua* III 141f.). Причем, как мне представляется, интуиция эта – не только эйдетическая. В первую очередь речь должна идти о непосредственном сознании сознания, которое Гуссерль определяет иногда как “внутреннее восприятие” (в трансцендентально-феноменологической установке).

Я говорю “в первую очередь”, поскольку акты идеации должны непременно быть *фундированы в других интуитивных актах*. Если в случае дерева или дома акты усмотрения сущности *фундированы* в актах “внешнего восприятия”, то в случае переживаний сознания – в актах “внутреннего восприятия”, т.е. рефлексии (ср. VL LU, § 44–48; *Hua* XIX/2 667–685). Речь должна идти, конечно, не о психологической, а трансцендентально феноменологической рефлексии.

<sup>41</sup> См.: *Hua* IX 268 ff.

сии. Ее предметы не перестают быть конкретными переживаниями, единичными сущими, только теперь их бытийный смысл очищен от наивных коннотаций (или, как говорит Гуссерль, апперцепции – например, апперцепции наивно и привычно понятого живого существа-в-мире или фактически существующего человека-в-мире). Едва ли можно предположить, что Гуссерля не интересует, как сущности “встроены” в *действительное* – конечно, не “реальное” в смысле *geal*, не “человеческое”, а трансцендентальное – сознание, поскольку “встроенность” эта и есть отношение фундирования актов идеации в актах феноменологической рефлексии.

Следует, впрочем, сделать еще одну, последнюю, оговорку. Поскольку “единичность” переживания (трансцендентального факта) была определена нами ранее как свойство иметь определенную темпоральную координату в потоке сознания (по-видимому, излишне напоминать, что “космическое время” подверглось исключению вместе с генеральным тезисом, и речь идет о чистой форме темпорального потока), необходимо признать, что имеются такие “феноменологические предметы”, для которых в нашем контексте трудно положить различие между “единичным” и “всеобщим”, “трансцендентальным фактом” и “сущностью”. К ним относятся трансцендентальный субъект и абсолютный темпоральный поток. Но уточнение и обсуждение этой трудности выходит далеко за рамки данной статьи.

Впрочем, обсуждаемая нами дилемма (следует считать “чистое сознание полем трансцендентальных фактов, или регионом чистых сущностей) относится в большей степени к *интерпретации текстов Гуссерля*, т.е. формулируется изнутри “герменевтики доверия”. Что же касается “герменевтики подозрительности”, то, по сути, точка зрения Гуссерля (или то, что я считаю точкой зрения Гуссерля) нуждается, на мой взгляд в серьезном пересмотре (что не означает непременно – радикальной переделке). Столь существенное для автора *Идей* требование основывать новую науку исключительно на созерцании, оставлять в стороне всяческие мнения (*Vermeinungen*) рассудка (ср.: *Hua II* 62), принимать созерцаемое именно так, как оно себя дает, только развивает исходное и принципиальное феноменологическое притязания на свободную от предпосылок чистую дескрипцию. Дескрипция противопоставляется “абсолютно недопустимым” в рамках феноменологии конструкции и спекуляции (см.: *Hua XVII* 124, 238f.; *V* 141; *VI* 184f.). Но возможность чистой дескрипции трансцендентальных фактов как своего рода *трансцендентальный позитивизм* становится объектом “герменевтики подозрительности”, в крайней форме выраженной Ницше: нет фактов, есть только интерпретации (точнее – “подгонка, упрощение, схематизация, интерпретация”, как сказано в одном из фрагментов литературного наследия – *Nachlass* – конца 1887 – начала 1888 г.), словом, некая деятельность конструирования и моделирования. В рамках

“герменевтики подозрительности” мое понимание дела существенно ближе к позиции Комментатора и существенно расходится с проектом трансцендентального позитивизма. Я склонен считать, что понятие модели (но все же – модели, исполняемой (erfüllbar) в опыте рефлексии в том же смысле, в каком в эксперименте “исполняются” математические модели классической механики) может оказаться точнее понятия чистого описания; возможно, место дескрипции должна занять в феноменологии особая динамика пустого конструирования и его исполнения в опыте рефлексии<sup>42</sup>. Впрочем, в связи с этим предстоит огромная работа по уточнению понятий, к которой нужно подступаться тщательно и осторожно. Соотношению аналитики опыта, дескрипции и интерпретации в феноменологии посвящен ряд статей и выступлений В.И. Молчанова в последние годы. Я процитирую самую позднюю из известных мне работ: «...Аналитика опыта не есть особого рода интерпретация, между ними нет отношения вида и рода; различие между ними аналогично гуссерлевскому различию между знаком как выражением и знаком как признаком и, соответственно, различию между выражением в “одиночестве душевной жизни” и выражением в коммуникативной функции»<sup>43</sup>. Но само это последнее различие в “пост-гуссерлианской” феноменологии поставлено под вопрос<sup>44</sup>. Есть ли у нас “прямой доступ” к опыту сознания? Какой смысл в трансцендентально-феноменологическом контексте, в поле чистого сознания приобретают термины “факт”, “дескрипция”, “интерпретация”, “конструкция”, “модель”? Все это, как я полагаю, должно стать в ближайшие годы важнейшим предметом обсуждения.

## 7. ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ АПОРИЯ

Теперь, когда мы знаем, что представляет собой “трансцендентальная почва” феноменологии и как она достигается, нам следует вернуться в текстуальное пространство гуссерлевой феноменологии, вновь принять стратегию “герменевтики доверия” и продолжить обсуждение парадоксов метода. Остается ли в силе после предпринятого нами анализа “онтологическая апория”? Кажется, здесь в нашем распоряжении вполне определенные указания самого Гуссерля. Правда ли, что для собственно феноменологических предметов, “населяющих” сферу чистого сознания метод  $\epsilon\lambda\omicron\chi\eta$  оказывается своего рода “актом творения”? Что это за предметы? – Согласно на-

---

<sup>42</sup> См по этому поводу великолепный анализ Карла Мертенса: *Mertens K. Zwischen Letztbegründung und Skepsis: Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der Phänomenologie Edmund Husserls.* Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1996. Кар. IV; а также см. *Черняков А.Г.* Указ. соч. С. 213 и след.

<sup>43</sup> *Молчанов В.И.* Указ. соч. С. XXI.

<sup>44</sup> *Derrida J.* La voix et le phénomène. P.: PUF, 1967.



шему истолкованию, чистые переживания, как единичные сущие в трансцендентальном поле. Трансцендентально-феноменологическая редукция ставит онтический смысл “вещей вне меня” в зависимость от актов сознания, в которых эти предметы полагаются как сущие. Собственно, всякий трансцендентный предмет с необходимостью представляет собой синтетическое единство многообразия своих сторон или ракурсов (Гуссерль говорит “оттенков” – *Abschattungen*). Это – сущностная характеристика трансцендентного, даже если речь не идет о “пространственном теле”. Например, звук, извлекаемый смычком на сцене концертного зала, конституируется как предметное единство в многообразии “оттенков”, зависящих от позиции слушателя. “Оттенок” же (*Abschattung*) следует отличать от “оттеняемого” (*Abgeschattetes*). Гуссерль имеет в виду нечто гораздо большее, чем простую констатацию: вещь как единство своих определений следует отличать от самих частичных определений (качеств, моментов, аспектов). Он говорит: “Хотя оттенок и именуется так же [как частное определение вещи], он принципиально не принадлежит тому же роду, что и оттеняемое. Оттенок – это переживание” (Ниа III 95). В свою очередь, оттенок, согласно этому тексту, уже “себя не оттеняет” (т.е. не предстает как единство в многообразии). Вообще, переживание себя не оттеняет и не представляет (репрезентирует) себя через нечто иное (там же. 97; 101). Поэтому оно дано во внутреннем восприятии абсолютно, оно не может *казаться*, но не *быть*, для него бытие и есть “показанность”, или, как полагает Гуссерль, для него верна формула: *esse = percipi*<sup>45</sup>. Значит, о бытии трансцендентального факта нельзя говорить, если он не стал предметом “внутреннего восприятия”, трансцендентальной рефлексии. Вообще, как мы видели, для трансцендентального факта “бытие” может иметь только один смысл – это *бытие-для-рефлексии*. И, как кажется, трансцендентального факта *нет*, покуда *трансцендентально-феноменологическая* рефлексия не совершена. Однако Гуссерль предлагает выход из этого затруднения, вводя фигуру чистого трансцендентального Я<sup>46</sup>: Чистые трансцендентальные переживания можно спасти от небытия при помощи классической онтологической схемы, а именно: объявив их привходящими определениями трансцендентального субъекта. Я “естественного человека” и трансцендентальное Я находятся в особом отношении тождества и различия. Более того, в ходе освоения трансцендентальной почвы постоянно возникает “новый стиль трансцендентального опыта”

<sup>45</sup> *Grundprobleme der Logik*. См.: Husserl E. *Analyse der Wahrnehmung, Phänomenologie des Lebewelt*. Ausgewählte Texte II / Hrsg. v. K. Held. Stuttgart, 1986. S. 73.

<sup>46</sup> Об этом нововведении и его истории см. в Комментарий раздел *Проблема “чистого Я” в Идеях I* (с. 474–479). Комментатор замечает, что такой ход в свою очередь приводит к апориям. Я подробно разбираю некоторые из них в главе III моей книги.

(ср.: Ниа VIII 440) и тем самым новый смысл (трансцендентального) субъекта этого опыта. «Та жизнь, которой я актуально живу, и я сам как действующее Я этой жизни – всегда латентны. Но “Я есмь”, – и это означает: я могу практиковать самоосмысление и, продвигаясь вперед, вполне овладеть стилем возможного “Я-есмь” и “Я-живу”» (Ibid. 440 сл.). По Гуссерлю, в полном смысле слова “есть” только Я-объект, предмет рефлексии, “позитивное”-положенное, но тем не менее на всех этапах углубления редукции и усложнения рефлексии субъект рефлексии, das fungierende Ich – живое, еще не положенное как предмет Я – обладает, по Гуссерлю, неким особым латентным бытием, которое я (что бы здесь ни значило это личное местоимение) могу сделать в рефлексии патентным. Насколько удовлетворительно такое объяснение, здесь обсуждать не место. Но, в любом случае, фигура Я в его различных трансцендентальных ипостасях помогает избежать онтологической апории. Нельзя сказать: трансцендентальное Я не есть (или – его не было), “до того” как “человеческое Я” совершило трансцендентально-феноменологическую редукцию. Если трансцендентальная почва уже завоевана, это высказывание лишено смысла по той простой причине, что у чистого Я нет темпоральных определений, напротив, именно оно “временит время”, т.е. предстает как предельная инстанция темпорального синтеза. Если же мы находимся в естественной установке, то такое высказывание невозможно, поскольку для естественного сознания нет такого предмета – “трансцендентальное Я”.

## 8. МОТИВАЦИОННАЯ АПОРИЯ

Но такое решение только заостряет проблему мотива. Допустим, я и в самом деле могу, “практикуя самоосмысление”, сделать латентное Я патентным. Но в нашем контексте первый шаг такого “самоосмысления”, ведущий к обретению трансцендентального опыта, – феноменологическое *ἐλοχῆ*. В основании “превращения” трансцендентального Я из латентного в патентное лежит превращение моего (“человеческого”) “я могу” в “я действую” (в трансцендентально-феноменологической рефлексии). Этот переход еще со времен Аристотеля в философии называют *поступком*. У поступка должно быть основание (в частности – мотив). Мы видим, что мотив этот имеет решающее онтологическое значение для обретения самих оснований феноменологии. Феноменология не может принять форму “радикальной науки”, если откажется от вопроса об основании самого мотива.

Однако возражения могут быть продолжены, и теперь довод таков: *действительное исполнение* феноменологической редукции нужно отличать от полагания оснований феноменологии как науки. Не важно даже, должны ли мы считать “чистое сознание” регионом “индивидуального бытия” (individuellen Seins) в указанном выше

смысле или нет. В любом случае, de jure феноменология – наука о сущностях (на этом Гуссерль настаивает уже в первых параграфах *Идей I*), наука эйдетическая. Поэтому эйдос феноменологической редукции, идеальная сущность метода, вводящего в феноменологию, может “существовать” как идеальный предмет в отличие от “чистых переживаний” как фактов чистого сознания – единичных сущих, принадлежащих этому “региону индивидуального бытия”.

Это возражение, быть может, делает несущественным мотив *того или иного* феноменолога, последователя Гуссерля, но не затрагивает принципиальной онтологической важности мотивации “феноменолога вообще” или “Первофеноменолога”. Следуя Гуссерлю, мы должны понимать дело так, что в сознании автора *Идей I* (и других текстов, в которых еще прежде была сформулирована идея феноменологической редукции, будь то в 1905 или 1907 г.<sup>47</sup>) происходит первое *событие основания* (“основывания”, *Urstiftung*) феноменологии (соответственно, ее эйдетических предметов), подобное тому, что произошло в незапамятные времена в связи с основанием – *началом* – геометрии. Идеальные предметы феноменологии, как и идеальные предметы геометрии, “не могут иметь свое изначальное место в каком-то τόπος οὐράνιος, как отмечал Гуссерль уже в ЛИ по поводу всех значений и всех идеальных предметов. Их историчность является одним из их эйдетических компонентов, и не существует такой конкретной истории, которая с необходимостью не содержала бы в себе отсылки к этой “Erstmaligkeit” (событию “первого раза”. – А.Ч.)” (*Деррида*. НГ 46; ср.: Hua VI 367). Позиция Гуссерля была бы только разновидностью платонизма, если бы его учение об усмотрении сущности (*Wesenserschauung*) не обращалось “к познающей субъективности как изначальному месту (*Urstätte*) всех объективных смыслообразований” (Hua VI 102, К 557<sup>48</sup>). Комментатор пишет: “Даже в поздней феноменологии (не говоря уж о ранней) главный интерес Гуссерля связан, по моему мнению, не с описанием и осмыслением форм объективации идеального, а с расшифровкой сути активных, изначальных, живых – а потому субъективных форм “наделения смыслом”, т.е. процессов создания и преобразования идеального (потом способного кристаллизироваться в мертвые “письменные” миры” (с. 556). А поэтому, как геометрия *должна была* (и это априорное долженствование!) некогда впервые

<sup>47</sup> О первом появлении феноменологической редукции в контексте исследования Гуссерля см.: К 47 и след.

<sup>48</sup> Сказано Гуссерлем о трансцендентальной философии вообще. Перевод Н.В. Мотрошиловой несколько изменен. По поводу различия позиций Гуссерля и “объективного идеализма”, о способе бытия и механизмах трансляции “идеальных предметов” в связи с *Началом геометрии* и интерпретацией Деррида я отсылаю читателя к очень точным наблюдениям Комментатора в разделе “Проблема объективирования идеального (Гуссерль/Деррида)”, с. 554–557.

вступить в историю (ср.: Нua VI 366), *впервые вступить* в историю должна была и феноменология. Но осуществиться как некое изначальное событие или череда взаимосвязанных изначальных событий усмотрения сущности (Wesenserschauung) *трансцендентальная* феноменология могла, по определению, только благодаря некоему первоначальному (erstmalig) событию ἔθοξή, *учреждающему* акту редукции. Поэтому, если мы и в самом деле верим в абсолютное новаторство Гуссерля (в частности, в открытии “региона чистого сознания”), в полную “беспредпосылочность” фундаментальных феноменологических положений, словом, если мы принимаем тот образ феноменологии, который Гуссерль стремился ей придать после 1913 г., и тот образ истории, который мы находим в его последних сочинениях (а “герменевтика доверия” все это предполагает), то необходимо признать, что первоначальный *мотив* “выключения мира” приобретает фундаментальное онтологическое значение.

Мотивация как основание основания не должна быть тогда чем-то случайным, чем-то “биографическим”, относящимся, собственно, к биографии “eines Menschen-Ich”: в противном случае мы должны будем признать зависимость оснований “радикальной науки” от фактичности бытия-в-мире (как сказал бы Хайдеггер) ее основателя, от некоего своевольного “вдруг” (τὸ ἐξ᾿αίφνης)<sup>49</sup>; которое придется толковать скорее в духе Киркегора и Хайдеггера (как решимость в мгновение ока, im Augenblick), чем Платона и Гегеля (как ахронный “такт” самодвижения Единого). И тогда разрушится тщательно выстраиваемая Гуссерлем в *Начале геометрии* оппозиции сущностной (эйдетически редуцированной) истории и истории фактов. Мотив феноменологической редукции должен интересовать феноменолога не как биографическое обстоятельство, но как момент генезиса трансцендентальной субъективности. *Способ существования* “объективного” феноменологического мотива становится феноменологической проблемой.

#### 9. ИДЕЯ ФИЛОСОФИИ КАК “ОБЪЕКТИВНЫЙ МОТИВ” ЭПОХИ ПИРРОНА И ГУССЕРЛЯ

Теме мотива в книге Н.В. Мотрошиловой посвящено несколько прекрасных страниц (см.: К 250–253). Комментатор цитирует Р. Бернета, И. Керна и Э. Марбаха: “...Перед лицом того фундаментального значения, которое Гуссерль придает феноменологической редукции, мотивация к ее осуществлению должна быть наиболее тесным образом связанной с побудительными мотивами к философствованию вообще, т.е. с идеей самой философии”<sup>50</sup>. Итак, побудительным

<sup>49</sup> См.: Платон. Парменид, 156 d 2 ff.

<sup>50</sup> Bernet R., Kern I., Marbach E. Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. Hamburg, 1989. S. 60; K 250.

мотивом должна стать для феноменолога сама *идея философии*. Идея философии как строгой науки сформулирована Гуссерлем в цитированной выше статье для журнала *Логос*. Ясность и достоверность оснований – их аподиктическая очевидность, как будет сказано Гуссерлем позже, – вот мысловое ядро этой идеи. Аристотель говорит, что философы ищут начала и основания, “принуждаемые самой истиной” (Metaph. 984 b 10). Истина как аподиктическая очевидность, как ясность (Klarheit) – вот побудительный мотив феноменологической редукции, принцип всех принципов и предпосылка всех предпосылок. Биографические обстоятельства (“Если я не добьюсь ясности... я не смогу поистине жить, т.е. жить в соответствии с истиной”), например, отчаяние как “механизм принуждения” со стороны самой истины (“мук неясности... я хлебнул предостаточно”, “жало скептицизма мы ощутили достаточно болезненно” (Hua VIII 27)) – лишь один из моментов “исполнения” (Erfüllung) интенции феноменологического мотива в жизни “начинающего философа” (anfänger Philosoph). В ἐλοχή как обнаруженной, обретенной (вдруг? ἔξαίφνης?) путеводной нити метода разрешается отчаяние и начинается движение, которое со времен Парменида философы называют ζήτησις – исследование, теперь – *методическое* исследование.

Удивительно, что Гуссерль, всегда стремившийся к “последнему обоснованию (Letztbegründung)”, *абсолютной* обоснованности и ясности создаваемой им “радикальной” науки и тем самым преодолению всяческих следов “скептицизма”, заимствует один из центральных терминов *пирронова скепсиса* – “ἐλοχή” – для обозначения своего метода. Правда, автор *Идей* настаивает на том, что в контексте феноменологии термин этот имеет совершенно иной смысл: “Поступая так (совершая феноменологическое – ἐλοχή. – А.Ч.)... я не отрицаю этот “мир”, как если бы я был софистом, я не сомневаюсь в его существовании (Dasein), как если бы я был скептиком...” (Hua III 67). Представляется, что это последнее описание имеет с античным скепсисом очень мало общего.

В философском словоупотреблении “ἐλοχή” означало у греков “воздержание от суждения”, процедуру почти тождественную той, что Гуссерль называет в *Идеях I* “Neutralitätsmodifikation” (Hua III 264ff.). Прежде всего следует обратить внимание на то обстоятельство, что *школа Пирсона*, разработавшая под заголовком ἐλοχή процедуру, во многих отношениях очень близкую гуссерлевой<sup>51</sup>,

<sup>51</sup> Я затрону здесь эту тему лишь настолько, насколько это необходимо в контексте обсуждения “объективного мотива”. Ее серьезное исследование (чрезвычайно важное, на мой взгляд, для понимания феноменологии) я откладываю до другого раза. О пирроновом скепсисе в связи с феноменологией уже написана блестящая работа, см.: Held K. Husserls Rückgang auf das φαινόμενον und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie // Phänomenologische Forschungen. 1980. Bd. 10. S. 89–145.

стремилась достичь с ее помощью не прочного основания для дальнейших систематических усилий ума, но такого его состояния, которое называлось ἀταραξία (*невозмутимость, спокойствие*). Скептическое ἐλοχή служило не подготовительной ступенью дальнейшего поиска (ζήτησις), но было скорее методом обретения покоя по ту сторону философского эпистемического беспокойства.

“Сила скепсиса заключается в полагании антитезы для всего являющегося (φαίνμενον) или постигаемого умом (νοούμενον) каким бы то ни было образом. Посредством [этой способности] мы приходим – в силу равной убедительности противоположного положения дел или опаривающего логического довода – сначала к воздержанию от суждения (ἐλοχή), а впоследствии – к свободе от беспокойства (ἀταραξία)” (РН<sup>52</sup> I 8).

Поиск “достоверности” – а тем более “абсолютной достоверности” – знания, полагали последователи Пиррона, неизбежно приведет к философскому отчаянию, если понимать знание и достоверность так, как их понимают “догматики” – эпикурейцы и стоики. Главный источник философского беспокойства – попытка проникнуть за пределы собственно “явленного” нам *так, как оно нам явлено* (φαίνμενον), к тому, что якобы служит причиной явления и неявно, не-явлено – ἄδηλον (РН I 13) – само по себе, но лишь “дает о себе знать” посредством явления, лишь заявляет о себе в явлении.

Согласно традиции, восходящей к самому Зенону, стоики ставили вопрос о способности являющегося представлять по истине или, напротив, ложно, то, что служит истоком явления и в нем себя кажет. Такое пред-данное сущее, дающее начало явлению, называли τὸ ὑλάρχον<sup>53</sup>. Если это сущее кажет себя так, как оно есть само по себе, то речь должна идти о “постигающем представлении” – φαυτασία καταληπτική.

“Постигающее представление – то, которое вылепливается и отпечатывается от самого наличного сущего и в соответствии с ним

---

<sup>52</sup> *Sextus Empiricus*, Pyrrhoniae hypotyposes.

<sup>53</sup> А.А. Столяров предлагает переводить этот термин “(реально) наличная предметность”. И приводит для этого весьма веские основания. См.: Фрагменты ранних стоиков. Т. 1: Зенон и его ученики. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1998. С. 31–34. (Далее: ФРС). Глагол ὑλάρχω может означать “полагать начало чему-либо” и “заранее иметься в наличии, быть в распоряжении”. Уже у Аристотеля он указывал на непосредственную данность (сущего) для восприятия (см.: *Tugendhat E. TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*; Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1968. Anm. 16, S. 14 f.). Для моих целей выражение “(реально) наличная предметность” все же не вполне подходит, поскольку оно перегружено позднейшими философскими понятийными обертонами. Я буду передавать τὸ ὑλάρχον “наличное (сущее)” или “имеющееся в наличии”.

самим и которое не могло бы возникнуть от не имеющегося в наличии”<sup>54</sup>.

Цицерон говорит: “Зенон считал достоверными не все впечатления (*visum*, *φαντασία*), а лишь те, которые обладают особым свойством обнаруживать те вещи, которые в них представляются” (ФРС 60).

Но как различить достоверные и недостоверные представления (впечатления)? – “Каталептическое” представление в самом себе должно заключать основание своей достоверности (как говорит Цицерон, оно “распознается само собой”<sup>55</sup>). Гуссерль назвал бы его “очевидностью” (*Evidenz*).

“Ведь подобно тому, как свет обнаруживает сам себя и все, что он охватывает, так и впечатление (или представление – *φαντασία*) обнаруживает само себя и то, что его вызвало”<sup>56</sup>. Свет, позволяющий видеть сущее так, как оно есть, обнаруживает сам себя в качестве достаточного основания правильного усмотрения, и ему следует уподобить постигающее (“каталептическое”) представление<sup>57</sup>.

Итак, согласно стоикам, определенное “качество” самого акта представления служит критерием возможности формирования истинного суждения о наличном сущем, положившем начало представлению и в нем себя явившее. Этот акт формирования суждения – в отличие от восприимчивости к впечатлению (*φαντασία παθητική*), в которой мы пассивны, – “зависит от нас”, он “в нашей власти и произволен” (Цицерон. ФРС 34). Суждение формируется в результате определенной “санкции” души, эта санкция называлась у стоиков “согласием” (*συγκατάθεσις*) – термин подразумевает согласие на суждение, признание истинности суждения и может означать просто “утверждение”. Акт согласия зависит исключительно от нас, и даже каталептическое представление не может с необходимостью вынудить нас к признанию, разве что – “склонить”: Секст Эмпирик говорит, что наша способность пассивно воспринимать чувственные образы (*φαντασία παθητική*) понуждает нас (*Adv. math.* VII 405) присоединяться к тем или иным суждениям о самих вещах. Не самоданность феномена, не событие каза, но признание существования (*ὑπαρξίς*) так кажущей себя вещи и ее достоверной показанности составляет суть “согласия”. Это признание (или непризнание) лежит в поле нашей свободы (“gehört in das Reich unserer vollkommenen

<sup>54</sup> Sextus, *Adv. math.* VII 248. Перевод А.А. Столярова (фрг. 60) изменен по причинам, указанным выше.

<sup>55</sup> А.А. Столяров, ФРС 70.

<sup>56</sup> Аэтий IV 12, 1. Там же. С. 29, примеч.

<sup>57</sup> Двойственность терминологии: *φαντασία καταληπτική* / *φαντασία καταληπτή* (Цицерон: *visum comprehendibile*) заставляет предполагать, что постигающее представление должно всегда быть одновременно (заодно) постигаемым в качестве постигающего. Об этом см. А.А. Столяров, ФРС 29 и след.).

Freiheit”, как скажет Гуссерль в *Идеях I* в связи с возможностью “несогласия” с генеральным тезисом).

Однако последователи Пиррона задавали вполне резонный вопрос (который впоследствии повторит и Декарт): в самом ли деле “каталептическое” впечатление само в себе включает критерий своей достоверности, можно ли считать ясное и отчетливое представление мерилом действительного существования так представленной вещи? Ведь, в сущности, в нашем распоряжении нет ничего, кроме события каза. Чтобы обозначить это быть может само-себя-не-кажущее, а лишь оповещающее, уведомляющее о себе в явлении сущее (ср.: *Хайдеггер. SZ 30*), Секст заимствует аристотелев термин τὸ ὑποκείμενον – “подлежащее”, subjectum. Использование этого термина оправдано еще и тем, что на основании явленного, как мы видели, “догматики” строят суждения о “самой (подразумеваемой) вещи”, в котором τὸ ὑποκείμενον играет роль логического субъекта. Секст говорит (ср.: РН I 19): собственно, *то, что* приводит (или склоняет) нас к формированию суждений, логическому признанию, *согласию* на суждение, мы не пытаемся отрицать, это и есть феномены. Но одно дело – спрашивать о самом феномене, другое – исследовать, таково ли *подлежащее*, каковым оно нам является (φαίνεται).

Именно этот последний способ спрашивать должен быть признан бессмысленным, поскольку ответ на подобный вопрос – *неважно, положительный или отрицательный* – будет высказыванием не о самом феномене, но о “подлежащем”, заявляющем о себе *через* феномен. Этот вопрос бессмыслен, поскольку, как было сказано, в нашем распоряжении нет ничего, кроме этого заявления.

“Итак, мы говорим, что критерием в учении скептиков служит феномен (τὸ φαίνμενον), и при этом называем так представление (φαντασίαν), возникающее в результате того или иного воздействия. А поскольку таковое представление заключается в некоей восприимчивости и произвольном претерпевании, здесь нечего исследовать. Поэтому, пожалуй, никто не спорит о том, *так* или *иначе* является подлежащее, а исследуют, в самом ли деле подлежащее таково, каким оно является” (РН I 22).

А.А. Лонг, приведя эту цитату, справедливо замечает: “Строго говоря, Сексту следовало бы указать, что феномен может вообще не иметь никакого подлежащего”<sup>58</sup>.

Попытка “проникнуть” за пределы феномена, к якобы скрытому за феноменом активному источнику пассивно воспринятого чувственного образа и есть причина безнадежных эпистемических упований, ведущих к пустым усилиям и отчаянию. Эта причина должна быть устранена при помощи ἐλοχῆ. Нам надлежит *понять*, что, ес-

<sup>58</sup> Long A.A. Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics. L.: Dockworth, 1986. P. 84.



ли мы не хотим вести абсурдную жизнь, *должно* воздерживаться (ἐλέγχειν) от суждений о внешних подлежащих (ср.: РН I 61).

Евсевий Кесарийский в *Евангельском Приготовлении*, главе, посвященной Пирронову скепсису, пишет<sup>59</sup>: “Ученик [Пиррона] Тимон говорит: всякому, кто намеревается достичь счастья, следует добиться ясности в следующих трех [вопросах]: во-первых, каковы вещи по своей природе; во-вторых, какую установку мы должны принять в отношении вещей; наконец, что случится в результате с теми, кто принимает [такую установку]. Так вот, [Тимон] говорит, будто сам [Пиррон] утверждал, что вещи в равной степени неразличимы, неопределимы и о них нельзя вынести решения. А посему ни наши чувства, ни убеждения не сообщают ничего истинного и ничего ложного. Поэтому мы никогда не должны им доверять, не должны основываться на мнениях, склоняться [в пользу того или иного суждения] или колебаться, но говорить о каждой вещи, что она ни чуть не в большей мере есть, чем не есть, или, что она есть и не есть, или – неверно, что она есть, и не верно, что она не есть. И истине, тем, кто принимает такую установку, говорит Тимон, уготовано поначалу безмолвие, а затем безмятежность” (Praep. Ev. XIV 18, sect. 2–4).

Мы видим, что описанная здесь установка (букв. “расположение”), провозглашенная Тимоном в качестве философской добродетели (силы скепсиса), почти в точности совпадает с описанием того пути (или того бес-путства), по которому (в котором), согласно Пармениду, бессмысленно блуждают “двухголовые смертные” (фр. 6DK), равно слепые и глухие, лишённые способности судить<sup>60</sup>: для них “быть” и “не быть” – одно и то же и не одно и то же.

Принимая пирроново ἐλοχί в качестве ключа, открывающего доступ к полю трансцендентальных феноменов, Гуссерль ищет не атараксии, но становится продолжателем восходящей к “отцу нашему”<sup>61</sup>. Пармениду линии героической метафизики “по ту сторону генерального тезиса”. Создатель феноменологии определял все разновидности философского скепсиса как “не-философии” (Unphilosophien) и противопоставлял им “действительные, еще живые философии” (Ниа VI 13). Здесь не место обсуждать, насколько эта оценка справедлива. Но вот что важно. Гуссерль считал неперменной чертой “действительной и живой” философии (т.е. упомянутой выше мужественной, героической метафизики) – стремление к последнему обоснованию. Н.В. Мотрошилова приводит интереснейший отрывок из статьи Гуссерля “Послесловия к моим *Идеям к чистой феноменологии и феноменологической философии*”, опубликованной

<sup>59</sup> Согласно Лонгу, Евсевий цитирует здесь сочинение перипатетика Аристокла (II в.) *О философии*. См.: Long A.A. Op. cit. P. 80.

<sup>60</sup> Я думаю, что именно так следует понимать выражение ἀκριτα φύλα в ст. 7.

<sup>61</sup> Платон. Soph. 241 d 5.

в 1930 г. В нем упоминается “изначальная идея философии, которая со времени ее первого появления у Платона лежит в основании европейской философии и науки и характеризует неутрачиваемую ими задачу. Философия – согласно ее идее – имеет для меня значение универсальной и в радикальном смысле строгой науки. В качестве таковой она есть наука, [исходящая] из последнего обоснования или, что то же самое, из последней самоответственности...” (Hua V 139; K 570).

В этом отрывке ответственность философа перед собой отождествлена со стремлением к последнему обоснованию (Letztbegründung). Для Гуссерля это само собой разумеется. Но, как мы видели, для Пиррона *последняя* ответственность перед собой заключалась совсем в другом. Диоген Лаэртий цитирует посвященный Пиррону гимн Тимона:

“О старец, о Пиррон, как и где отыскал ты избавление / от услужения мнениям (*δοκσε*) и пустопорожним умствованиям софистов? / Как развязал ты путы всякого обмана, [которыми сковала нас] богиня убеждения (Πειθώ)? / Ты не видел нужды в том, чтобы разублаждать о ветрах, что овладели / Элладой, – откуда они налетают и куда дуют” (*Vitae philosophorum* IX 65).

Гуссерль сказал бы, по-видимому, что Пиррон был не-философом (Unphilosoph), поскольку его дело не соответствовало эйдосу философии. Неспроста основатель феноменологии возводит идею философии к Платону, в то время как пирронов скепсис восходит к Протагору. Дело здесь не в историко-философских пристрастиях Гуссерля и даже не в том парадоксальном обстоятельстве, что в некоторых (правда, *только* в некоторых) своих фундаментальных посылах, связанных с исполнением ἐλοχῆ, феноменология куда ближе Протагору и Пиррону, чем Платону, а в том, что, как мы видели, Идея философии – эта Πειθώ или Ἀλήθεια, порождающая “объективный мотив” феноменологического метода, – служит *основанием* открытых в результате этого метода *оснований* новой науки, именуемой “феноменология”. В статье *Философия как строгая наука* Гуссерль достаточно резко высказывается об “историзме” Дильтея, цитируя то место из его “сочинения о типах мировоззрения”<sup>62</sup>, где Дильтей говорит об *анархии* философских систем и добавляет: “Но гораздо глубже, чем скептические умозаключения, основанные на противоречивости людских мнений, проникает сомнение (в возможности единого абсолютного начала философии. – А. Ч.), порожденное продолжающимся развитием исторических наук”. Так говорит Дильтей. Но Гуссерль возражает: что должен был бы сказать историк такого, что поколебало бы веру философа в идею *истин-*

<sup>62</sup> Hua XXV 42. Ср.: сборник научных трудов под общим заголовком: Weltanschauung und Religion in Darstellungen / Von W. Dilthey, B. Groethuyen, G. Misch et al. B., 1911.

ной философии как значимой философской науки! “Исторические основания (покоящиеся на исторических фактах. – А.Ч.) могут содержать в себе лишь исторические следствия. Пытаться на основании исторических фактов обосновывать или отвергать идеи – бессмыслица...” (Ниа XXV 45). Но как быть с самой идеей “истинной философии”, о которой говорит Гуссерль? Это идея Платона? Или Протагора? Или... полуденное солнце, в лучах которого надлежит гулять? Как на основании какой “аподиктической очевидности”, в каком акте усмотрения сущности мы можем отличить философию от не-философии? Если, согласно более позднему, а в *Идеях I* лишь угадываемому, феноменологическому объяснению структуры акта усмотрения сущности, такой акт должен быть понят как *эйдетическая вариация и схватывание смыслового инварианта*, то что определяет границы многообразия вариантов? Не должны ли мы включить в него Протагора и Пиррона наряду с Платоном и Аристотелем? Но тогда смысловым инвариантом исторических “образов философии” окажется уж никак не идея последнего обоснования и абсолютной ясности начал. В одном поразительном примечании к тексту *Начала геометрии* Гуссерль говорит: “Однако что именно для наук является перво-очевидностью, это решает образованный человек или круг образованных людей, ставящих новые вопросы, новые исторические вопросы, вопросы как внешней историчности общественно-исторического мира, так и более внутреннего, глубинно-го измерения” (НГ 237, прим. 207).

Этот “круг образованных людей”, в нашем случае – круг философов, представляет собой отнюдь не “синхронное” сообщество, а форму существования традиции как таковой. Комментатор обсуждает “мотивационную апорию” в несколько иной форме в связи с обоснованием “трансцендентального идеализма” в его феноменологическом изводе. Процитировав А. Агирре – “Трансцендентальный идеализм – это не наивное *in-spectio sui*, но самоосмысление феноменологического вида, т.е. такое, которое уже покинуло наивно-натуралистическую почву”<sup>63</sup> – Н.В. Мотрошилова продолжает: “...Феноменология попадает в парадоксальную ситуацию: трансцендентальный идеализм, который Гуссерль кладет в основу своего исследования, должен быть изначально феноменологическим; но это значит, что сам этот идеализм предполагает исполнение редукции и другие феноменологические процедуры. Следовательно, Гуссерль делает предпосылкой то, что еще требуется обосновать” (К 542). Комментатор видит разрешение апории вот в чем: “Хотя трансцендентальный идеализм предпослан феноменологическому анализу, он не дан изначально, а задан как стратегическая цель: он последовательно вводится, обосновывается через восхождение на каждую следующую ступень феноменологического анализа. Ситуация, что верно,

<sup>63</sup> Aguirre A. Op. cit. S. XV.

не лишена парадоксальности, но для *исследовательской научной дисциплины*, каковой является феноменология, она вполне естественна, логически оправдана” (К 543). И в самом деле, здесь нет *логического* круга: трансцендентальная феноменология не предпослана редукции как уже готовое содержание, но набрасывается как цель. Однако спасает ли это нас от своего рода *методологического petitio principii*? Как эта стратегическая цель может быть набросана, угадана, предвосхищена? Пожалуй, ссылка Гуссерля на “круг образованных людей” решает дело. В мире Первофеноменолога уже есть *факт* истории философии, уже есть идея трансцендентальной философии, которую можно принять в качестве предварительного наброска. Но, разумеется, упомянутому примечанию едва ли можно придавать столь серьезный “юридический” смысл в феноменологическом корпусе и расценивать его как свидетельство отказа от “критики историзма”. Для Гуссерля радикальная аподиктическая наука о сущностях не может иметь своим основанием фактичность исторического мира. К тому же, между *Началом геометрии* и *Идеями I* – огромная дистанция.

Меня всегда поражало одно обстоятельство, связанное с описанием в *Идеях I* “естественной установки”. Мир естественной установки – тот самый мир, который достался нам по наследству, с которым мы находимся в отношении доверительной близости и который должен быть в целом подвергнут процедуре “выключения”, включает в себя, согласно описанию Гуссерля, помимо многообразных наивных практических интересов, ценностей культуры и морали, *науку* как важнейшую свою составляющую. Но в этом гуссерлианском мире как бы и вовсе нет метафизики. Наука разделяет онтологическую наивность прочих (нетеоретических) установок. Она *присоединяется* к генеральному тезису, хотя и культивирует в его границах различные хитроумные эйдетики. Поэтому генеральный тезис становится тезисом *всеобщим*. Это – *consensus gentium*, остающийся в силе до пришествия Первофеноменолога. И именно в силу этого обстоятельства редукция, начинающая с выключения генерального тезиса, выведения его из игры и т.д., достигает *всеобщих*, “абсолютных” результатов. Но метафизика достаточно часто не присоединялась к генеральному тезису. А если с самого начала наивного полагания существования мира нет, если генеральный тезис отсутствует, то и процедура *ἐλοχί*, определенная *только по отношению к генеральному тезису*, не может быть исполнена. Как должен осуществлять феноменологическую редукцию, скажем, Протагор, Плотин, Кант или христианский мистик? Означает ли логическая невозможность исполнения предложенной в *Идеях* процедуры для некоторых типов метафизического сознания, что это сознание уже обрело *именно ту* искомую трансцендентальную почву, о которой говорит Гуссерль? – Ответы могут быть даны только в рамках “герменевтики подозрительности”, но при этом следует понимать, что именно

глубина и строгость феноменологического анализа, именно *абсолютный характер* притязаний феноменологии (неважно, разделяем мы их или нет) и бескомпромиссность ее создателя заставляют стараться спрашивать так, чтобы вопросы хоть в какой-то мере были кроены по мерке самих текстов Гуссерля.

Цитированные тома *Собрания сочинений*  
Э. Гуссерля (Husserliana)

**Hua II:** Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen / Hrsg. und eingel. v. W. Biemel. Den Haag, 1950.

**Hua III:** Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie / Hrsg. v. W. Biemel. Den Haag, 1950.

**Hua V:** Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften / Hrsg. v. W. Biemel. Den Haag, 1952.

**Hua VI:** Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie / Hrsg. v. W. Biemel. Den Haag, 1954. 2. Aufl., 1962.

**Hua VIII:** Erste Philosophie. T. 2: Theorie der phänomenologischen Reduktion / Hrsg. v. R. Boehm. Den Haag, 1959.

**Hua IX:** Phänomenologische Psychologie / Hrsg. v. W. Biemel. Den Haag, 1962. 2. Aufl., 1968.

**Hua X:** Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein (1893–1917) / Hrsg. v. R. Boehm. Den Haag, 1969.

**Hua XVII:** Formale und transzendente Logik / Hrsg. v. P. Janssen. Den Haag, 1974.

**Hua XIX/2:** Logische Untersuchungen. Bd. 2, T. 2 // Hrsg. v. U. Panzer. Den Haag etc., 1984.

**Hua XXV:** Aufsätze und Vorträge (1911–1921) / Hrsg. v. Th. Nenon, H.R. Sepp. Den Haag etc., 1987.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В РОССИИ В 2003 году

#### I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ОБОБЩАЮЩИЕ РАБОТЫ ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

- Барис В.В.* К вопросу об этапах развития геополитики и ее историко-философских оснований // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 2003. – № 3. – С. 74–89.
- Гусев Д.А.* Краткая история философии: Нескучная книга. – М.: ЭНАС, 2003. – 224 с. – (Факультатив).
- Ермаков В.С.* Справочник по истории философии, хронологический, персоналифицированный. – СПб.: Союз, 2003. – 448 с.
- Ильин В.В.* История философии: Учеб. для вузов. – М. и др.: Питер, 2003. – 731 с.: ил. – (Учеб. для вузов). – Библиогр.: с. 720–726. Имен. указ.: с. 727–731.
- Историко-философский ежегодник, 2001 / РАН. Ин-т философии; Редкол.: Н.В. Мотрошилова (отв. ред.) и др. – М.: Наука, 2003. – 371 с. – Библиогр.: с. 447–465.
- Историко-философский ежегодник, 2002 / РАН. Ин-т философии; Редкол.: Н.В. Мотрошилова (отв. ред.) и др. – М.: Наука, 2003. – 458 с. – Библиогр.: с. 440–455.
- Каменский З.А.* О понятиях “метод историко-философского исследования” и “рациональная реконструкция историко-философского процесса”: Императивно-целевая концепция методологии историко-философского исследования // Историко-философский ежегодник, 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 135–143.
- Мареев С.Н., Мареева Е.В.* История философии: (Общий курс): Учеб. пособие для высшей школы / Моск. акад. экономики и права. – М.: Акад. проект, 2003. – 875 с. – (Gaudeamus). – Библиогр.: в конце глав.
- Философия: В поисках онтологии: Сб. ст. – Самара, 2003. – 213 с. – Библиогр.: с. 212.
- Шкуркин А.М.* Концепции труда в истории философской мысли / РАН. Дальневост. отд-ние. Ин-т комплекс. анализа регион. пробл. – Владивосток; Хабаровск, 2003. – 406 с. – Библиогр.: с. 386–400.

#### II. АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Асмус В.Ф.* Античная философия. – 3-е изд. – М.: Высш. шк., 2003. – 400 с.: портр. – (История философии). – Библиогр.: с. 398–400.
- Афонасин Е.В.* Гносис в зеркале его критиков: Античный гностицизм в контексте платонической философии поздней античности // Историко-философский ежегодник, 2002. – М.: Наука, 2003. – С. 176–211.

- Бугай Д.В.* Определение человека в трактате Плотина I 1(53) (“О том, что такое живое существо и что такое человек”) // *Вопр. философии.* М., 2003. – № 9. – С. 151–162.
- Вольф М.Н.* Анаксимандр и иранская традиция // *Вестн. НГУ. Сер. философии и права.* – Новосибирск, 2003. – Т. 1, вып. 1. – С. 134–143.
- Воробьев Д.В.* О бесконечном Мелисса Самосского // *Филос. науки.* – М., 2003. – № 5. – С. 98–103.
- Герье Н.* Блаженный Августин. – М.: Эксмо, 2003. – 636 с.: ил. – (Властители дум: История в лицах и фактах).
- Гиндилис Н.Л.* Человек в истории развития знания: Античность // *Филос. науки.* – М., 2003. – № 1. – С. 89–99.
- Гиндилис Н.Л.* Человек в европейском средневековом знании // Там же. – № 2. – С. 73–80; № 4. – С. 78–92; № 5. – С. 44–57.
- Горегляд В.* Античный идеал и современная демократия // *Человек.* – М., 2003. – № 3. – С. 78–84.
- Горан В.П.* Ионийская философия: опыт проблемного анализа // *Вестн. НГУ. Сер. философии и права.* – Новосибирск, 2003. – Т. 1, вып. 1. – С. 122–133.
- Горан В.П.* Кризис древнегреческой демократии и философия софистов: Прodik и Критий // *Гуманит. науки в Сибири.* – Новосибирск, 2003. – № 1. – С. 20–23.
- Гусейнов А.А.* Античная этика / Ин-т философии РАН; Филос. фак. МГУ им. М.В. Ломоносова. – М.: Гардарики, 2003. – 270 с.
- Драч Г.В.* Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. – М.: Гардарики, 2003. – 316 с. – Библиогр.: с. 302–311.
- Жданов В.В.* Проблема времени в древнеегипетской мысли // *Вопр. философии.* – М., 2003. – № 2. – С. 152–160.
- Жмудь Л.Я.* Переписывая доксографию: Герман Дильс и его критики // *Историко-философский ежегодник, 2002.* – М.: Наука, 2003. – С. 5–33.
- История древней и средневековой философии // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы III Рос. филос. конгр.* – Ростов н/Д, 2002. – Т. 2. – С. 3–20.
- Камельчук Е.Н.* Фатализм теологический и логический: (Аргумент Августина из *De libero arbitio*; твердые и мягкие факты) // *Вестн. НГУ. Сер. философии и права.* – Новосибирск, 2003. – Т. 1, вып. 1. – С. 45–53.
- Кессиди Ф.* От мифа к логосу: Становление греч. Философии. – 2-е изд., испр., доп. – СПб.: Алетейя, 2003. – 360 с. – (Антич. б-ка. Исследования).
- Кошкарян М.* Платон, Шекспир: Слово и онтолог. обоснование справедливости. – М.: Изд-во гуманитар. лит., 2003. – 301 с.
- Конопальцев Н.Ю.* “Протрептик” Аристотеля // *Филос. науки.* – М., 2003. – № 1. – С. 100–109.
- Никольский Б.М.* Антиох Аскалонский и учение об οἰκισμός // *Историко-философский ежегодник, 2002.* – М.: Наука, 2003. – С. 112–134.
- Овчинников Н.Ф.* Парменид – чудо античной мысли, и непреходящая идея инвариантов // *Вопр. философии.* – М., 2003. – № 5. – С. 81–95.
- Орлов Е.В.* Аристотель о частных и универсальных доказательствах во “Второй Аналитике” А // *Вестн. НГУ. Сер. Философии и права.* – Новосибирск, 2003. – Т. 1, вып. 1. – С. 144–152.
- Орлов Е.В.* Аристотель об опыте и уме во “Второй Аналитике” П, 19 // *Историко-философский ежегодник, 2002.* – М.: Наука, 2003. – С. 34–67.
- Орлов Е.В.* Индуктивный силлогизм у Аристотеля // *Вероятностные идеи в науке и философии.* – Новосибирск, 2003. – С. 38–40.

- Православный Палестинский сборник / РАН. Императорское Православ. Палестин. о-во. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. – Вып. 99 (36): Борисов А.Я. Материалы и исследования по истории неоплатонизма на средневековом Востоке / Редкол.: ...О.Г. Пересыпкин (отв. ред.) и др.; Подгот. К.Б. Старкова, Е.Н. Мещерская. – 256 с., [1] л. портр. – Библиогр. в примеч. Список тр. А.Я. Борисова: с. 250–251.
- Родзинский Д.* Сознание античного мудреца. – М.: Аграф, 2003. – 320 с. – (Путь к очевидности).
- Солопова М.А.* К публикации седьмой книги “Никомаховой этики” с выдержками из комментариев Аспасия, пс – Гелиодора и Анонимного автора // Историко-философский ежегодник, 2002. – М.: Наука, 2003. – С. 68–72.
- Хорьков М.Л.* Версия Йорга Гартнера “Книга Вечной Премудрости” Генриха Сузо (MS M I 476 б-ки Зальцбургского ун-та) и проблема рецепции немецкой мистики в середине XV в. // Там же. – С. 212–229.
- Хорьков М.Л.* Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика. – М.: Наука, 2003. – 278 с.
- Хорьков М.Л.* Процесс против Майстера Экхарта // Историко-философский ежегодник, 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 5–30.
- Чаньшев А.Н.* Философия древнего мира: Учеб. для студ. вузов. – М.: Высш. шк., 2003. – 703 с. – (История философии). – Библиогр.: с. 698–701.
- Черниговский В.Б.* Античная демонология // Человек. – М., 2003. – № 1. – С. 95–99.
- Черниговский В.Б.* Этика и онтология Плотина // Там же. – № 5. – С. 97–99.
- Черняков А.Г.* Самопроживание и самосознание: Аристотель, Дильтей, Хайдеггер // Герменевтика. Психология. История: Вильгельм Дильтей и современ. философия. – М., 2002. – С. 31–46.
- Шетников А.И.* Проблема смешения в античном континуализме: К реконструкции учения Хрисиппа о слиянии // Историко-философский ежегодник, 2002. – М.: Наука, 2003. – С. 102–111.
- Яковлев В.А.* Философия творчества в диалогах Платона // Вопр. философии. – М., 2003. – № 6. – С. 142–154.
- Янков В.А.* Строение вещества в философии Анаксагора // Там же. – № 5. – С. 135–149.

### III. ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

- Барбашина Э.В.* Основные направления в интерпретации философского наследия Канта // Вестн. НГУ. Сер. философии и права. – Новосибирск, 2003. – Т. 1., вып. 1. – С. 173–183.
- Бросова Н.З.* Хайдеггер и Ницше: обертоны исторических ожиданий // Историко-философский ежегодник, 2002. – М.: Наука, 2003. – С. 340–356.
- Бурлацкий Ф.М.* Загадка Макиавелли: Драматург., ист., социол. новеллы. – 2-е изд. – М.: Рипол классик, 2003. – 351 с., [8] л. ил. – (Законы власти).
- Васильев В.А.* П.А. Гольбах о всеобщей морали и добродетели // Социально-гуманитарные знания. – М., 2003. – № 3. – С. 258–273.
- Васильев В.В.* Эволюция философской психологии в XVIII в. // Историко-философский ежегодник, 2002. – М.: Наука, 2003. – С. 265–279.
- Вдовина Г.В.* “Метафизические рассуждения” Франсиско Суареса // Вопр. философии. – М., 2003. – № 10. – С. 128–139.
- Гайденко П.П.* Проблема времени у Канта: Время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // Там же. – № 9. – С. 134–150.
- Галеви Д., Трубецкой Е.* Фридрих Ницше. – М.: Эксмо: Алгоритм, 2003. – 480 с. – (Властители дум. История в лицах и фактах).



- Гулыга А., Андреева И. Шопенгауэр. – М.: Мол. гвардия, 2003. – 367 с.: ил. – (ЖЗЛ. Сер. биогр.).
- Гутнер Г.В. Антропологический смысл декартовского аргумента // *Философия науки*. – М., 2002. – Вып. 8. – С. 220–238.
- Деятарова М.И. Традиция: мораль или перспектива? (Жозеф де Местр и Эдмунд Берк) // *Полис*. – М., 2003. – № 5. – С. 89–97.
- Жукоцкая З.Ф. Шеллинг и русский символизм // *Филос. науки*. – М., 2003. – № 4. – С. 134–143.
- История философии нового и новейшего времени // *Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы III Рос. филос. конгр.*: В 3 т. – Ростов н/Д, 2002. – Т. 2. – С. 21–58.
- Катасонов В.Н. К вопросу о бесконечности И. Канта // *Историко-философский ежегодник*, 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 64–89.
- Кротов А.А. Метафизика Мальбранша // *Вопр. философии*. – М., 2003. – № 2. – С. 161–170.
- Коротких В.И. О новом понимании структуры системы философии Гегеля // *Там же*. – № 4. – С. 175–185.
- Кротов А.А. У истоков окказионализма: Лафорж // *Историко-философский ежегодник*, 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 52–63.
- Кротов А.А. Философия религии Мальбранша // *Филос. науки*. – М., 2003. – № 2. – С. 65–72.
- Круглов А.Н. О философской позиции И.Н. Тетенса в его сочинении “О всеобщей спекулятивной философии” // *Вопр. философии*. – М., 2003. – № 7. – С. 138–146.
- Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия: Учеб. для студ. вузов. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Высш. шк., 2003. – 438 с. – Библиогр.: с. 421–424. Указ. имен., предм. указ.: с. 425–433.
- Микешин М.И. Социальная философия Давида Юма // *Вопр. философии*. – М., 2003. – № 8. – С. 132–143.
- Михайлов К.А. Логика и философия в кантовской критике онтологического доказательства // *Там же*. – № 4. – С. 163–174.
- Ницше и современная западная мысль: Сб. ст./ Под ред. В. Каплуна. – СПб.; М.: Летний сад, 2003. – 592 с. – (Европ. ун-т в С.-Петербурге. Тр. фак. полит. наук и социологии).
- Пушкарева М.А. Анализ понятия “деятельности” в учениях Фихте, Шеллинга и Гегеля // *Филос. науки*. – М., 2003. – № 5. – С. 73–82.
- Рашковский Е.Б. Из истории будущего: опыт востоковедного чтения “Феноменологии духа” // *Восток*. – М., 2003. – № 3. – С. 126–136.
- Резвых П.В. Поздний Шеллинг и Кант // *Историко-философский ежегодник*, 2002. – М.: Наука, 2003. – С. 280–303.
- Самсонова Т.Н. Проблема равенства в утопическом коммунизме XVI – начала XVII в. // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18, Социология и политология*. – М., 2003. – № 1. – С. 96–113.
- Соколов В.В. Европейская философия XV–XVII вв.: Учеб. пособие для студ. вузов. – 3-е изд., испр. – М.: Высш. шк., 2003. – 428 с. – (История философии). – Библиогр.: с. 413–423. Имен. указ.: с. 409–412.
- Тюленбергенова Е.Ж. Гегель о взаимосвязи искусства, религии и философии // *Филос. исслед.* – М., 2003. – № 1. – С. 166–174.
- Федорова М.М. Метаморфозы “свободного индивида”: (Заметки о формировании проблемного поля полит. философии в XIX в.) // *Полис*. – М., 2003. – № 5. – С. 76–87.

#### IV. ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

- Аверьянов В.В.* Русская историческая традиция в неоконсерватизме И.А. Ильина // История философии. – М., 2002. – № 9. – С. 110–119.
- Аксюциц В.* Заблуждения гения: Н.А. Бердяев о России и коммунизме // Историко-философский ежегодник, 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 324–340.
- М.М. Бахтин* : pro et contra: Антология / Сев.-Зап. отд.-ние Рос. акад. образования. Рус. христиан. гуманист.ин-т. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманист. ин-та, 2002. – Т. 2: Творчество и наследие М.М. Бахтина в контексте мировой культуры / Отв. ред. Д.К. Бурлака; Подгот. К.Г. Исупов. – 711 с.: портр. – (Рус. путь). – Библиогр. исслед. творчества М.М. Бахтина: с. 534–658. Имен. указ.: с. 659–709.
- Бельский В.Ю.* Философско-антропологическая теория К.Д. Ушинского / МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 2003. – 264 с. – Библиогр.: с. 261–264.
- Берговская И.Н.* Особенности “субъективного” понимания православия в философии К.Н. Леонтьева // История философии. – М., 2002. – № 9. – С. 52–68.
- Бессонов Б.Н.* История русской философии: единство в многообразии // Социально-гуманитарные знания. – М., 2003. – № 1. – С. 68–79.
- Бирюков Б.В., Прядко И.П.* “Где все единство без конца...” Логические воззрения Н.А. Васильева в культурно-философском контексте Серебряного века // Вопр. философии. – М., 2003. – № 1. – С. 88–101.
- Бонцекая Н.К.* П. Флоренский: Русское гетееанство // Там же. – М., 2003. – № 3. – С. 97–116.
- Борзенко И.М.* Н.Ф. Федоров и современность: Внехрамовая литургия для верующих и неверующих // Полигнозис. – М., 2003. – № 3 (23). – С. 77–85.
- Бубнов Ю.А.* Метафизика русского Просвещения. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 2003. – 256 с.
- С.Н. Булгаков*: pro et contra: Личность и творчество Булгакова в оценке рус. мыслителей и исследователей: Антология. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманист. ин-та, 2003. – Т. 1 / Сост. И.И. Евлампиев. – 1000 с.
- Варава В.В.* Духовно-философский горизонт русской мысли и метафизика смерти // Философская и правовая мысль: Альманах. – Саратов; СПб., 2002. – Вып. 3. – С. 175–190.
- Визгин В.П.* Бердяев и Шестов: Спор об экзистенциальной философии // Историко-философский ежегодник, 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 303–323.
- Витол Э.А.* Учение В.И. Вернадского о ноосфере и современность: Новый взгляд на планетарную эволюцию // Полигнозис. – М., 2003. – № 3 (23). – С. 3–19.
- Воронков В.В.* Имманентное и трансцендентное: Исслед. по трансцендентальной феноменологии и феноменологической онтологии / МГУ им. М.В. Ломоносова. Филос. фак. Каф. истории рус. философии. – М.: Макс Пресс, 2003. – 480 с. – Библиогр. в примеч.
- Воспоминания об Араб-Оглы Эдварде Артуровиче: Он был частью нашей эпохи... Избранное / РАГС; Отв. ред. Л.Н. Москвичев. – М.: Изд-во РАГС, 2003. – 225 с.
- Гаврюшин Н.К.* У истоков русской духовно-академической философии: Святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // Вопр. философии. – М., 2003. – № 2. – С. 131–139.
- Гачева А.Г.* Философия истории Ф.М. Достоевского в контексте русской мысли XIX – начала XX в. // Рус. словесность. – М., 2002. – № 5. – С. 11–16.
- Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г.* Философский контекст русской литературы, 1920–1930-х годов / РАН. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. –

- М., 2003. – 400 с. – (История рус. лит. XX в., 1920–1930-е годы). – Библиогр. в примеч. Указ. имен: с. 393–399.
- Герменевтика в России: Сб. науч.тр. / Воронеж. межрегион. ин-т обществ. наук. МИОН; Редкол.: А.С. Кравец и др. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 2002. – Вып. 1 – 269 с. (Межрегион. исслед. в обществ. науках; Вып. 1).
- Гидиринский В.И.* Введение в русскую философию: Типологический аспект: Учеб. пособие для студ. вузов / Моск. гуманитар. ин-т им. Е.Р. Дашковой. – М.: Рус. слово, 2003. – 312 с. – Библиогр.: с. 273–307.
- Голобоков В.* Генрих Волков: философ и гражданин // Свободная мысль – XXI. – М., 2003. – № 7. – С. 76–85.
- Голубева Л.Н.* “Смысл – не в вечном; смысл в мгновениях”: В.В. Розанов о человеке, Боге и мире // Русская литература и философия: постижение человека. – Липецк, 2002. – С. 102–109.
- Громов М.Н.* Николай Бердяев и русская философская традиция // Историко-философский ежегодник, 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 263–272.
- Гулыга А.Г.* Русская идея и ее творцы. – М.: Эксмо: Алгоритм, 2003. – 447 с. – (Жизнь идей).
- Гурьянова О.В.* Проблематика процесса общения и диалога культур в русской философии XIX–XX вв. // История философии. – М., 2002. – № 9. – С. 135–143.
- Дегтярева М.И.* “Особый русский путь” глазами “западников”: де Местр и Чаадаев // Вопр. философии. – М., 2003. – № 8. – С. 97–105.
- Денн М.* От науки о Логосе к топологии двух видов познания // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 2003. – № 1. – С. 21–29.
- Дробжев М.И.* Зло и грех в русской религиозной антропологии // Филос. науки. – М., 2003. – № 6. – С. 41–55.
- Емельянов Б.В.* Теория и методология истории философии З.А. Каменского: (Аналит. обзор) // Историко-философский ежегодник, 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 121–134.
- Ермичев А.А.* О том, как поссорились два ученых мужа: Очерк истории нравов университетской профессуры в России начала XX в. // Вопр. философии. – М., 2003. – № 5. – С. 124–134.
- Ермишин О.Т.* Историко-философская концепция свящ. Павла Флоренского // Филос. науки. – М., 2003. – № 7. – С. 77–84.
- Ермишин О.Т.* “Лекции по античной философии” П.А. Флоренского // Вопр. философии. – М., 2003. – № 8. – С. 119–122.
- Жизненный мир философа “серебряного века” / Под ред. В.Б. Устьянцева. – Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2003. – 252 с.: ил.
- Жукоцкая З.Р., Жукоцкий В.Д.* Максим Горький: От “сверхчеловека” к “всецеловеку” в зеркале символических форм // Филос. науки. – М., 2003. – № 1. – С. 47–61.
- Замалеев А.Ф.* Идеи и направления отечественного любу мудрия: Лекции. Статьи. Критика / С.-Петербург. Гос. ун-т. – СПб.: Летний сад, 2003. – 210 с.
- Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н.* Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2002. – 239 с.
- Иванова И.И.* О православном характере русской религиозной философии // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 2003. – № 1. – С. 44–54.
- Ильин Н.П.* Трагедия русской философии. – СПб.: Первая линия, 2003. – Ч. 1: От личины к лицу: Введ. в принципы ист.-филос. понимания. – 213 с. –

- (Б-ка Рус. филос. о-ва им. Н.Н. Страхова; Вып.1). – Библиогр. в примеч. Имен. указ.: с. 206–212. Перед загл.: Н.П. Ильин (Мальчевский).
- Ионов И.Н.* Империя и цивилизация: (Идеи и догадки Н. Данилевского в сравнительно-историческом освещении) // ОНС: Обществ. науки и современность. – М., 2003. – № 2. – С. 110–124.
- Иорданский В.* Воскрешенный Розанов // Свободная мысль – XXI. – М., 2003. – № 7. – С. 102–114.
- Каганский В.Л.* Кривда и правда евразийства: (Смысл и статус евразийской концепции пространства России). Ст. 1. Евразийство как позиция // ОНС: Обществ. науки и современность. – М., 2003. – № 4. – С. 63–80.
- Каменский З.А.* Философия славянофилов: Иван Киреевский и Алексей Хомяков. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2003. – 536 с.
- Кантор В.К.* Русское православие в имперском контексте: конфликты и противоречия // Вопр. философии. – М., 2003. – № 7. – С. 3–22.
- Кацапова И.А.* Русская школа права: П.И. Новгородцев о необходимости этико-нормативного анализа права // Там же. – № 4. – С. 152–162.
- Кацапова И.А.* Философия права П.И. Новгородцева // История философии. – М., 2002. – № 9. – С. 69–89.
- Кацапова И.А.* Философско-правовые идеи П.И. Новгородцева // Вестн. славян. культур. – М., 2002. – № 5/6. – С. 59–68.
- Кефели И.Ф.* Гуманистические традиции отечественной социально-философской мысли // Социально-гуманитарные знания. – М., 2003. – № 5. – С. 78–98.
- Ким Су Кван.* Основные аспекты творческой эволюции Ю.М. Лотмана: “иколичность”, “пространственность”, “мифологичность”, “личностность”. – М.: Новое лит. обозрение, 2003. – 169 с. – (Новое лит. обозрение. Науч. прил. Вып. 31). (Науч. б-ка). – Библиогр.: с. 158–165.
- Коган Л.А.* Из рукописного наследия Вл. Соловьёва // Историко-философский ежегодник, 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 106–120.
- Коган Л.А.* Опыт драматургического человековедения: (О философии “Маленьких трагедий” Пушкина) // Вопр. философии. – М., 2003. – № 4. – С. 133–151.
- Козлова О.В.* Проблема свободы в философии И.А. Ильина // История философии. – М., 2002. – № 9. – С. 120–134.
- Козлова О.В.* Проблема свободы и объективаций в философии Н.А. Бердяева // Историко-философский ежегодник, 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 282–289.
- Константин, епископ Тихвинский.* Опыт встречи: К столетию Религиозно-философских собраний // Журн. Моск. патриархии. – М., 2003. – № 1. – С. 64–71.
- Коришунов Н.В.* Так называемый “меньшевистствующий идеализм” в исследованиях историков русской философии (1951–2001) // Филос. науки. – М., 2003. – № 1. – С. 25–46.
- Кулишкина О.Н.* Лев Шестов: Афоризм как форма “творчества из ничего” // Рус. лит. – СПб., 2003. – С. 49–67.
- Курабцев В.Л.* Ангелы и бесы: (Лев Шестов и философия Ф.М. Достоевского) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – М., 2003. – № 4. – С. 3–16.
- Куценко Н.А.* Иван Михайлович Скворцов – первый профессор философии в Киевской духовной академии // История философии. – М., 2002. – № 9. – С. 43–51.
- Лазарев В.В.* С.Н. Булгаков о троичности исходного принципа // Там же. – С. 90–109.

- Лазарева А.Н.* Идеи нравственно-духовного единства и свободы личности в русской религиозной философии // *Филос. исслед.* – М., 2003. – № 2 (39). – С. 61–77.
- Лазарева А.* Проблема эстетического монизма в философии Вл. Соловьева // *Коллаж-4.* – М., 2003. – С. 127–143.
- Леонтьева О.Б.* Проблема смысла жизни и прогресса в ранних произведениях Н.А. Бердяева // *Историко-философский ежегодник*, 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 290–302.
- Любутин К.Н.* Российские версии философии марксизма: Александр Богданов // *Вопр. философии.* – М., 2003. – № 9. – С. 76–91.
- Люкс Л.* Заметки о “революционно-традиционалистской” культурной модели “евразийцев” // *Там же.* – № 7. – С. 23–34.
- Макаров В.Г., Христофоров В.С.* Пассажиры “философского парохода”: (Судьбы интеллигенции, репрессированной летом – осенью 1922 г.) // *Там же.* – С. 113–137.
- Марченко О.В.* Сократическая тема у Достоевского // *Историко-философский ежегодник*, 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 144–155.
- Мотрошилова Н.В.* Николай Бердяев: Философия жизни как философия духа и западная мысль XX в. // *Там же.* – С. 249–262.
- Мурыанов М.Ф.* Гимнография Киевской Руси. – М.: Наука, 2003. – 451 с. – (Памятники религ. – филос. мысли Древней Руси).
- Назарова О.* Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л. Франка: Прил. С.Л. Франк. О критическом реализме. – М.: Идея-пресс, 2003. – 196 с.
- Новикова М.В.* Н.А. Бердяев о православном персонализме // *Человек.* – М., 2003. – № 4. – С. 123–127.
- Новоселов И.Г.* Философия А.А. Богданова // *Филос. науки.* – М., 2003. – № 2. – С. 35–45
- “Относясь сочувственно к существующему строю...”: Следственное дело 1929 г. философа-космиста В.Н. Муравьева // *Отеч. арх.* – М., 2003. – № 1. – С. 97–109.
- Павленко А.Н.* Возможность техники: Взгляд из Лавры и голос из Марбурга: (П.А. Флоренский и М. Хайдеггер) // *Историко-философский ежегодник*, 2002. – М. Наука, 2003. – С. 386–408.
- Павлов А.Т.* Николай Яковлевич Грот, его место в истории русской философии // *Вопр. философии.* – М., 2003. – № 10. – С. 114–122.
- Павлов А.Т.* Н.Я. Грот – профессор философии Московского университета // *Филос. науки.* – М., 2003. – № 4. – С. 103–116.
- Павлов А.Т.* Профессор философии Московского университета Матвей Михайлович Троицкий // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия.* – М., 2003. – № 1. – С. 55–68.
- Погорельцев В.Ф.* Проблема религиозности Ф.И. Тютчева // *Вопр. философии.* – М., 2003. – № 6. – С. 136–141.
- Пустарнаков В.Ф.* Университетская философия в России: Идеи. Персоналии. Основные центры / РАН. Ин-т философии. – М.: Изд-во РХТИ., 2003. – 918 с.: портр. – Библиогр.: с. 845–869, 905–917. Указ. имен: с. 870–904.
- Рассадин С.В.* Философия культуры Д.С. Мережковского: Стратегии использования ницшеанского дискурса // *Философия и культура.* – Тверь, 2002. – С. 99–110. – Библиогр.: с. 110.
- Розин В.М.* Становление личности и ранних философско-эзотерических взглядов Павла Флоренского // *Филос. науки.* – М., 2003. – № 7. – С. 97–117.

- Русская философия // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы III Рос. филос. конгр.: В 3 т. – Ростов н/Д., 2002. – Т. 2. – С. 59–125.
- Рыбаков Н.С.* Христианский мыслитель Авраам Самуилович Позов // Полигнозис. – М., 2003. – № 1. – С. 97–110.
- Садовский В.Н.* Эмпириомонизм А.А. Богданова: Опыт прочтения спустя столетие после публикации // Вопр. философии. – М., 2003. – № 9. – С. 92–109.
- Саенко Г.Н.* Владимир Иванович Вернадский: Ученый и мыслитель/ РАН. Ин-т океанологии им. П.П. Шишова; Отв. ред. С.С. Лаппо. – М.: Наука, 2002. – 235 с., 12 л. ил. – Библиогр.: с. 208–233.
- Северикова Н.М. Флоренский П.А.* Синтез научной мысли и религии // Филос. науки. – М., 2003. – № 2. – С. 46–57.
- Седых О.М.* П.А. Флоренский о творчестве Канта и “антикоперниканском” перевороте в философии // Историко-философский ежегодник, 2002. – М., Наука, 2003. – С. 357–385.
- Сербиненко В.В.* Н. Бердяев и софиология // Историко-философский ежегодник, 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 273–281.
- Сербиненко В.В.* К вопросу о традиции платонизма в русской философии и в творчестве Вл. Соловьева: (Памяти А.И. Абрамова)// Вопр. философии. – М., 2003. – № 6. – С. 128–135.
- Симаков К.В.* Концепция реального времени – дления В.И. Вернадского // Там же. – № 4. – С. 88–100.
- Смирнова З.В.* Проблема свободы у А.С. Хомякова: (Филос. аспект) // Историко-философский ежегодник, 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 90–105.
- Соболев А.В.* О Г.В. Флоровском по поводу его писем евразийской поры // История философии. – М., 2002. – № 9. – С. 150–154.
- Спивак Д.Л.* Метафизика Петербурга: Начала и основания. – СПб.: Алетейя, 2003. – 480 с. – (Петербург. сер.).
- Спивак Д.Л.* Метафизика Петербурга: Немецкий дух / С.-Петербург. отд-ние Рос. ин-та культурологии. – СПб.: Алетейя, 2003. – 480 с. – (Петербург. сер.).
- Спивак Р.С.* Русская философская лирика, 1910-е годы: И. Бунин, А. Блок, В. Маяковский: Учеб. пособие. – М.: Наука, 2003. – 407 с.
- Субъект, познание, деятельность: К 70-летию В.А. Лекторского / Редкол.: И.Т. Касавин (отв. ред. и сост.) и др. – М.: Канон, 2002. – 718 с., портр.
- Сухов А.Д.* Материализм М.В. Ломоносова // История философии. – М., 2002. – № 9. – С. 3–22.
- Сытин С.В.* Русская философия права о взаимоотношениях морали и политики / МГУ им. М.В. Ломоносова. Филос. фак. – М.: Макс пресс, 2003. – 187 с. – Имен. указ.: с. 167–170. Библиогр.: с. 171–186.
- Уемов А.И.* Ломоносов и философия // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. – Философия. – М., 2003. – № 5. – С. 123–128.
- Умарова М.С.* Концепция Н.А. Умова о живой материи, ее происхождении, современные представления // Филос. науки. – М., 2003. – № 6. – С. 76–86.
- Фараджев К.В.* Русская религиозная философия. – М.: Весь мир, 2002. – 207 с. – (Весь мир знаний). (Философия). – Библиогр.: с. 201–203.
- Федякин А.В.* Яков Павлович Козельский // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12, Полит. науки. – М., 2003. – № 1. – С. 89–96.
- Философия в российской провинции: Нижний Новгород, XX век / Под ред. А.А. Касьяна. – М.: Наука, 2003. – 279 с.
- Фролов А.А.* Историсофия славянофильства: А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков // История философии. – М., 2002. – № 9. – С. 23–42.

- Хачатурян В.М.* Теория культурно-исторических типов Н. Данилевского: Логика и противоречия // ОНС: Обществ. науки и современность. – М., 2003. – № 2. – С. 96–109.
- Хачатурян В.М.* Теория локальной цивилизации в русской историографии второй трети XIX в.: Славянофилы и Чаадаев // Цивилизации. – М., 2002. – Вып. 4 / Отв. ред. А.О. Чубарьян. – С. 153–167.
- Хеллеман А., Хеллеман В.* “Русская идея”: Философские размышления // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 2003. – № 1. – С. 86–100.
- Цвык И.В.* Владимир Соловьев и духовно-академическая философия XIX в. // Там же. – С. 3–20.
- Чайковский Ю.В.* Князь Кропоткин – революция и эволюция // Вопросы истории естествознания и техники. – М., 2003. – № 3. – С. 170–182.
- Чернов С.Л.* “От России я никак отделаться не могу”: (В.С. Печерин) // Вопр. философии. – М., 2003. – № 2. – С. 140–151.
- Щедрина Т.Г.* Коммуникативное пространство русского философского сообщества: (Опыт реконструкции философского архива Г. Шпета) // Там же. – № 8. – С. 106–118.
- Шукин В.Г.* “Семейная разлада” или непримиримая распря? Западничество и славянофильство в культурологической перспективе // Там же. – № 5. – С. 103–123.
- Эберт К.* Семиотика на распутье: Достижения и пределы дуалистской модели культуры Лотмана / Успенского // Там же. – № 7. – С. 44–55.

#### VI(a). Публикации

- Бердяев Н.* Дилектика божественного и человеческого. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – 620 с. – (Philosophy).
- Бердяев Н.А.* Истина православия // Человек. – М., 2003. – № 4. – С. 128–135.
- Богданов А.А.* Эмпириомонизм : Ст. по философии. – М.: Республика, 2003. – 400 с. – (Мыслители XX в.).
- Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: Взгляд на культуру и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – М.: Известия, 2003. – 606 с. : портр. – Указ. имен.: с. 572–595.
- Зубов В.П.* Генезис научной терминологии: (К истории научного языка). Ч. 1. Язык логики и философии // Историко-философский ежегодник, 2002. – М.: Наука, 2003. – С. 413–439.
- Карсавин Л.П.* Культура средних веков. – М.: Кн. находка, 2003. – 222 с., [8]. цв. ил. – (Юность Европы). – Библиогр. в примеч. Указ. имен.: с. 206–222. Печатается по изд.: Пг.: Огни, 1918.
- Карсавин Л.П.* Путь православия. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – 559 с. – (Philosophy).
- Левицкий С.А.* Свобода и ответственность: “Основы органического мировоззрения”: Ст. о солидаризме. – М.: Посев, 2003. – 464 с. – (Филос. наследие).
- Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. – СПб.: Владимир Даль, 2003. – Т. 5. Произведения конца 1860-х–1891 годов. – 934 с.
- Налимов В.* Искушение Святой Руси: На грани третьего тысячелетия. – Томск; М.: Водолей, 2002. – 288 с.
- Рерих Е.И.* Сокровенное знание: Теория и практика Агни-Йоги. – М.: Рипол классик, 2003. – 800 с., ил. – (В поисках истины).
- Розанов В.* Опавшие листья: Короб первый. – М.: АСТ, 2003. – 205 с. – (Философия. Психология).
- Розанов В.* Опавшие листья : Короб второй. – М.: АСТ, 2003. – 302 с. – (Философия. Психология).

- Русские мыслители / Под ред. И.Н. Лосевой. – Ростов н/Д: Феникс, 2003. – 352 с.
- Федотов Г.П.* Святые Древней Руси / Сост., вступ. ст. А.С. Филоненко; Отв. ред. А.Н. Гопаченко. – М.: АСТ, 2003. – 703 с. – (Philosophy). – Библиогр. в примеч. Указ. лит.: с. 676–679.
- Флоренский П.* Введение в историю античной философии // Филос. науки. – М., 2003. – № 7. – С. 85–97; № 8. – С. 106–124.
- Флоренский П.А.* Личность Сократа и лицо Сократа // Вопр. философии. – М., 2003. – № 8. – С. 123–131.
- Флоренский П.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. – М.: АСТ, 2003. – 640 с. – (Philosophy).
- Флоровский Г.* Восточные отцы церкви. – М.: АСТ, 2003. – 637 с. – (Philosophy). – Библиогр.: с. 625–634.
- Письма Г.В. Флоровского 1922–1924 гг. // История философии. – М., 2002. – № 9. – С. 154–174.
- Фролов И.Т.* Избранные труды: В 3 т. РАН. Ин-т человека. – М.: Наука, 2003. – Т. 3: О человеке и гуманизме. – 789 с., 1 л. портр. – Список осн. работ акад. И.Т. Фролова: с. 773–779.
- Яковенко Б.В.* История русской философии. – М.: Республика, 2003. – 510 с.

## V. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ СТРАН ВОСТОКА

- Бонгард-Левин Т.М.* Религиозно-философские течения древней Индии и античные свидетельства // Бонгард-Левин Т.М., Бухарин М.Д., Вигасин А.А. Индия и античный мир. – М.: Вост. лит., 2002. – С. 191–203.
- Калкаева А., Калкаев Е.* Новация и традиция в раннеимперском конфуцианстве (на материале трактата Ян Сюна “Великое Сокровенное”) // Пробл. Дал. Востока. – М., 2003. – № 1. – С. 132–142.
- Лаппа А.* Йога: Традиция единения. – СПб.: Экслибрис, 2003. – 448 с.
- Лукичева П.* Природа и традиция в теоретическом и художественном творчестве Дун Ци-чана // Общество и государство в Китае. – М., 2003. – С. 200–218. – Библиогр.: с. 217–218.
- Лысенко В.Г.* Постведийские науки: Фонетика и этимология в свете категорий дискретного и континуального // Историко-философский ежегодник, 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 167–189.
- Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики. – М.: Вост. лит., 2003. – 486 с. – (История вост. философии).
- Марков Л.* Система дуальных противоположностей Инь – Ян в сравнительном освещении // Восток. – М., 2003. – № 5. – С. 17–31.
- Мартыненко Н.П.* Методологические проблемы перевода и понимания иероглифа “Дао” // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 2003. – № 5. – С. 106–120.
- Маслов А.А.* Встретить дракона: Толкование изначального смысла “Лао-цзы”. – М.: Логос, 2003. – 360 с. – (Монографии; Вып. 3). – Рец. англ. Библиогр.: с. 339–351. Указ.: с. 352–354.
- Мещеряков А.Н.* Японский тэнно и русский царь // Вопр. философии. – М., 2003. – № 3. – С. 140–153.
- Накорчевский А.А.* Синто. – 2-е изд., испр., доп. – СПб.: Азбука – классика: Петербург. Востоковедение, 2003. – 448 с. – (Мир Востока).
- Островская Е.А., мл.* Тибетский буддизм. – СПб.: Петербург. востоковедение, 2002. – 400 с. – (Мир Востока).
- Родионов М.А.* Ислам классический. – СПб.: Азбука классика: Петербург. Востоковедение, 2003. – 224 с. – (Мир Востока).



- Степанянец М.Т.* Метафора “золотая середина” как ключ к пониманию общего и частного в философии морали // *Вопр. философии.* – М., 2003. – № 3. – С. 42–48.
- Фалев Е.В.* Некоторые спорные места Иша Упанишады // *Филос. науки.* – М., 2003. – № 1. – С. 110–124.
- Философия Востока // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы III Рос. филос. конгр.: В 3 т.* – Ростов н/Д, 2002. – Т. 2. – С. 126–133.
- Фомин В.* Золото Вед: Истоки йоги и начала эзотерической философии в архаической духовной традиции. – М.: Индрик, 2003. – 246 с.
- Хасматулин А.А.* Суфизм. – СПб.: Азбука-классика: Петербург. Востоковедение, 2003. – 224 с. – (Мир Востока).

## VI. СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Аришинов В.И.* Личностное знание М. Полани как позиция синергетики // *Субъект, познание, деятельность: К 70-летию В.А. Лекторского.* – М.: Канон, 2002. – С. 647–663.
- Грицай Е.В.* Инициация постмодерна: (На полях Бодрийяра) // *Вопр. философии.* – М., 2003. – № 9. – С. 170–179.
- Евлампиев И.И.* Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье // *Там же.* – № 5. – С. 159–171.
- Кашиников Б.Н.* Либеральный утилитаризм и его критика в политической философии Д. Роулза // *ОНС: Обществ. науки и современность.* – М., 2003. – № 2. – С. 84–95.
- Кузнецов К.* Концепт в теоретических построениях Ж. Делеза: (Реконструкция концепта “литература”) // *Вопр. лит.* – М., 2003. – Вып. 2. – С. 30–46.
- Леденева Е.В.* Философский статус языка в концепциях Гуссерля и Деррида // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия.* – М., 2003. – № 5. – С. 106–120.
- Любимова Т.Б.* Рене Генон об изначальном духовном принципе традиции и контртрадиции // *Эстетика на переломе культурных традиций.* – М., 2002. – С. 118–131.
- Маликова Ю.О.* Проблемы соотношения политики и морали в философии Ханны Арендт // *Полис.* – М., 2003. – С. 98–109.
- Мареева Е.В.* Ж. Делез как историк философии // *Вопр. философии.* – М., 2003. – № 8. – С. 157–169.
- Михайловский А.В.* Значение языка “рабочего” для хайдеггеровской критики метафизики // *Историко-философский ежегодник, 2001.* – М.: Наука, 2003. – С. 218–248.
- Мотрошилова Н.В.* “Идеи I” Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию / РАН. Ин-т философии. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2003. – 720 с. – (Феноменол. сер.). – Библиогр.: с. 641–677. Указ.: с. 678–716.
- Назарчук А.В.* Понятие рациональности в философии К.-О. Апеля // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия.* – М., 2003. – № 3. – С. 52–64.
- Наурызбаева А.Б.* Критика гуманизма как деконструкция западной метафизики // *Там же.* – № 2. – С. 3–12.
- Немецкая философия конца XIX – первой половины XX в. / Отв. ред. Р.А. Бурханов.* – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 229 с.
- Норман Г.Э.* Карл Поппер о ключевых проблемах науки XX в. // *Вопр. философии.* – М., 2003. – № 5. – С. 96–102.
- Павленко А.Н.* Возможность техники: о Павеле Флоренский и Мартин Хайдеггер // *Человек.* – М., 2003. – № 3. – С. 67–77.

- Полозова И.В.* Метафоры в философии постмодернизма // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 2003. – № 2. – С. 13–29.
- Попов Б.Н.* Другой в современной философии. – М.: Лист Нью, 2001. – 254 с. – Библиогр.: с. 241–254.
- Попов Б.Н.* Тема “другого” в работах Сартра // Филос. науки. – М., 2003. – № 2. – С. 58–64.
- Розин В.М.* Магия, миф и мир эзотерического романа “Дон Хуан” // Там же. – № 1. – С. 137–152. – Библиогр.: с. 152.
- Шкуратов И.Н.* К критике учения Гуссерля о “чистом Я” // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 2003. – № 3. – С. 68–73.
- Яковлева Л.Е.* Испанская философская традиция в XX в.: социокультурный анализ. – М.: Унив. гуманит. лицей, 2003. – 187 с.
- Свердлов М.* “Посторонний” А. Камю: Абсурд и двусмысленность // Коллаж-4. – М., 2003. – С. 10–18.
- Смирнов С.А.* Современная антропология: Аналит. обзор // Человек. – М., 2003. – № 5. – С. 84–96.
- Соболева М.Е.* А priori языка и рационалистическое обоснование этики К.-О. Апелем // Филос. науки. – М., 2003. – № 7. – С. 118–142.
- Трунтт У.Г.* Предшественники постмодернизма и его связь с классическим американским прагматизмом // Вопр. философии. – М., 2003. – № 3. – С. 154–167.
- Чесноков В.С.* Пьер Тейяр де Шарден. Жизнь и открытия // Вестн. РАН. – М., 2003. – Т. 73, № 2. – С. 165–169.
- Шестаков В.П.* Людвиг Витгенштейн: Поездка в Россию // Вопр. философии. – М., 2003. – № 5. – С. 150–158.

## VII. ПЕРЕВОДЫ

- Адорно Т.В.* Негативная диалектика: Пер. с нем. – М.: Науч. мир, 2003. – 373 с. – (Унив. б-ка. История). – Библиогр.: с. 363–369. Имен. указ.: с. 370–373.
- Антисери Д., Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней / В пер. и под ред. С.А. Мальцевой. – СПб.: Пневма, 2003. – 1–2: Античность. Средневековье. – X, 692 с.: ил. – Имен. указ.: с. 684–692.
- Аристотель.* Никомаховой этики книга седьмая: о воздерженности, невоздержанности, а также об удовольствии / Пер. М.А. Солоповой // Историко-философский ежегодник, 2002. – М.: Наука, 2003. – С. 72–101.
- Батай Ж.* Проклятая доля: Пер. с фр. – М.: Гнозис: Логос, 2003 – 208 с.
- Безант А.* Путь к посвящению: Пер. с англ. – М.: Рипол классик, 2003. – 400 с. – (В поисках истины).
- Бергсон А.* Жизнь и творчество Равессона / Пер. с фр. и предисл. И.И. Блауберг // Историко-философский ежегодник, 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 193–217.
- Бодрийяр Ж.* К критике политической экономии знака: Перевод. – М.: Библион: Рус. кн., 2003. – 272 с.
- Брентано Ф.* Психология Аристотеля в свете его учения о  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\lambda\omicron\upsilon\pi\tau\iota\chi\omicron\varsigma$ : (Главы из кн.) / Предисл. И.В. Макарова // Историко-философский ежегодник, 2002. – М.: Наука, 2003. – С. 304–339.
- Бурдые П.* Политическая онтология Мартина Хайдеггера: Пер. с фр. – М.: Практис, 2003. – 269 с. – (Идеология). – Библиогр.: с. 242–244 и в коммент.
- Бьюкенен П.Дж.* Смерть Запада: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2003. – 445 с. – (Philosophy). – Библиогр. в примеч.

- Валери П.* Взгляд на Декарта (фрагмент) / Предисл., пер. и примеч. И.С. Разумовского // *Вопр. философии.* – М., 2003. – № 10. – С. 157–166.
- Вивекананда С.* Философия йоги. – М.: Рипол классик, 2003. – 387 с. – (В поисках истины).
- Вильгельм П. и Г.* “И цзин”: Пер. с нем. – 2-е изд. – М.: Алетейя, 2003. – 224 с. – (Традиция, религия, культура).
- Гартман Н.* К основоположению онтологии / Пер. с нем. Ю.В. Медведева; Под ред. Д.В. Складнева. – СПб.: Наука, 2003. – 639 с. – (Слово о сущем; Т. 41).
- Генон Р.* Царство количества и знамение времени: Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте: Избр. произведения: Пер. с фр. -2-е изд., испр. и доп. – М.: Беловодье, 2003. – 478 с.
- Густафсон Р.Ф.* Обитатель и Чужак: Теология и худож. творчество Льва Толстого: Пер. с англ. – СПб.: Акад. проект, 2003. – 477 с. – (Соврем. зап. русистика). – Библиогр.: с. 462–467. Указ. имен и персонажей: с. 468–477.
- Дайсаку Икеда.* Сокровенный закон жизни и смерти: Беседы о “Сутре Лотоса” – главном учении Будды: Пер. с яп. – СПб.: Петербург. востоковедение, 2003. – 384 с.
- Дао-Дэ цзин* / Пер. с кит., вступ. ст., коммент. В.В. Мулявина. – М.: АСТ, Астрель, 2003. – 559 с. – (Philosophy).
- Даосская алхимия бессмертия: Антология древнекит. эзотерики / Сост. Б. Виноградский. – Киев: София; М.: Гелиос, 2003. – 384 с.
- Диллон Д.* Средние платоники. 80 г. до н.э. – 220 г.н.э.: Пер. с англ.-2-е изд., испр.и доп. – СПб.: Изд-во О. Абышко: Алетейя, 2002. – 448 с. – (Мировое наследие).
- Древнегреческая философия: От Платона до Аристотеля: Пер. с лат. и древнегреч. / Сост., вступ. ст. В. Шкода. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – 831 с. – (Классич. мысль).
- Дюмулен Г.* История дзэн-буддизма: Пер. с англ. – М.: Центрполиграф, 2003. – 317 с.: ил., 4 л. ил.
- Зигстент О.* Эмануэль Сведенборг; Э. Сведенборг. Избранное: Перевод. – М.: АСТ: Астрель, 2003. – 880 с. – (Philosophy).
- Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе: Пер. с англ. – М.: Вост. лит., 2002. – 200 с. – (История вост. философии).
- Йошине Р.* Что такое еврейская философия / Пер. с англ. Д.М. Фролова. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2003. – 126 с. – (Bibliotheca judaica: Науч.-попул. сер.).
- Каратини Р.* Введение в философию / Пер. с фр. Г.С. Ливановой. – М.: ЭКСМО, 2003. – 732 с. – (Б-ка актуал. знаний).
- Книга о двух началах: (Фрагмент) / Пер. с лат. и предисл. Р.В. Светлова // *Историко-философский ежегодник*, 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 31–51.
- Койре А.* Очерки истории философской мысли: О влиянии филос. концепций на развитие науч. теорий / *Общ. ред. и предисл. А.П. Юшкевича*; Пер. с фр. Я.А. Ляткера. – 2-е изд., стеротип. – М.: Эдиториал УРСС, 2003. – 271 с. – Указ. имен: с. 267–270.
- Конфуций Луньюй.* Изречения: Пер. с кит. – М., ЭКСМО, 2003. – 463 с., ил. – (Антология мудрости).
- Конфуцианский трактат “Чжун Юн”: Пер. и исслед. / Сост. А.Е. Лукьянов. – М.: Вост. лит., 2003. – 247 с. – (Кит. классич. канон в рус. пер.)
- Коплстон Ф.* История философии: Древняя Греция и Древний Рим: Пер. с англ. – М.: Центрполиграф, 2003. – Т. 1. – 335 с.
- Коплстон Ф.* История философии: Древняя Греция и Древний Рим: Пер. с англ. – М.: Центрполиграф, 2003. – Т. 2. – 319 с.

- Кукай*. Песнь о непостоянстве / Пер., предисл. и коммент. Н.Н. Трубниковой // Историко-философский ежегодник, 2002. – М.: Наука, 2003. – С. 230–264.
- Ларошфуко Ф. де*. Максимы и моральные размышления: Пер. с фр. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – 187 с. – (Философия. Психология).
- Макиавелли Н.* Государь: Пер. с ит. – М.: ЭКСМО; Харьков: Фолио, 2003. – 656 с. (Антология мысли).
- Маламуд Ж.* Слово для зрения и слово для слуха / Пер. с фр. В.Г. Лысенко // Историко-философский ежегодник, 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 158–166.
- Маркузе Г.* Эрос и цивилизация: Одномерный человек: Исслед. идеологии развитого индустриального общества: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2002. – 527 с. (Philosophy).
- Масарик Т.Г.* Философия-социология-политика: Избр. тексты: Пер. с чеш. / Сост.: М. Петрусек, Н.П. Нарбут; Отв. ред.: Н.П. Нарбут, Е.Ф. Фирсов. – М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 2003. – 663 с.
- Монтень М.* Опыты: Пер. с фр. – М.: ЭКСМО; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – (Антология мысли). – Кн. 1 – 832 с.; Кн. 2 – 800 с.
- Ницше Ф.* Воля к власти: Пер. с нем. / Сост. и примеч. И.В. Минакова. – М.: ЭКСМО; Харьков: Фолио, 2003. – 860 с. – (Антология жизни).
- Ницше Ф.* Избранные произведения: Пер. с нем. – СПб.: Азбука-классика, 2003. – 766 с. – Имен.указ.: с. 757–761.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла: Пер. с нем. – М.: ЭКСМО; Харьков: Фолио, 2003. – 848 с. – (Антология мысли).
- Нукарня К.* Религия самураев: Исследование дзен-буддийской философии в Китае и Японии: Пер. с англ. – СПб.: Наука, 2003. – 245 с.
- Оккам У.* Избранное / Под. общ. ред. А.В. Апполонова; РАН. Ин-т философии. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 223 с. – (Bibliotheca scholastica; Вып. 3). – Текст рус. и лат. Ind: p. 219–221.
- Ортега-и-Гассет Х.* Бесхребетная Испания: Пер. с исп. – М.: АСТ.: Ермак, 2003. – 269 с. – (Философия. Психология).
- Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс: Пер. с исп. – М.: АСТ: Ермак, 2003. – 269 с. – (Философия. Психология).
- Паскаль Б.* Мысль. – М.: АСТ: Фолио, 2003. – 234 с. – (Кн. на все времена).
- Платон, Аристотель.* Политика. Наука об управлении государством: Перевод. – М.: ЭКСМО; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – 864 с. – (Антология мысли).
- Плотин.* О высшем благе и других благах. О нисхождении души в тела // Человечество. – М., 2003. – № 5. – С. 100–110.
- Плотин.* О личном демоне человека // Там же. – № 1. – С. 100–105.
- Плотин.* О том, увеличивается ли счастье со временем. О первом благе и других благах. Об изведении // Вопр. философии. – М., 2003. – № 9. – С. 163–169.
- Плотин.* О счастье 14(46) // Там же. – № 1. – С. 154–163.
- Рорти Р.* От религии через философию к литературе: Путь западных интеллектуалов // Там же. – № 3. – С. 30–41.
- Сантаяна Д.* Характер и мировоззрение американцев: Пер. с англ. – М.: – Идея-пресс, 2003. – 176 с.
- Сведенборг Э.* Апокалипсис открытый: Перевод. – М.: АСТ, 2003. – 941 с. – (Philosophy).
- Сиоран Э.М.* Испытание существованием: Пер. с фр. – М.: Республика: Палимпсест, 2003. – 431 с.: ил. – (Мыслители XX в.). – Указ. имен: с. 427–429.
- Сират К.* История средневековой еврейской философии: Пер. с англ. – Иерусалим: Гешарим; М.: Мосты культуры, 2003. – 709 с. – (Bibliotheca judaica).
- Суарес Ф.* Метафизические рассуждения // Вопр. философии. – М., 2003. – № 10. – С. 140–156.

- Тейяр де Шарден П.* Божественная среда: Пер. с фр. – М.: АСТ: Ермак, 2003. – 316 с. – (Философия. Психология).
- Тетенс И.Н.* Из сочинения “О всеобщей спекулятивной философии” (1775) // *Вопр. философии.* – М., 2003. – № 7. – С. 147–176.
- Тоффлер Э.* Метаморфозы власти: Знание, богатство и сила на пороге XXI в.: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2003. – 669 с. – (Philosophy).
- Тоффлер Э.* Шок будущего: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2003. – 557 с. – (Philosophy).
- Труитт У.Г.* Предшественники постмодернизма и его связь с классическим американским прагматизмом // *Вопр. философии.* – М., 2003. – № 3. – С. 154–167.
- Успенский П.Д.* Новая модель Вселенной: Пер. с англ. В. фон Бок. – М.: ФАИР-пресс, 2003. – 555 с.
- Успенский П.Д.* Четвертый путь. – М.: ФАИР-пресс: Гранд, 2003. – 640 с.
- Филон Александрийский.* О том, что Бог не знает перемен / Пер. и комм. Е.Д. Матусовой // *Историко-философский ежегодник*, 2002. – М.: Наука, 2003. – С. 138–175.
- Фома Аквинский.* Сочинения / Сост., пер. с лат., введ. ст. и коммент. А.В. Апполонова. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 230 с. – (Bibliotheca Sholastica; Вып. 2). – Библиогр. в примеч. Часть текста на лат. яз.
- Форстейтер М.* Даосские притчи: Пер. с англ. – М.: София, 2003. – 256 с.
- Фримантл Ф.* Сияющая пустота: Интерпретация “Тибетской книги мертвых”: Пер. с англ. – М.: София, 2003. – 552 с.
- Фукуяма Ф.* Великий разрыв: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2003. – 476 с. – (Philosophy). – Библиогр.: с. 444–472.
- Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне: Пер. с нем. – М.: Весь мир, 2003. – 416 с. – (Тема).
- Холл М.П.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии: Пер. с англ. – М.: ЭКСМО; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – 960 с. – (Антология мысли).
- Хрестоматия по западной философии XVII–XVIII вв.: Учеб. пособие / Авт.-сост.: А.В. Ермакова и др.; Под общ. ред. Л.И. Яковлевой.* – М.: ФАИР-Пресс, 2003. – 783 с.
- О сознании (Синь): Из филос. наследия Чжу Си:* Пер. с кит. – М.: Вост. лит., 2002. – 318 с. – (Памятники письменности Востока).
- Шеллинг Ф.В.Й.* Философия откровения / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. – СПб.: Наука, 2002. – Т. 2. – 478 с. – (Слово о сущем).
- Шопенгауэр А.* Мысли: Пер. с нем. – М.: АСТ, 2003. – 157 с. – (Философия. Психология).
- Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. И.И. Маханькова. – М.: Айрис-пресс, 2003. – Т. 1: Образ и действительность. – 523 с.: портр. – (Б-ка истории и культуры). – Указ. имен: с. 511–519.
- Шпенглер О.* Пессимизм?: Пер. с нем. – М.: Крафт, 2003. – 297 с. – (Нить времен).
- Шри А.* Интегральная йога: Пер. с англ. – М.: Профит Издат, 2003. – 416 с.
- Эллюль Ж.* Политическая иллюзия: Эссе: Пер. с фр. / Под общ. ред. В.И. Даниленко. – М.: Nota bene, 2003. – 430 с.

## АВТОРЫ ВЫПУСКА

**Бейнорюс** Аудрюс – старший научный сотрудник Института культуры, философии и искусства (Литва, Вильнюс), доцент Центра востоковедения Вильнюсского университета

**Васильев** Вадим Валерьевич – доктор философских наук, зав. кафедрой истории зарубежной философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

**Вдовина** Галина Владимировна – кандидат филос. наук, научный сотрудник Института философии РАН

**Громов** Михаил Николаевич – доктор филос. наук, зав. сектором истории русской философии Института философии РАН

**Девнарайн** Дейв – доктор филос. наук, свободный философ (о. Маврикий)

**Измайлов** Григорий Владимирович – аспирант Института философии РАН

**Кауфман** Игорь Самуилович – кандидат филос. наук, ассистент кафедры философии науки и техники философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета

**Круглов** Алексей Николаевич – кандидат филос. наук, старший преподаватель Российского государственного гуманитарного университета

**Куценко** Наталья Александровна – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН

**Лысенко** Виктория – доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

**Мотрошилова** Неля Васильевна – доктор филос. наук, зав. отделом истории философии Института философии РАН

**Никитинский** Олег Дмитриевич – канд. филологических наук, доцент кафедры классической филологии филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

**Петров** Валерий Валентинович – кандидат филос. наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

**Резвых** Петр Владиславович – кандидат филос. наук, старший преподаватель кафедры истории философии Российского университета Дружбы народов (Москва)

**Россиус** Андрей Александрович – доктор филологических наук, зав. кафедрой классической филологии филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

**Соловьев** Эрих Юрьевич – доктор филос. наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

**Черняков** Алексей Григорьевич – доктор филос. наук, зав кафедрой Санкт-Петербургской Высшей религиозно-философской школы

**Юлен** Мишель – заслуженный профессор Сорбонны (Париж)

## СОДЕРЖАНИЕ

---

### АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

<i>Россиус А.А.</i> Учение о гомоцентрических сферах в разных античных его вариантах по Симпликию .....	5
<i>Симпликий.</i> Комментарий к четырем книгам трактата Аристотеля “О небе”. Комментарий ко второй книге (пер. и коммент. А.А. Россиуса) .....	11
<i>Петров В.В.</i> Учение о первоначальных причинах и библейская экзегеза в <i>Перифьюсеон II</i> , 545В–562В Иоанна Скотта .....	33
<i>Иоанн Скотт. Перифьюсеон.</i> Книга вторая (фрагмент 542В–562В) (пер. и коммент. В.В. Петрова) .....	40
<i>Вдовина Г.В.</i> Франсиско Суарес о метафизике и метафизическом познании .....	68
<i>Франсиско Суарес.</i> Метафизические рассуждения. Рассуждение I, раздел 3 (пер. Г.В. Вдовиной) .....	99

---

### ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

<i>Лысенко В.Г.</i> Душа: взгляд индологов .....	107
<i>Мишель Юлен.</i> Душа вчера и сегодня (пер. В.Г. Лысенко) .....	109
<i>Дэйв Девнарайн.</i> Столикий рудра, или Онтология виртуального (по рассказам “Йогавасиштхи”) (пер. В.Г. Лысенко) .....	129
<i>Аудриус Бейнорюс.</i> Понятие “сознание-хранилище” у Васубандху .....	149

---

### НОВОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

<i>Измайлов Г.В.</i> Лейбниц и Гегель: понятие субстанции как субъекта .....	168
<i>Коротких В.И.</i> Об одной любопытной опечатке в “Феноменологии духа” Гегеля .....	187
<i>Мотрошилова Н.В.</i> В ответ на реплику В.И. Коротких .....	192

*К 280-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ИММАНУИЛА  
КАНТА*

<i>Мотрошилова Н.В.</i> Парадоксы свободы в философии Канта: актуальное значение .....	196
<i>Соловьев Э.Ю. И.</i> Кант: этический ответ на вызов эпохи секуляризации .....	209
<i>Жучков В.А.</i> О “коперниканском перевороте” Канта и некоторых пред- рассудках кантоведения .....	227
<i>Васильев В.В.</i> Трансцендентализм Канта и вольфианская психология .....	238
<i>Резвых П.В.</i> Ранний Шеллинг и Кант: поиски безусловного .....	250
<i>Круглов А.Н.</i> Был ли у И. Канта трансцендентальный субъект? .....	279
<i>Куценко Н.А.</i> Идеи этики категорического императива в российской про- фессиональной философии первой трети XIX века .....	296
<i>Приложение</i>	
Семестровое сочинение Серафима Серафимова “О Кантовом начале нравственности” .....	304
Письмо Д. Рункена к Канту. Предисловие к публикации О.Д. Никитин- ский, А.А. Россиус .....	306

---

**ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ**

---

<i>Кауфман И.С.</i> Философия Спинозы в России. Первая часть. 1774–1884 ...	312
<i>Громов М.Н., Куценко Н.А.</i> “Это скорбное учение...” (заметки к статье В.Ф. Асмуса) .....	345
<i>Асмус В.Ф.</i> О великом пленении русской культуры .....	350
<i>Бердяев Н.А.</i> Рецензия на книгу: В.Ф. Асмус. “Очерки истории диалекти- ки в новой философии” Государственное издательство, 1929. ....	356

---

**СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ**

---

<i>Черняков А.Г.</i> Феноменология как строгая наука? Парадоксы “последнего обоснования” .....	360
---	-----

**БИБЛИОГРАФИЯ**

Работы по истории философии, вышедшие в России в 2003 году .....	401
Авторы выпуска .....	417



## CONTENTS

---

### ANCIENT AND MEDIEVAL PHILOSOPHY

---

<i>Rossius A.A.</i> Ancient Doctrines of Homocentric Spheres in Simplicius .....	5
<i>Simplicius.</i> Commentary on Aristotle “De Caelo” 488–512 (transl. and notes by A. Rossius) .....	11
<i>Petroff V.V.</i> The Teaching on the Primordial Causes and Biblical Exegesis in John Scottus’ “Periphyseon” II, 545B–562B .....	33
<i>John Scottus Eriugena.</i> “Periphyseon” II, 545B–562B) (transl. and notes by Petroff V.V.) .....	40
<i>Vdovina G.V.</i> Francisco Suarez on the metaphysics and metaphysical cognition .....	68
<i>Francisco Suárez.</i> Disputationes Metaphysical, I, 3 (transl. and notes by Vdovina G.V.) .....	99

---

### ORIENTAL PHILOSOPHY

---

<i>Lyssenko V.G.</i> On the Soul: Indological perspective .....	107
<i>Hulin Michel.</i> Soul: Yesterday and Today (transl. by Lyssenko V.G.) .....	109
<i>Dewnarain Dave.</i> Hundred-faced Rudra or Ontology of Virtual (transl. by Lyssenko V.G.) .....	129
<i>Beinorius Andrus.</i> Vasubandhu’s Conception of “Store of Consciousness” (transl. by Lyssenko V.G.) .....	149

---

### MODERN WEST EUROPEAN PHYLOSOPHY

---

<i>Izmailov G.V.</i> Leibniz and Hegel: the concept of substance as a subject .....	168
<i>Korotkikh V.I.</i> Some Notes on the one place of Hehel’s Phenomenology of Spirit .....	187
<i>Motroshilova N.V.</i> Reply to V. Korotkikh .....	192

### IMMANUEL KANT’S 280<sup>TH</sup> ANNIVERSARY

<i>Motroshilova N.V.</i> The paradoxy of freedom in Kant’s philosophy: actual meaning .....	196
---	-----

<i>Soloviev E.Y.</i> Immanuel Kant: Ethical Reply to the Challenge of the Age of Secularization .....	209
<i>Zhuchkov V.A.</i> On Kant's "Copernics turn" and some prejudices in Kantian studies	227
<i>Vasilyev V.V.</i> Kant's Transcendentalism and Psychology of Wolf .....	238
<i>Rezvykh P.V.</i> The earlier Schelling and Kant: The search for the unconditional ...	250
<i>Kruglov A.N.</i> Is there any transcendental subject in the Kant's writings? .....	279
<i>Kuzenko N.A.</i> The ideas of Ethics of Categorical Imperative in the Russian professional philosophy of the first third of XIX-th century .....	296
<i>Supplement</i>	
The semester work of Serafim Serafimov "About Kant's Principles of Morality"	304
<i>Nikitinsky O.D., Rossius A.A.</i> David Ruhnken's Letter to Kant .....	306

---

#### RUSSIAN PHYLOSOPHY

---

<i>Kaufman I.S.</i> Philosophy of Spinoza in Russia. Part One: 1774–1884 .....	312
<i>Gromov M.N., Kuzenko N.A.</i> "This sorrowful teaching..." (the preface to the publication) .....	345
<i>Asmus V.F.</i> About the great captivity of Russian culture .....	350
<i>Berdyayev N.A.</i> Review on the Asmus' book .....	356

---

#### TWENTIEH CENTURY PHYLOSOPHY

---

<i>Chernyakov A.G.</i> Philosophy as a Rigorous Science? Paradoxes of the ultimate grounds .....	360
--	-----

#### BIBLIOGRAPHY

Works on Philosophy of History published in Russia in 2003 .....	401
Contributors .....	417

Научное издание

Историко-  
философский  
ежегодник  
2004

*Утверждено к печати  
Ученым Советом  
Института философии РАН*

Зав. редакцией *Г.И. Чертова*  
Редактор *В.С. Егорова*  
Художественный редактор *Т.В. Болотина*  
Технический редактор *В.В. Лебедева*  
Корректоры *З.Д. Алексеева,*  
*Г.В. Дубовицкая, Т.А. Печко*

Подписано к печати 11.03.2005  
Формат 60 × 90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Гарнитура Таймс  
Печать офсетная  
Усл.печ.л. 26,5 Усл.кр.-отт. 26,5 Уч.-изд.л. 30,5  
Тираж 850 экз. Тип. зак.

Издательство “Наука”  
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90  
E-mail: [secret@naukaran.ru](mailto:secret@naukaran.ru)  
Internet: [www.naukaran.ru](http://www.naukaran.ru)

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в ГУП “Типография “Наука”  
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12

# АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ “АКАДЕМКНИГА” РАН

## Магазины “Книга-почтой”

121099 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52

E-mail: akadem.kniga@G23.relcom.ru

197345 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, 76; (код 812) 235-40-64

## Магазины “Академкнига” с указанием “Книга-почтой”

690088 Владивосток, Океанский пр-т, 140 (“Книга-почтой”); (код 4232) 45-27-91  
antoli@mail.ru

620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 (“Книга-почтой”); (код 3433)  
50-10-03 KNIGA@SKY.ru

664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 (“Книга-почтой”); (код 3952) 42-96-20 val@igc.irk.ru

660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90

AKADEMKNIGA@KRASMAIL.RU

220012 Минск, проспект Ф. Скорины, 72; (код 10375-17) 232-00-52, 232-46-52

117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00 akadkniga@voxnet.ru; akadkniga@nm.ru;  
http://akadkniga.nm.ru

117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79

127051 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96

113105 Москва, Варшавское ш., 9, Книж. ярмарка на Тульской (5 эт.); 737-03-33,  
737-03-77 (доб. 50-10)

117997 Москва, ул. Профсоюзная, 90; 334-72-98

630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60 akademkniga@mail.ru

630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 (“Книга-почтой”);

(код 3832) 30-09-22 akdmn2@mail.nsk.ru

142290 Пущино Московской обл., МКР “В”, 1 (“Книга-почтой”); (код 277) 3-38-80

191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57; (код 812) 272-36-65 ak@akbook.ru

199164 Санкт-Петербург, Таможенный пер., 2; (код 812) 328-32-11

194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий пр-т, 4; (код 812) 247-70-39

199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9-я линия, 16; (код 812) 323-34-62

634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 51-60-36

akademkniga@mail.tomsknet.ru

450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 (“Книга-почтой”); (код 3472) 24-47-74

450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; (код 3472) 22-91-85

## Коммерческий отдел, г. Москва

**Телефон 241-03-09**

**E-mail: akadem.kniga@g 23.relcom.ru**

**akadkniga@voxnet.ru**

**Склад, телефон 291-58-87**

**Факс 241-02-77**

---

*По вопросам приобретения книг  
государственные организации*

*просим обращаться также*

*в Издательство по адресу:*

*117997 Москва, ул. Профсоюзная, 90*

*тел. факс (095) 334-98-59*

*E-mail: initsiat @ naukaran.ru*

*Internet: www.naukaran.ru*

---

ISBN 5-02-032882-0



9 785020 328822